

Urdu Daira Maraf-e-Islamia



اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام
دانش گاہ پنجاب، لاہور



جلد ۸

(خزب — خمس)

۱۳۹۳/۱۳۹۳
marfat.com
طبع اول

Marfat.com

ادارہ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
عبدالمنان عمر، ایم اے (علیگ)	ایڈیٹر
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	مستند ادارہ
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

۔۔۔۔۔ از ۸ دسمبر ۱۹۷۰ء

مجلس انتظامیہ

- ۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل، ایم اے، بی ایچ ڈی، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
- ۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمن، حلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
- ۳۔ لفٹننٹ جنرل ناصر علی خان، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور
- ۴۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، اہل اہل بی، ستارہ امتیاز، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۵۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، بی ایچ ڈی، پروفیسر اہریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
- ۶۔ جناب معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ بی (ریٹائرڈ)، ۲۴۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی
- ۷۔ معتمد مالیات، حکومت پاکستان، لاہور
- ۸۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
- ۹۔ جناب عبدالرشید خان، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ شیڈیو، مغربی پاکستان، لاہور
- ۱۰۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر اہریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
- ۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۹۲۴ء، ص ۳۳۲ تا ۳۵۹؛ H. Ritter، در *Isl.*، ج ۱۷
 (۱۹۲۹ء)، ص ۱۱۶ تا ۱۵۳؛ George T. Scanlon :
A Muslim Manual of War، ۱۹۶۱ء، ص ۶ تا ۲۰۔
 ہم یہاں صرف ان قدیم ترین تصانیف کا ذکر
 کریں گے جو محفوظ رہ گئی ہیں : (۱) [سلطان
 الشمس کے عہد کی کتاب آداب] الحرب والشجاعة،
 طبع اقبال شفیع و محمد شفیع، در *IC*، ۱۹۵۷ء
 (فوج سے متعلق حصہ، از فخر مدبر مبارک شاہ [اوائل
 ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی]،
 مرآة الملوك“ کی نوعیت کا ہے)؛ (۲) علی المہروی :
 تذكرة فی الحیل الحریة (طبع و فرانسیسی ترجمہ از
 J. Sourdcl Thompine، در *BEO*، ج ۱۷ (۱۹۶۲ء)،
 قِب *Traité d' Armurerie... pour Saladin*، طبع و ترجمہ
 فرانسیسی از Cl. Cahen، در *BEO*، ۱۲ (۱۹۳۸ء) :
 ۲۳ تا ۲۴، ۱۳۸ تا ۱۳۹، ۱۵۹ تا ۱۶۰)، جو
 ایوبی سلاطین کے لیے لکھا گیا تھا؛ نیز مملوک
 مملکت میں لکھی ہوئی دو کتابیں، جو شایع ہو چکی
 ہیں، یعنی (۳) عیسیٰ بن اسمعیل آق سراہ کی کتاب
 (جس میں ایلینوس Aelianus کی تصنیف کے اقتباسات
 ملتے ہیں)، طبع و جرمن ترجمہ از Wüstenfeld،
 بعنوان *Das Herrwesen der Muhammadaner*، در
Adh. d. k. Ges. d. wiss. Göttingen، ج ۲۶ (۱۸۸۰ء)
 اور (۴) عمر بن ابراہیم الاوسی الانصاری : تجرید
 الکروب فی تدبیر الحروب، طبع و انگریزی ترجمہ
 از George T. Scanlon، در *A Muslim Manual of War*
 علاوہ ازیں مقدمہ ابن خلدون، نیز بعض (نامور) فقہاء،
 مثلاً الماوردی اور الحسن بن عبداللہ العباسی (آثار
 الأول فی ترتیب الدول، آغاز آٹھویں صدی ہجری/
 چودھویں صدی عیسوی) کی تصانیف، بلکہ بعض عام
 کتب فقہ (قِب وہ مثال جو *Cahiers de : M. Talbi*
 ۱۹۵۶ء، میں دی ہے) میں بھی کچھ
 تاریخ

عہد خلافت : مسلمانوں نے فن حرب میں
 قدیم عربوں، یونانیوں اور سب سے بڑھ کر ساسانیوں
 سے استفادہ کیا [مگر اس کے عملی ارتقا میں نئے نئے
 تجربے بھی دیے]۔ الفہرست کے زمانے سے پہلے
 ہی یونانی، ایرانی اور (بالواسطہ) ہندوستانی تصانیف
 کے ترجمے ہو چکے تھے۔ ایلینوس Aelianus کی
Tactica کے ایک حصے کا ترجمہ آج بھی محفوظ ہے۔
 یہ عہد عتیق کا مصنف تھا، جس کی تصنیف سے
 ان امور کے بارے میں خود بوزنظری بھی استفادہ کیا
 کرتے تھے۔ زیادہ مقبول عام روایات، شروع زمانے کے
 عرب ابطال اور فتح مند سبہ سالاروں کے حالات،
 فیز سکندر اعظم اور تاریخ ایران کے عظیم فرمانرواؤں
 کے کارناموں سے فراہم ہو سکتی ہیں۔ یہ معلومات
 عربوں نے اپنی کتابوں میں جمع کر دی ہیں،
 مثلاً ابن قتیبہ : عیون الاخبار، یا ابن عبد ربہ :
 العقد الفرید اور متأخر قاموسوں میں۔ یہ ان کتابوں
 میں بالخصوص ملتی ہیں جو ادب میں 'مرآة الملوك'
 کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں [رک بہ سیاست]،
 مثلاً الطرطوشی : سراج الملوك، جس میں
 شہزادوں کی تعلیم و تربیت کے لیے دیگر حکایتوں
 کے علاوہ عسکری نظم و نسق اور مہمات سے متعلق
 حکایتیں بھی درج ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں متأخر
 نسلوں کے تجربات بھی شامل ہیں اور یہی وہ چیز
 ہے جس نے قدیم روایات سے قطع تعلق کیے بغیر ان
 تصانیف کو براہ راست متاثر کیا جو صلیبی جنگوں
 اور بعد ازاں مملوک سلاطین کے زمانے میں وسط ایشیا
 کی فوجی امارتوں کے زیر اثر لکھی گئیں۔ ان میں
 سے متأخر عہد کی بہت سی ایسی کتابیں باقی رہ گئی
 ہیں جو فوجی مشقوں کے نقطہ نظر سے تحریر کی گئی
 ہیں (ان کی فہرستوں کے لیے دیکھیے، L. Mercier :
La parure des Cavaliers، فرانسیسی ترجمہ،

پر ایسے اشارے جو دور سے نظر آ سکیں، لیوتروں کے ذریعے ڈاک، ان سب باتوں کے لیے دیکھیے *La Poste aux Chevaux dans l'Empire : J. Sauvaget*، *Mamluks*، ۱۹۳۱ء؛ [القلقشندی : صبح الاعشی]۔

عملی فوجی کارروائیوں میں ہمت و حوصلے کی بڑی اہمیت تھی۔ فوج کی روانگی کے وقت بڑے ترغیبی طریقے بھی استعمال ہوتے تھے اور جنگ شروع کرنے سے پہلے بزرگوں کے کارناموں کے حالات سنا کر ان کے مفاخر کی یاد تازہ کی جاتی تھی، یا جہاد کی صورت میں آیات قرآنی وغیرہ کی تلاوت کی جاتی تھی۔۔۔

فوجی تربیت کے کچھ اصول تھے۔ اولاً فوج کو اصولی طور پر پانچ حصوں میں تقسیم لیا جاتا تھا : مرکز (قلب)، دایاں بازو (ميمنہ) اور بایاں بازو (میسرہ)، ہراول (مقدمہ) اور عقبی دستہ (ساقہ)؛ یہ ترتیب یا تشکیل باختلاف جزئیات، ہر حالت میں (فوج راستے میں ہو، یا میدان جنگ میں) مد نظر رہتی تھی۔ ثانیاً باقاعدہ سپاہیوں کے علاوہ بے قاعدہ فوج، جو اصلی فوج کا حصہ نہ ہوتی تھی، ابتدائی آویزشوں اور جنگ کے اطراف و اکناف میں ایک خاص کردار ادا کرنے کے لیے تیار کی جاتی تھی۔

جب کسی جنگ کے آغاز کا فیصلہ کر لیا جاتا تھا تو فوجیں جمع کی جاتی تھیں اور ہتیار تقسیم کر دیے جاتے تھے (علاوہ ان انفرادی ہتیاروں کے جو سپاہی ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے) اور اگر امیر خود فوج کی قیادت نہ کرتا تو کوئی سپہ سالار مقرر کیا جاتا۔۔۔ کسی ملک کی باقاعدہ افواج میں عورتوں اور بچوں کو ساتھ نہیں رکھا جاتا تھا۔ سامانِ رسد یا تو حرکت کرنے والے دستے کے آگے اور یا اس کے پیچھے رہتا تھا۔ علاقے کی نوعیت کو پیش نظر رکھتے

شروع کرتے وقت وقائع بلکہ عوامی حکایات شجاعت کا بھی مکمل جائزہ ضروری ہے، جن میں جنگوں کے ایسے حالات بکثرت ملتے ہیں جنہیں کم و بیش صحت اور وثوق سے بیان کیا گیا ہے۔ آخر میں ان کا آمد معنومات کا بھی یاد رکھنا ضروری ہے جو مندرجہ ذیل دو بوزنطی کتابوں کی بعض عبارتوں سے حاصل کی جا سکتی ہیں : *Taktikon : Leo VI* اور *Strategikon : Kekaumenos* (۲) (جو بالترتیب دسویں صدی عیسوی کے اوائل اور گیارہویں صدی عیسوی کے آخر میں تصنیف ہوئیں)۔

[جیسا کہ پہلے بیان ہوا] شرعی لحاظ سے جنگ صرف اس وقت جائز ہے جب وہ اقامت دین کے لیے لڑی جائے، یعنی جہاد۔۔۔۔۔ [دوسرے مقاصد ناگزیر بھی ہوں تو دوسرے درجے پر آتے دیں اور ان کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ حالات کی نوعیت پر منحصر ہے، مثلاً کسی حملے کی صورت میں دفاع یا یا پیش قدمی، وغیرہ۔ یہ حالات کے تابع ہے]۔

عمرانیات کے ایک عالم کی حیثیت سے ابن خلدون جنگ کو انسانی معاشرے کا (قبائلی حالت سے لے کر آگے کی منازل ارتقا تک) ایک فطری سا عمل سمجھتا ہے، اگرچہ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ از روئے شریعت جہاد کی طرح بغاوتوں کو فرو کرنا بھی جنگ کی ایک جائز شکل ہے۔۔۔۔۔

[جنگ کے سلسلے میں آہستہ آہستہ کئی اور نظامات کی تشکیل کا پتا چلتا ہے، مثلاً ڈاک، جاسوسی، سلسلہ ہائے رسد، وغیرہ]۔ جنگ یا جنگ کے خطرے کی حالت میں دشمن کی نقل و حرکت سے متعلق معلومات کی بھی بڑی اہمیت ہوتی ہے، جنہیں حاصل کرنے کا ایک ذریعہ برید [رك باں] یعنی ڈاک تھا۔ بعض اوقات ادھر سے ادھر تیزی سے خبریں پہنچانے کے لیے خاص انتظامات بھی کیے جاتے تھے (دیدبانی برج، خصوصاً ساحل سمندر

ہوئے راستے کا پہلے سے بخوبی مطالعہ کر لیا جاتا اور اس میں سامان رسد کی فراہمی اور دشمن کی نقل و حرکت کا بھی خیال رکھا جاتا۔ درآنحالیکہ صورت حال کا محفوظ ہونا یقینی ہو، دشمن کے ملک کے حالات خبر رسانوں اور دیکھ بھال کرنے والی چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے ذریعے معلوم کر لیے جاتے اور دشمن کے قریب آنے کی کوئی علامت ظاہر ہونے پر اشارے معین ہوتے۔ ایسا بھی ممکن تھا کہ مقدمہ قلب سے کئی گھنٹے پہلے روانہ ہو جائے۔۔۔ خیمہ گاہوں کی جائے وقوع کے انتخاب میں بھی حفاظت کا تیقن اور پانی وغیرہ کی فراہمی کو ملحوظ رکھنا ضروری تھا۔ اگر کہیں دیر تک قیام کرنا ہوتا تو خیمہ گاہ کو تقریباً مربع شکل کا بنایا جاتا اور اس کے گرد خندقیں کھود لی جاتیں۔ ان میں سپاہیوں کو اس طرح رکھا جاتا کہ فوج کے پانچوں دستوں اور صدر مقام کی علیحدگی قائم رہے اور اس غرض سے ان کے بیچ بیچ میں کچھ اسی نمونے کے راستے چھوڑ دیے جاتے جیسے کہ یونانی و رومی خیمہ گاہوں میں ہوتے تھے۔

جب جنگ شروع ہونے کو ہوتی تو یہ بہت اہم بات تھی کہ میدان جنگ کا اس طرح انتخاب کیا جائے کہ دھوپ اور تیز ہوا سے کم از کم تکلیف اٹھانی پڑے اور ایسے دشمن سے جو بلندتر مقامات پر متمکن ہو، مغلوب ہو جانے سے بچایا جاسکے۔ اگر دشمن نے بھی اپنی طرف سے اسی قسم کی احتیاطیں برتی ہوتیں تو ایسی چال چلنے کی کوشش کی جاتی کہ جنگ کے زور پکڑنے پر، نتیجہ حسب دلخواہ حاصل ہو سکے۔ جنگ شروع کرنے کی سب سے زیادہ سعد ساعت کے بارے میں کبھی کبھی نجومیوں سے بھی مشورہ کیا جاتا اور بعض اوقات ”جنگی مجلس مشاورت“ بھی منعقد کی جاتی تھی۔

لڑائی کے دوران میں فوج

میں سے ہر ایک (خمیس) کو ایک حد تک قیادت کی خود مختاری حاصل رہتی، ”اگرچہ قدرتی طور پر سپہ سالار ایک حصہ فوج کو دوسرے حصوں کے فائدے کے لیے عمل کرنے کے احکام دے سکتا تھا اور ایک گروہ سے دوسروں کے لیے کمک بھی طلب کر سکتا تھا۔ اصولاً ہر پانچواں حصہ (خمیس) ایک خط مستقیم کی شکل میں ہوتا، گو بعض اوقات اسے چھوٹے چھوٹے دستوں (= کرا دیس؛ واحد: کرا دوس) میں تقسیم کیا جاسکتا تھا (کہا جاتا ہے کہ یہ جدت مروان ثانی نے بوزنطی دستور کی تقلید میں رائج کی تھی)۔ عموماً تین صفیں ہوتی تھیں: پہلی تیر اندازوں اور تفنگچیوں (چرخچیوں) پر مشتمل ہوتی، دوسری پیدل فوج پر، جو اپنی حفاظت ڈھالوں سے کرتی اور تلواروں اور نیزوں سے مسلح ہوتی، اور تیسری بھاری سوار فوج پر (ہلکی سوار فوج معمولاً صرف بے قاعدہ سپاہیوں کی ہوتی تھی)۔ مرکز میں قائد کا جھنڈا لہراتا ہوا نظر آتا۔ بعض جنگوں میں محض اس لیے ناکامی ہوئی کہ جھنڈے کے گر جانے سے سمجھ لیا گیا کہ شکست ہو گئی۔ عام طور پر جنگ سواروں کے حملے سے شروع ہوتی تھی۔ دشمن کی صفیں درہم برہم نہ ہونے کی صورت میں یہ حملہ تین بار دہرایا جاتا تھا۔ پیدل فوج اور تیراندازوں کا کام یہ تھا کہ وہ دشمن کے حملے کو پہلے کچھ فاصلے سے اور پھر زیادہ قریب سے روکیں، لیکن اگر دشمن سوار فوج تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتے تو پیدل فوج فوراً اس سے جنگ شروع کر دیتی تھی۔ سوار فوج کے حملے کے دوران میں پیدل فوج کے بیچ میں خالی جگہیں چھوڑ دی جاتی تھیں، یا وہ ایک طرف کو کھڑی ہو جاتی تھیں تاکہ سوار فوج کو حملہ کرنے کا موقع مل جائے۔ اگر اس حملے کو دشمن کے رسالے کا جوابی حملہ نہ روک سکتا تو اسے بعجلت پسپا ہونا

وہ دشمن کی صفوں کو توڑنے کی لگاتار کوشش نہیں کرتے تھے، بلکہ اس سے دو چار ہوتے ہی اسے اپنے تعاقب میں لانے کی سعی کرنے لگتے تھے تاکہ اس طرح اس کی صفوں کو بے ترتیب کر دیا جائے اور پھر آخر میں تازہ دم فوجوں کی مدد سے، جنہیں کمین گاہ میں رکھا جاتا تھا، اچانک مڑ کر حملہ آور ہو جاتے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابتدائی نیم بدوی قومیں، جن کی کامیابی ایک حد تک انہیں چالوں کی رہین منت تھی، جب متدن ہو گئیں تو وہ ایک ایک کر کے اپنے ابتدائی جنگی طریقوں کو بھول گئیں اور ان نووارد قوموں سے شکست کھاتی رہیں جو اب تک ان پرانے حربوں پر کاربند تھیں۔

جنگ کے دوران جہاں تک ممکن ہوتا سپہ سالار اپنے سپاہیوں کو ان کے ہلاک شدہ گھوڑوں اور ضائع یا ناکم ہو جانے والے ہتھیاروں کے عوض نئے گھوڑے اور ہتھیار مہیا کرتا تھا۔ فقہا نے جنگ میں حصہ نہ لینے والوں، نیز عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور علمائے دین کے قتل کو مکروہ و ممنوع قرار دیا ہے۔ محاصروں کے دوران میں بالخصوص، لیکن کبھی کبھی کھلے میدان میں جنگ کے دوران میں بھی، افراد یا گروہوں کو امان [رک باں] مل جاتی تھی اور یہ امان کسی معمولی شخص کی جانب سے بھی دی جاسکتی تھی۔ ایسی شکست کو بہت المناک سمجھا جاتا تھا جس میں ہلاک ہونے والوں کو دفن کرنے کا موقع نہ ملے کیونکہ دشمن ان کے ہتھیار وغیرہ لے لینے (= سلب) کے بعد انہیں اثر وہیں رہنے دیتے تھے۔ عام طور پر دشمن کو قتل کرنے کے بجائے اسے اسیر کرنے کی کوشش کی جاتی اور جنگ میں فتح پاتے ہی دشمن کی خیمہ گاہ سے مال غنیمت اکٹھا کر لیا جاتا [رک باں]۔

پڑتا تھا، جس سے اس کی صفوں میں بدنظمی پیدا ہو جاتی تھی۔ تعداد میں کم ہونے یا کسی اور طرح کی کمتری کی صورت میں فوج کو صفوں کے بجائے ٹھوس مربعوں کی شکل میں مرتب کیا جاتا تھا تاکہ حملے کے صدمے کو برداشت کیا جاسکے۔ عام طور پر قلب اور بازوؤں پر بیک وقت حملہ نہیں کیا جاتا تھا، اگرچہ یہ ممکن تھا کہ دشمن کی فوج کا ایک حصہ ایک مقام پر اور دوسرا حصہ کسی اور مقام پر حملہ کر دے۔ دریں صورت بعض اوقات فوج کا ایک حصہ کامیاب اور دوسرا ناکام ہو سکتا تھا، چنانچہ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جب طرفین میں سے ہر ایک نے یہ سمجھا کہ اسے فتح (یا شکست) ہو گئی ہے۔ بہر حال عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ سوار فوج کے دو دستوں میں سے جو اپنے مقام پر فتح مند ہو چکے ہوتے، ایک دستہ دوسرے سے پہلے دشمن فوج کے دوسرے حصوں پر حملہ کر دیتا۔

اکثر اوقات گھات لگا کر حملہ کرنے کی بھی کوشش کی جاتی تھی اور اس غرض سے یا تو دشمن کی راہ میں واقع کسی پہاڑی درے سے فائدہ اٹھایا جاتا تھا، یا لڑائی کے دوران میں جنگی چالوں سے دشمنوں کو ایسی جگہوں پر لے جایا جاتا جہاں اس کے لیے پہلے ہی سے تیاری کی ہوتی تھی۔ کمین گاہوں کی اس تیاری کے ساتھ ساتھ سوار فوج کے مصنوعی فرار کی چال بھی چلی جاتی تھی، جس میں بالخصوص ترلوں کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ اس کے برعکس عرب، جو بہت زیادہ سبک اور تیز رفتار ہوتے تھے، بالعموم ایک صف میں حملہ آور ہوتے تھے۔ ترل چلتے چلتے تیر اندازی کرتے تھے؛ ان کے حملے میں ایسی ترتیب ملحوظ رکھی جاتی تھی کہ دشمن پر چاروں طرف سے تیروں کی بارش ہونے لگتی۔

کے ہاتھوں قید ہونے والے مسلمان سیروں کے رویے کے بارے میں دیکھیے [Religiöse : Erwin Graer] und rechtliche Vorstellung über kriegsgefangenen in Islam und Christentum، ج ۸ (۱۹۶۳ء)، ص ۸۹ تا ۱۳۹۔

کوئی بھی جنگ (خصوصاً جب اس میں محاصرے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی) زیادہ دیر تک جاری نہیں رہتی تھی اور حقیقی لڑنے والے سپاہیوں کی تعداد بھی شاذ و نادر ہی چند ہزار سے زائد ہوتی تھی، حالانکہ ریاست کی سپاہ کی مجموعی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوا کرتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوران جنگ میں اشیائے خورد و نوش کی فراہمی بہت دشوار تھی۔ مزید برآں اس میں آب و ہوا کا بھی بہت دخل ہوتا تھا، چنانچہ بالعموم یہ ممکن نہ تھا کہ موسم سرما میں کسی جنگ کا منصوبہ تیار کیا جائے۔ اسی طرح کٹائی کے موسم میں ان فوجیوں کی خدمات حاصل کرنا ممکن نہ رہا تھا جو خود مزارع یا محصل بن گئے تھے۔ وہ چند ہفتوں سے زیادہ میدان جنگ میں رہنا پسند نہ کرتے تھے، کیونکہ نہ تو ان کی معمولی تنخواہیں زیادہ عرصے تک ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لیے کافی تھیں، نہ وہ اپنے گھر بار سے دور رہنا پسند کرتے تھے۔ اکثر اوقات جنگ کا فیصلہ ایک ہی معرکے میں ہو جاتا تھا، لیکن کبھی کبھی مختلف قلعوں کو سر کرنے کے لیے ان کا محاصرہ بھی کرنا پڑتا تھا۔

جنگ کا نتیجہ اکثر ہتیار ڈالنا یا معاہدہ صلح ہوتا تھا، جسے ایک دوسرے کے ہاں سفارتیں بھیج کر طے کیا جاتا تھا۔ دوسرے موقعوں پر، بالخصوص غیر مسلموں کے ساتھ جنگوں میں، صلح صرف عارضی اور ایک معینہ عرصے کے لیے ہوتی تھی اور اس علاقہ میں قیدیوں اور غنیمتوں کا تبادلہ بھی ایک محدود رقبہ پر ہوتا تھا۔

فتح حاصل ہوتے ہی فاتح یا اس کا وزیر کامیابی کے خطوط (فتح نامے) ارسال کرتا تھا، جو مرور ازمہ کے ساتھ ساتھ دیوان الرسائل کے میر منشیوں کے لیے پیش از پیش اسلوبی مشقوں کا موقع فراہم کرنے لگے (مثلاً دیکھیے وہ خطوط جو قاضی الفاضل نے سلطان صلاح الدین کے لیے لکھے اور وہ جو بیت المقدس کی فتح پر لکھے گئے)۔ فتح مند سپہ سالار کو اس کا امیر بھی اعزازات عطا کر سکتا تھا اور اگر جنگ کا انتظام خود امیر کے اپنے ہاتھ میں رہا ہو تو وہ جشن منانے، کھیلوں، ضیافتوں اور داد و دیبش کا سامان فراہم کرتا تھا، اگرچہ یہ باتیں نہ تو کسی قاعدے کے تحت ہوتی تھیں اور نہ لازمی سمجھی جاتی تھیں۔

امیر کے حصے میں جو قیدی آتے تھے انہیں وہ کسی ایسے کام پر لگا دیتا تھا جس کے لیے اسے مقامی مزدور ملنے میں دقت پیش آتی ہو (مثلاً قلعوں کی تعمیر، وغیرہ)۔ صلح نامہ یا عارضی صلح کا معاہدہ طے ہو جانے کی صورت میں قیدیوں کا باہمی تبادلہ بھی ہو سکتا تھا۔ جہاد کی صورت میں بالخصوص یہ دیکھنے میں آتا تھا کہ نیک اور مخیر افراد مسلمان قیدیوں کو رہا کرنے کے لیے روپیہ ادا کرتے تھے یا اپنی وصیت میں اس غرض سے روپیہ چھوڑ جاتے تھے۔ دوسری جانب عیسائی بھی اپنے قیدیوں کو چھڑوانے کے لیے ایسے ہی انتظامات کیا کرتے تھے۔ اگر مثال کے طور پر کسی شہر میں ایسے شہریوں کو گرفتار کر لیا جاتا جو مسلمان نہ ہوتے تو ان کا فدیہ ان کے ہم مذہب ادا کر دیتے تھے، مثلاً جنیزہ Geniza کی دستاویزات میں یہودیوں کے فدیے کی ادائیگی کے بارے میں خطوط محفوظ ہیں۔ کسی معمولی قیدی کا زر فدیہ قدرتی طور پر کم و بیش ایک سا ہوتا تھا۔ . . . [اسلامی علاقے میں قیدیوں اور غنیمتوں کا تبادلہ بھی ایک محدود رقبہ پر ہوتا تھا۔]

بسا اوقات بغیر کسی رسمی مصالحت کے بھی جنگ ختم ہو سکتی تھی۔

مذکورہ بالا بیانات کا اطلاق تمام زمانوں، تمام قوموں یا تمام جگہوں پر یکساں نہیں ہوتا (ترکوں کی استثنائی حالت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) کم بھاری اسلحہ سے لیس سوار فوج نے، جو شروع میں محض ایک غیر اہم کردار ادا کرتی تھی، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے زیادہ اہمیت حاصل کرنا شروع کر دی۔ پہاڑی علاقوں کی جنگ میں روایتی حربی چالیں ناقابل عمل ثابت ہوئیں، کیونکہ اس میں سوار فوج سے بہت تھوڑا کام لیا جا سکتا تھا۔ یہی دقت دلدل، مقامات، مثلاً عراق کی بطیحة کے علاقوں میں پیش آئی۔ مہد خلافت کے آخری ایام میں اہل دیلم کو جو پیدل لڑنے والے کوہستانی تھے، ترک رسالے میں شامل کرنے کا ایک سبب یہ بھی تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ متقابل افواج میں سے کوئی فوج بھی دوسرے کے علاقے میں جنگ نہیں کر سکتی تھی، اس صورت میں کسی فریق کو بھی کامیاب یا ناکام نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ مثال کے طور پر ابتدائے عہد کے الموحدون کی پیدل فوج کھلے میدان میں الموابطوں کی سوار فوج پر حملہ آور نہیں ہو سکتی تھی اور اسی طرح الموابطون بھی ان کے پہاڑوں میں ان پر حملہ کرنے کے قابل نہیں تھے۔ اسلامی دنیا کے مشرقی ممالک میں ہاتھی [رک بہ فیل] دشمن کے گھوڑوں کو جن کے دیکھنے میں ہاتھی نہیں آتے تھے، ہراساں کر دیتے تھے۔ یہاں ہم نے بحری جنگوں کا ذکر نہیں کیا [رک بہ بحریہ]، لیکن بری فوجوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے میں بحریہ جو کردار ادا کر سکتی تھی اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر آبنائے

جبل الطارق کے آر پار یا جب صلیبی خشکی کی جانب سے حملہ کر رہے تھے تو مصر سے شام کی بندرگاہوں تک فوجیں بحریہ کے جہازوں کے ذریعے ہی پہنچائی گئی تھیں۔

سرحدوں (= ثغور) پر غازی اور مرابط اپنے دشمن سے باقاعدہ جنگ کرتے تھے بلکہ اچانک حملے کرتے رہتے تھے (واپسی میں انہیں اپنے مال غنیمت کی وجہ سے، جس میں بکثرت جانور شامل ہوتے تھے، دیر ہو جاتی تھی) اور دشمن بھی ان پر جوابی حملہ کرتے تھے۔ بہر کیف یہ بات حملوں کے درمیانی وقفوں کے زمانے میں سرحدی باشندوں کے مابین مصالحانہ تعلقات کے مانع نہیں آتی تھی، چنانچہ ایسے تعلقات کا ذکر یونانی اور عربی زبان کے متعدد حماسوں میں آیا ہے (Digenis Akritas، ذوالہمة [رک بآن] سید بطل [رک بہ البطل] وغیرہ)۔ عرب غازیوں اور بوزنطی سورماؤں (akritai) کے پیرو ترکان آج کی داستانیں زیادہ خالص جنگی نوعیت کی ہیں۔

مغول کی شہرہ آفاق فتوحات سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں فنی اعتبار سے اپنے حریفوں پر واقعی برتری حاصل تھی۔ اس پہلو کا ابھی تک قرار واقعی مطالعہ نہیں کیا گیا، لیکن بظاہر ایسا نہ تھا، بلکہ ان کی کامیابیوں کا اصل سبب ان کا نظم و ضبط تھا۔ اس سلسلے میں کئی دوسرے امور کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً نقل و حرکت میں ان کی تیز رفتاری اور اسے پوشیدہ رکھنے کا فن؛ ان کے نظام جاسوسی و خبر رسانی کی عمدگی، بڑے پیمانے پر روایتی آلات حصار کا استعمال، جن کے حمل و نقل میں قیدیوں سے کام لیا جاتا تھا؛ وہ جنگی چالیں جن پر خانہ بدوش کھلے میدان میں عمل کرتے تھے؛ ان کی ہیبت ناک شکل و صورت؛ ان کا قدیم و مجہول حسب و نسب؛ قتل عام میں

تذکرہ کیا جائے گا۔ شام کی جانب جو مہمیں بھیجی گئیں ان سے بالخصوص بحث کی جائے گی کیونکہ جنگی کارروائیوں کا بڑا میدان یہی تھا، البتہ عملی لڑائی کا بیان صرف میدانی جنگوں تک محدود ہوگا، محاصرے کی جنگوں کے لیے [رک بہ حصار]۔

فوج کی تیاری سے لے کر مقام اجتماع پر عساکر کے ورود تک : کسی طاقتور دشمن کے خلاف مہم بھیجنے کے فیصلے کا اعلان بالعموم طبل خانے [رک باں] پر ایک خاص جھنڈا بلند کرنے سے کیا جاتا تھا، جو جالیش یا شالیش کہلاتا تھا اور جس کے ساتھ مخصوص ڈھول (= کوس) [رک باں] بجائے جاتے تھے۔ بعض اوقات یہ اعلان خاصا قبل از وقت کر دیا جاتا تھا۔ اس رسم کے کچھ ہی عرصے بعد فوج کا معائنہ کیا جاتا تھا اور چند دن بعد ”نفقة السفر“ (جس کے لیے دیکھیے D. Ayalon، در TESHU، ج ۱، (۱۹۵۰ء)، ص ۵۶ بعد) کی تقسیم ہو جاتی تھی تاکہ سپاہیوں کو اپنا ساز و سامان اور رسد جمع کرنے کا موقع مل جائے۔

قاہرہ سے روانگی سے پہلے مہم پر بھیجی جانے والی سپاہ کا اجتماع النفر العام کہلاتا تھا۔ مہم میں شریک ہونے والے دستوں کو اس سلسلے میں تحریری احکام (اوراق یا اوراق التجريد) ملتے تھے۔ مقررہ وقت اور مقام پر اس فوج کے ارکان کے اجتماع کی ذمے داری فوجی پولیس (نقباء الممالک السلطانیہ اور نقباء الحلقہ، [رک بہ نقیب] پر ہوتی تھی) (یبرس المنصوری : زبدة الفکر، مخطوطة موزة بریطانیہ، عدد Add. ۲۳۳۲۰، ورق ۱۸۶ - الف و ۲۶۸، Beitrage : Zettersteen، ص ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۲۲ : السلوک، ۱ : ۵۳۳ و ۲ : ۲۶۰، ۵۱۸، ۵۲۰ : النجوم، ۵ : ۱۷، ۷۶، ۸۱۱)۔

فوج کی روانگی سے کچھ عرصہ پہلے ان مقامات میں محلات رسم کا سامان رسد تیار رکھا جاتا

ان کی غیر معمولی مستعدی اور اس سے پھیلنے والی ہیبت : لوگوں کا ان سے فوری تعاون اور رضاکارانہ اظہار اطاعت : مختصر یہ کہ ان کی ہر کامیابی آنے والی کامیابی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی رہی۔ بایں ہمہ عین جالوت [رک باں] کی معمولی سی لڑائی اس طلسم کو توڑ دینے کے لیے کافی ثابت ہوئی، جس کے بعد ان کی حیثیت ایک معمولی حریف کی سی ہو کر رہ گئی۔

عربوں کی فتوحات کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں صوبے کا حاکم، جو بنیادی طور پر قابض فوج کا سپہ سالار ہوتا تھا، والی الحرب کہلاتا تھا، تاہم حقیقت میں اس کے اختیارات محض جنگ اور فوج کی غورو پرداخت تک محدود نہیں ہوتے تھے۔

ماخذ : [مسلمانوں کے فن حرب کے متعلق دیکھیے عام کتب تاریخ، نیز (۱) جنرل محمد اکبر خاں : اسلامی طریق جنگ؛ (۲) وہی مصنف : محمد بن قاسم کی مہارت فن حرب؛ (۳) صباح الدین عبدالرحمن : هندوستان کے عہد وسطی کا فوجی نظام] حرب اور فن حرب کی عام تواریخ میں اسلامی فن حرب سے متعلق کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔ عام تصانیف میں سے صرف مندرجہ ذیل کتابیں کارآمد ہیں : (۴) Kulturgeschichte des Islam : A. V. Kramer، ج ۱ : (۵) The Social Structure of : Reuben Levy، باب نہم - جن اہم جنگوں کے بارے میں (علاوہ محاصروں کے) ہمیں تفصیلی حالات معلوم ہیں، مثلاً حطین [رک باں] اور ملاذگرد [رک باں] کی لڑائیاں، ان کا مطالعہ : (۶) Byzantion : Cl. Cahen، ج ۱ (۱۹۳۳ء)، ص ۶۱۳ تا ۶۳۲ میں ملتا ہے۔

(CL. CAHEN)

مملوک سلطنت : یہاں مملوک افواج کی سب سے بڑی چھاؤنی، قاہرہ سے بھیجی جانے والی مہمات کا ان کی مصری دارالحکومت میں پہلی تھیں۔

تھا جو اس کے راستے میں واقع ہوتے تھے۔ یہ ذخائر (اقامات [واحد : اقامۃ]، یا اقامات وَالْأَنْزَال) جو، گیہوں، مرغیوں، کبوتروں، بطخوں، مٹھائیوں، خربوزوں، اور کئی قسم کی اشیائے خورد و نوش، نیز جلانے کی لکڑی، گھوڑوں، سواری کے اونٹوں اور باربرداری کے اونٹوں پر مشتمل ہوتے تھے۔

اس کے سوا کہ کوئی حملہ آور دشمن کسی وقت لڑنے پر مجبور کر دے، مملوک اپنی مہمات کا آغاز زیادہ تر بہار کے معتدل موسم میں کیا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں استثنا صرف اس صورت میں نظر آتا ہے جب کسی حملہ آور دشمن نے انہیں اپنے حسب منشا موسم میں لڑنے پر مجبور کر دیا ہو، جیسا کہ شام کی بڑی لڑائیوں میں ہوا۔ موسم سرما میں مہمات، خصوصاً شام کی جانب، شاذ و نادر ہی بھیجی جاتی تھیں کیونکہ یہ افواج میں تلخی اور شکایات کا باعث بنتی تھیں۔

قاہرہ سے فوج کی قریبی مقام اجتماع کی طرف روانگی 'تبریز' کہلاتی تھی۔ سلطان اور امرا یکے بعد دیگرے اپنے اپنے فوجی دستوں (طلب، دیکھیے نیچے) کی قیادت کرتے ہوئے وہاں پہنچ جاتے تھے۔ عام طور پر یہ عمل صبح سے دوپہر تک جاری رہتا تھا۔ بہت ہی شاذ و نادر طور پر اس میں کئی دن بھی لگ جاتے تھے (ایسی روانگی کی دو خاص مثالوں کے لیے دیکھیے ابن الفرات، ۹ : ۱۳۱، ۱۳۲ : ۱۳۱، ۱۳۲ : ۱۳۱)۔

مہم سے متعلق فوج تجزیہ (جمع : تجارید) کہلاتی تھی۔ جب سلطان خود میدان جنگ کو جاتا تھا تو ہمیشہ وہی تجزیہ کا سپہ سالار ہوتا تھا۔ بصورت دیگر جنگ میں شرکت کرنے والے امرا میں سے سب سے اونچے درجے کا امیر اس منصب پر فائز ہوتا تھا، یعنی وہ امیر جو اپنے منصب اور عہدے کی بنا پر سرکاری رسوم میں

سلطان کے سب سے نزدیک بیٹھے ۵ اسحماں رکھتا تھا۔ نویں حدی، دجری / بندر دویں مدی عیسوی کے تقریباً وسط تک سپہ سالار ۵ لقب بالعموم مقدم العسکر (یا العسائر) ہونا تھا۔ بہت کم موقعوں پر اسے مقدم الجیس (یا الجیوش) بھی کہتے تھے۔ بعض اوقات اس کا لقب مختصر طور پر صرف مقدم ہوتا تھا۔ جن جنگوں میں بحری سفر ناگزیر ہوتا تھا، ان میں بعض اوقات دو سپہ سالار مقرر کیے جاتے تھے، ایک بحری سپہ سالار، یعنی مقدم العسکر فی البحر اور دوسرا بری سپہ سالار، یعنی مقدم العسکر فی البر (النجوم، ۷ : ۵۴۸)۔ فوج کے ہمراہ رہنے والے مذہبی عمال کے لیے رك به فاضی العسکر۔

فوج کے اجتماع کا مقام : اپنے عہد حکومت کے چند ابتدائی سالوں کو چھوڑ کر مملوک سلاطین جنگ پر جانے والی افواج کو ہمیشہ قاہرہ کے قریب جمع کیا کرتے تھے۔ سلطان الصالح نجم الدین ایوب (۵۶۲۶/۱۲۲۰ء تا ۵۶۴۷/۱۲۴۹ء) نے ۵۶۴۶/۱۲۴۸ء میں زیریں مصر کے شمال مشرقی حصے میں ایک شہر الصالحیہ تعمیر کیا جس کے دو مقصد تھے : باہر سے واپس آنے والی فوجوں کے لیے صحرائے سینا عبور کر لینے کے بعد ایک آرامگاہ کا اور روانہ ہونے والی فوجوں کے لیے شام کی طرف باقاعدہ کوچ شروع کرنے سے پہلے ایک مرکز اجتماع کا کام دے۔ مملوکوں نے برسر اقتدار آنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد اس سے یہ دوسرا کام لینا ترک کر دیا۔ سلطان قطز شاید آخری سلطان تھا جس نے عین جالوت کی جانب کوچ کرتے ہوئے الصالحیہ کو اس کام کے لیے استعمال کیا (السلوک، ۱ : ۳۳۰ س ۳ تا ۶، ۳۷۳ س ۱۵ تا ۱۷، ۳۸۱ س ۸ تا ۲۱، ۳۸۲ س ۱۵ تا ۱۶، ۳۱۱ س ۳ تا ۵، ۴۲۹ س ۱۳ تا ۱۴ : النہج السدیدہ

۲۰ : ۱۸ س ۱۸ : الخطط، ۱ : ۱۳۸ س ۲۲ تا ۲۳، ۲۲۲ س ۸ تا ۱۱)۔ اس کے بعد سے مملوک سلاطین اپنی فوجیں معمولاً قاہرہ کے قریب جمع کرنے لگے تھے۔ شروع میں مقام اجتماع مسجد التبر (جسے ۱ ذر بگار در التبر کر دیا جاتا ہے) کے نزدیک تھا، لیکن ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر سے یہ ریدانیہ (رک بان) کے قریب منتقل ہو گیا (مگر جانے والے حاجیوں کے قافلے کا مقام اجتماع بھی یہی تھا)۔

سلطان الریدانیہ میں : ریدانیہ میں فوجی خیمہ کا مرکزی مقام قدرتی طور پر سلطان کا خیمہ تھا۔ یہ امرا کے خیموں کی قطار کے آخری سرے پر نصب کیا جاتا تھا، جنہیں اس طرح ترتیب دیا جاتا تھا کہ کمتر اہمیت کے امرا کے خیمے پہلے ہوتے تھے اور زیادہ اہم آخر میں (الغلامری : زبدۃ، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷)۔ مملوک مآخذ کی رو سے سلطان کے خیمے، بالخصوص اندرون خیمہ کی حفاظت کے لیے، وحشی انتظامات کیے جاتے تھے جن پر قاہرہ کے قلعے میں عمل کیا جاتا تھا (الصبح، ۴ : ۴۸ س ۲، ۴۹ س ۱۳، ۵۶ س ۱۵ تا ۱۷ : فتوہ الصبح، ص ۲۵۸ س ۱ تا ۴ : الخطط، ص ۲۱۰ س ۳ تا ۳۶ : الخواص، ص ۶۸ س ۱۱ تا ۱۲)۔ سلطان کے جلو میں جو لوگ ہوتے تھے وہ مجموعی طور پر الرکاب الشریف (یا السلطانی) کہلاتے تھے۔

میدان جنگ میں روزانہ نمازیں ادا کرنے کے لیے فوج اپنے ساتھ کوئی مخصوص خیمے وغیرہ نہیں لے جاتی تھی۔ اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ جب فوج میدان جنگ میں ہوتی تھی تو وہ کھلے آسمان کے نیچے نماز ادا کرتی تھی۔ اس سلسلے میں واحد استثنا بیبرس اول کے ہاں ملتا ہے، جس نے ۵۶۶۱ / ۱۲۶۲ - ۱۲۶۳ ع میں خیمے

مسجد (= 'جامع خام') بنانے کا حکم دیا، جسے خیمہ سلطانی کے دائیں پہلو میں نصب کیا جاتا تھا۔ اس مسجد میں محرابیں اور ایک مقصورہ تھا (ابن عبدالظاہر، طبع صادق، ص ۸۹ تا ۹۰، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد Add. ۲۳۳۱، ورق ۷۱ (ب) س ۳ تا ۷)۔ گمان غالب یہ ہے کہ مغول بھی میدان جنگ میں اس قسم کی عبادت گاہ بنایا کرتے تھے، چنانچہ ان کے خیام عبادت (tent-churches) کا ذکر روبروک Rubrouck کے ولیم William (لنڈن ۱۹۰۰ء، ج ۱۹، ۲۱ : ۲۹) نے کیا ہے۔ آلتون اردو کے حکمران اور بیبرس کے حلیف پرکہ خان کے ہاں بھی خیمہ مسجدیں (= مساجد خام) تھیں، جہاں روزانہ نماز پنجگانہ ادا کی جاتی تھی (الیونینی، ۲ : ۳۶۵ س ۶ تا ۷)۔ ابن بطوطہ (۲ : ۳۸۰ = طبع Gibb، ۲ : ۴۸۲) نے بہت بعد کے زمانے میں ان مسجدوں کو آلتون اردو [کے حکمران سلطان محمد اوزبک کی خیمہ گاہ] میں دیکھا تھا۔ بیبرس کے عہد میں مہموں کے دوران سپاہیوں کی پابندی سے نماز ادا کرنے کی عادت کے بارے میں دیکھیے : ابن عبدالظاہر، ورق ۶۳ (ب) س ۱۳ تا ۱۵)۔

الریدانیہ سے دمشق (یا حلب) تک : فوج الریدانیہ سے ہمیشہ علحدہ علحدہ جماعتوں میں روانہ ہوتی تھی اور شام کے دارالحکومت میں بھی اسی طریقے سے داخل ہوتی تھی (أرسالاً، افواجاً، علی دفعات)۔ اس طرح مہماتی فوج پیش قدمی کے وقت دور تک پھیلی ہوئی ہوتی تھی۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ بعض موقعوں پر مصری فوج کا میمنہ (دایان بازو)، میسرہ (بایان بازو) اور قلب (مرکزی حصہ) دمشق میں یکے بعد دیگرے تین دن میں داخل ہوئے (النہج السدید، ۲۰ : ۲۲، ص ۳ تا ۶ : الخواص، ۱ : ۱۲۶۲ - ۱۲۶۳ ع میں خیمے

۳۲ س ۱۰ تا ۱۳) - یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مملوک فوج ہمیشہ اسی ترتیب سے پیش قدمی کرتی تھی جو وہ میدان جنگ میں ملحوظ رکھتی تھی، مزید شہادت کی ضرورت ہو گی۔

پیش قدمی کرنے والی فوج جو بہت ہی عام حفاظتی تدابیر اختیار کرتی تھی ان میں سے ایک تدبیر یہ تھی کہ مختلف سمتوں میں مخبر (= کَشَافَة، scouts) روانہ کر دیے جاتے تھے۔

فوجی مہم کے ہمراہ ایک بہت بڑا اونٹوں کا قافلہ ہوتا تھا جو اس کا ساز و سامان (ثقل؛ جمع : اثقال) اٹھا کر چلتے تھے۔ مہم میں شرکت کرنے والے ہر مملوک کو کم از کم ایک اونٹ ملتا تھا۔ بعض اوقات ہر مملوک کو دو اونٹ ملتے تھے، بحالیکہ حلقہ (رک باں) کے غیر مملوک سپاہیوں میں سے ہر دو آدمیوں کو تین اونٹ دیے جاتے تھے (دیکھیے D. Ayalon، در JESHO، ج ۱ (۱۹۵۸ء)، ۲۷۰ تا ۲۷۱) - ۵۷۶ / ۱۳۹۱ء میں جب سلطان برقوق نے امیر تیمور کے خلاف لشکر کشی کا ارادہ کیا تو اس نے اپنے مالیک کوسات ہزار اونٹ اور پانچ ہزار گھوڑے دیے (ابن الفرات، ص ۳۸۰ س ۱۳ تا ۱۶؛ النجوم، ۵ : ۵۶۲ س ۶ تا ۸)۔ بڑی بڑی تجریدات میں محض ہلکا پھلکا اسلحہ اٹھانے کے لیے ہی آٹھ سو سے ایک ہزار اونٹ درکار ہوتے تھے (ابن الفرات، ص ۳۷۱ س ۸ تا ۱۱؛ ابن قاضی شہبہ، ورق ۹۹ (الف)، س ۶ تا ۷)۔ باربرداری کے لیے خچر شاذ و نادر ہی استعمال ہوتے تھے۔ سلطان کی فوج نے حلب کے نواح میں انہیں ۵۶۹۱ / ۱۲۹۲ء میں اس لیے استعمال کیا کہ بیشتر اونٹ ایک وبا میں مر گئے تھے (یبرس المنصوری، ورق ۱۷۷ (الف) س ۶ تا ۹)۔ یہیے والی گاڑیاں (عجلات) زیادہ تر آلات حصار

اگرچہ پیش قدمی کرتی ہوئی فوج کے ساتھ ہمیشہ بہت سے طبیب، جراح، اور دواساز اور ادویہ کے ذخائر موجود رہتے تھے (دیکھیے مثلاً صبح، ۴ : ۳۹ س ۴ تا ۷)، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوچ کے دوران میں لاحق ہو جانے والی بیماریوں کے باعث فوج کی تعداد کم ہو جاتی تھی۔ یہ عام وباؤں سے بالکل الگ مرض تھا جس سے مملوک اور بالخصوص ان کے نو عمر افراد ہمیشہ بڑی تعداد میں ہلاک ہو جایا کرتے تھے (دیکھیے D. Ayalon، در JRAS ۱۹۴۶ء، ص ۶۲ تا ۷۳)۔ مآخذ سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بیماریوں کا علاج کس طرح اور کہاں ہوتا تھا۔ کمزور اور پیچھے رہ جانے والے افراد کو اکثر مصر واپس بھیج دیا جاتا تھا۔

مملوک مآخذ میں ہمیں پیش قدمی کے بڑے راستے پر فوج کی منازل سے متعلق بہت سی اور قابل اعتماد معلومات ملتی ہیں، جن کی ترتیب یوں تھی : قاہرہ - غزہ - دمشق - حماة - حمص - حلب (اس راستے کے مقامات کی مفصل فہرست کے لیے دیکھیے Egypt and Syria under the : W. Popper، Circassian Sultans، ص ۴۷ تا ۴۹)۔ بہر حال یہ معلومات پورے مملوک عہد پر حاوی نہیں کیونکہ مآخذ اس جدول کا ذکر صرف اس موقع پر کرتے ہیں جب فوجی مہم کی قیادت خود سلطان کر رہا ہو۔ جو علاقے قاہرہ - حلب کی شاہراہ سے باہر واقع ہیں، یعنی ڈیلٹا کا علاقہ، وسطی اور بالائی مصر اور الحجاز، ان کے بارے میں معلومات بہت کمیاب ہیں۔

قاہرہ سے حلب تک پیش قدمی کرنے میں تیس سے چالیس دن صرف ہوتے تھے، قاہرہ سے دمشق تک بیس سے پچیس دن، قاہرہ سے غزہ تک دس سے ناہ دن، غزہ سے بیسان تک پانچ سے چھ

دن، یسان سے دمشق تک تین سے چار دن، دمشق سے حمص تک دو سے تین دن اور حماہ سے حلب تک دو سے تین دن۔ ان اعداد میں بعض اوقات درمیانی قیام گاہوں میں ایامِ استراحت بھی شامل کر لیے جاتے ہیں اور بعض اوقات نہیں کیے جاتے۔ بڑی قیام گاہوں میں استراحت کی اوسط مدت حسب ذیل ہوتی تھی : غزہ میں تین سے پانچ دن؛ یسان میں دو سے تین دن؛ دمشق میں پانچ سے سات دن؛ حماہ میں دو سے تین دن، حمص میں استراحت کی اور اسی طرح حمص اور حماہ کے درمیان کی مسافت کی مدت کی تعیین نہیں ہو سکتی۔

مملوکوں کی فوجی مہم کا ایک بنیادی پہلو یہ تھا کہ کم از کم ان کے بیشتر عہد میں، سپاہیوں اور افسروں میں عملاً کوئی تناسب معین نہ تھا۔ یہ درست ہے کہ قاعدے کی رو سے ہر ہزاری افسر کو اپنے زیر قیادت ایک ہزار ”حلقہ“ سپاہیوں کے علاوہ چالیس آدمیوں کے امرا اور دس آدمیوں کے امرا کی ایک غیر معین تعداد رکھنا پڑتی تھی، بحالیکہ دورانِ مہم میں مقدم حلقہ کو چالیس حلقہ سپاہیوں کی قیادت کرنا پڑتی تھی (دیکھیے D. Ayalon، در BSOAS، ج ۱۰ (۱۹۵۳ء)، ص ۴۰ تا ۴۱)۔ یہ واضح نہیں کہ شروع مملوک عہد میں جبکہ ”حلقہ“ فوج ہنوز طاقتور اور بڑی تعداد میں ہوتی تھی، اس کی کہاں تک پابندی کی جاتی تھی۔ بہر کیف ان کے بیشتر دور حکومت میں ”حلقہ“ فوج کی تعداد برابر کم ہوتی گئی اور چرکسی مملوکوں کے زمانے میں تو اس فوج کا جنگ کے لیے جانا تقریباً بالکل بند ہو گیا۔ اگر حلقہ سپاہی جنگ کے لیے جاتے بھی تھے تو ان کی تعداد کبھی چند سو سے زائد نہ ہوتی تھی بلکہ مقدم حلقہ کا نام بھی، جو بحری مملوکوں کے عہد میں عام طور پر ملتا تھا، کسی خاص فوج کی تعداد کی بجائے سب اطلاب کی مجموعی

مملوکوں کے دور میں بالکل غائب ہو جاتا ہے (دیکھیے BSOAS، ۱۰ : ۴۳۸، بعد، نیز رک بہ حلقہ)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جنگ میں معمولی سپاہیوں اور ان کے افسروں کا وہ تناسب جس کا اوپر ذکر ہوا، محض کاغذی ہوا کرتا تھا۔ جہاں تک (الممالیک السلطانیہ) (دیکھیے BSOAS، ۱۰ : ۲۰۴، بعد) کا تعلق ہے، جو فوج میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے تھے اور جنگ میں زیادہ تر حصہ انہیں کا ہوتا تھا، ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ لڑائی کے زمانے میں ان کے سپاہیوں اور افسروں کا تناسب کیا ہوتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ۵۷۱۰ / ۱۳۱۵ء میں مالگیزی متعین کرنے کے لیے اراضی کی جو پیمائش کی گئی تھی (الروک الناصری) اس میں شاہی مملوکوں کی تعداد دو ہزار اور ان کے مقدمین (مقدمو الممالیک السلطانیہ) کی تعداد چالیس تھی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ اس سال سے پہلے یا بعد بھی یہی نسبت موجود تھی، اور اگر تھی تو آیا اس نسبت کو کبھی میدانِ جنگ میں اختیار بھی کیا گیا تھا۔

ہماری موجودہ معلومات کی رو سے جنگ میں حصہ لینے والی صرف ایک جمعیت کا حال پوری صحت سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ جمعیت، جسے طلب (جمع : اطلاب) کہتے تھے اور جس کا ذکر ماخذ میں بکثرت آتا ہے، بہت ہی غیر مربوط نوعیت کی تھی اور ان سپاہیوں کی تعداد جو اس میں شامل ہوتے تھے بہت مختلف ہو سکتی تھی۔ ہر وہ جمعیت (یا دستہ فوج) جو ایک امیر کے تحت جنگ کرنے جاتی تھی ایک طلب کہلاتی تھی۔ اس کے ساتھ ہی کسی مہم میں حصہ لینے والے الممالیک السلطانیہ صرف ایک طلب تشکیل کرتے تھے۔

تعداد سے کہیں زیادہ ہو (مزید جزئیات کے لیے رک بہ طلب)۔

اخفا اور فوجی چالیں: مملوک اپنی مہم کی تیاریوں کو چھپانے یا پوشیدہ رکھنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کرتے تھے۔ جنگ کا علم بلند کرنا، فوجوں کا اجتماع اور ان کا معائنہ اور تنخواہیں تقسیم کرنے کی رسم۔ یہ سب باتیں، جو مہم میں حصہ لینے والی فوج کی روانگی سے بہت پہلے عمل میں آتی تھیں، دشمن کو ہونے والے حملے کی خبر دینے کے لیے بہت کافی تھیں۔ چونکہ مملوک اپنی فوجوں یا ساز و سامان کو شام لے جانے کے لیے بحری راستہ شاذونادر ہی استعمال کرتے تھے، لہذا انہیں قاہرہ سے غزہ تک محض ایک ہی راستے پر اکتفا کرنا پڑتا تھا اور یہ ایسی حقیقت تھی جو دشمن کے لیے ان کی نقل و حرکت کی سراغ رسانی کا کام بہت سہل بنا دیتی تھی۔ شام میں صورت حال اگرچہ کسی قدر بہتر تھی، تاہم بنیادی طور پر مختلف نہ تھی؛ چنانچہ اگرچہ غزہ سے دمشق تک دو راستے جاتے تھے (ایک ساحل کے ساتھ ساتھ آگے چل کر دائیں ہاتھ کو مڑ کر ايسدراثلون Esdraelan کی وادی میں سے گزر کر یسارن کو، اور دوسرا شرق اردن میں لرب سے گزر کر)، تاہم زیادہ تر پہلا راستہ ہی استعمال ہوتا تھا، اس لیے کہ یہ دوسرے سے انہیں زیادہ اچھا تھا۔ علاوہ ازیں اس کی روانگی سے بہت پہلے فوج کے راستے کے ساتھ ساتھ سامان رسد کی فراہمی کی جو تیاریاں بلا کسی قسم کے اخفا کے کی جاتی تھیں، ان سے دشمن کو پوری صحت کے ساتھ پتا چل جاتا تھا کہ کس سمت سے حملے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ بایں ہمہ دشمن کو دھوکا دینے کی بعض مثالیں مل سکتی ہیں۔ ایک مرتبہ جب پیرس اول سواروں کے ایک دستے کی قیادت کرتے

ہوئے روانہ ہوا تو اس نے اپنے آدمیوں کو خوراک یا چارہ خریدنے سے منع کر دیا تا کہ یہ معلوم نہ ہوسکے کہ وہ کون لوگ ہیں (السلوک، ۱: ۵۹۸)۔ مملوک سلاطین میں سلطان ططر (۵۸۲/۱۴۲۱ء) کو اس قسم کی چالوں میں سب سے زیادہ مہارت حاصل تھی۔ جب وہ شام میں اپنے امرا کے خلاف روانہ ہوا تو اس نے علم جنگ (جالیش) کو بلند نہیں کیا (النجوم، ۶: ۴۹۰ تا ۴۹۸)۔ اس نے مصر اور شام کے درمیان تمام مواصلات کو بھی منقطع کر دیا۔ ان کاموں کی، جنہیں تعمیۃ الاخبار (= خبروں کا پوشیدہ کرنا) کہتے ہیں، مؤرخین تعریف کرتے ہیں (النجوم، ۶: ۴۹۴ تا ۴۹۵؛ ابن الفرات، ۹: ۷۲، ۷۳ تا ۷۴؛ النجوم (قاہرہ)، ۸: ۱۵۲ تا ۱۵۳)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس معاملے میں ططر ابتدائی مملوک سلاطین کی پیروی کرتا تھا (النجوم، ۶: ۴۹۴ تا ۴۹۶)۔ فوج کی نقل و حرکت کو پوشیدہ رکھنے کی غرض سے ملک کے مختلف حصوں کے درمیان مواصلات کا سلسلہ منقطع کر دینے کی اور مثالیں بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ مملوک سلاطین کی بعض اور چالیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ سلطان برسبای نے (ایک دفعہ) قرہ یولوق کو یہ یقین دلانے کے لیے کہ وہ اس پر حملے کا ارادہ کر رہا ہے نفقۃ السفر تقسیم کر دیا تھا، لیکن اس خوف سے کہ وہ اپنا رویہ واپس نہ لے سکے گا اس نے نفقہ صرف امرا میں تقسیم کیا اور مملوک السلطانیہ کو نہیں دیا (النجوم، ۶: ۶۸۵ تا ۶۸۷)۔ سلطان المؤید شیخ نے امیر نو روز الحافظی کے مقابلے میں متعدد حیلوں سے کام لیا (النجوم، ۶: ۳۳۶ تا ۳۳۷)، مثلاً یہ کہ اس نے اپنی خیمہ گاہ کو خالی کر کے وہاں کئی جگہ آگ جلوہ دی اور اس طرح نو روز کو یہ یقین دلایا کہ اس کا حریف مع اپنی فوج کے ابھی وہیں

موجود ہے (وہی کتاب، ص ۴۷ س ۶ تا ۷)۔ مغول کے خلاف اپنی جنگوں میں مملوک فوج کے سپاہی بعض دفعہ سراقوج ٹوپیاں پہن لیتے تھے تا کہ دشمن کو اپنی اصلیت کے بارے میں گمراہ کر دیں، کیونکہ مغول خیمہ گاہ کے ارمن سپاہی بھی اپنے آپ کو مغول ظاہر کرنے کے لیے اسی طرح کی ٹوپیاں پہنا کرتے تھے (الملوک، ۱ : ۵۱۱ س ۱۰ تا ۱۱، ۷۸۳ س ۱۳ تا ۱۵؛ کتاب مذکور، مترجمہ Quatremère، ۱ : ۲۳۵؛ ابن عبدالظاہر، ورق ۷۸ (ب) س ۲ تا ۳، ۸۰ ب؛ Dozy : Supplément، بذیل مادہ؛ L. A. Mayer : Mamluk Costume، بمدد اشارید، بذیل مادہ سراقوج)۔

نظم و ضبط : بحری مالیک کے عہد کے برعکس چرکسی عہد میں مملوکوں کا فوجی نظم و ضبط بہت خراب ہو گیا تھا اور مملوک دور کے آخری عشروں میں زوال کی انتہا کو پہنچ گیا (زمانہ امن میں مملوک نظم و ضبط کے لیے دیکھیے BSOAS، ۱۵ : ۲۱۱ تا ۲۱۳)۔

بحری دور میں جنگ کے دوران میں بغاوت یا سرکشی کی بہت کم مثالیں ملتی ہیں اور جب کبھی کوئی بغاوت رونما ہوئی اسے سختی سے کچل دیا گیا (دیکھیے مثلاً الملوک، ۱ : ۵۴۴ س ۱۳ تا ۱۵؛ ابن کثیر، ۱۴ : ۲)۔ چرکسی عہد میں صورت حال بالکل مختلف رہی۔ اس زمانے میں مالیک السلطانیہ ہی کو ایک فوجی جماعت کہا جا سکتا تھا، لیکن وہ بھی کسی مہم میں شرکت سے پیش از پیش گریز کرنے لگے، حتیٰ کہ سزائے موت (زیادہ تر گلا گھونٹنے کے ذریعے، شنیق) کی دھمکیوں کی بھی مطلق پروا نہیں کی جاتی تھی۔ بعض اوقات تو ضرورت کے وقت کسی مہم کی پوری فوج، افسروں کے سوا، بار بار بلانے کے باوجود حاضر نہ ہوتی تھی؛ تاہم مکمل نافرمانی کی ایسی مثالیں وقتاً فوقتاً ان چھوٹی چھوٹی مہموں کے

سلسلے میں واقع ہوتی رہیں جنہیں بالائی یا زیریں مصر، الحجاز، وغیرہ کی طرف بھیجا جاتا تھا (النجوم، ۵ : ۲۸ و ۷۹ : ۷۵ س ۹ تا ۱۳، ۷۵۵ س ۲ تا ۵؛ حوادث، ص ۶ س ۱۴، ۷ س ۲۱، ۵۵۳ س ۱۴ تا ۱۹)۔ بعض اوقات مہم کے ارکان، مقام اجتماع میں جمع ہونے کے بعد، کوچ کا حکم ملے بغیر ہی میدان جنگ کی طرف روانہ ہو جاتے تھے (النجوم، ۶ : ۲۵۹ س ۱ تا ۱۹ و ۷۹ : ۲۴۶، ۷۹ س ۸ تا ۹)۔ جب کوئی مہم حقیقی عزم کے ساتھ بغیر کسی دباؤ کے جنگ کے لیے جاتی تھی تو مؤرخ اسے ایک بڑی بات (شئی عظیمہ الی الغایۃ) سمجھتے تھے (النجوم، ۴ : ۴۰۸ س ۱ تا ۳)۔ جنگ کے لیے حقیقی گرم جوشی کی ایک یگانہ مثال ”جس سے چرکسی عہد کی تمام مملوک فوج متاثر ہو گئی“ وہ مہم تھی جو قبرص کے خلاف ۸۲۸۹ء/ ۱۴۲۶ء میں بھیجی گئی تھی (النجوم، ۶ : ۶۶۰)۔

سرکشی کی ایک اور شکل یہ تھی کہ مہماتی فوج کے بڑے بڑے حصے، بلکہ پوری کی پوری فوج میدان جنگ سے، یا قاہرہ کے راستے میں کسی منزل سے، سلطان کی اجازت کے بغیر واپس آ جائے۔ سلطان قایت بای کے عہد میں جب مملوکوں اور ترکمان سردار شاہ سوار اور اس کے عثمانی حلیفوں کے ساتھ مملوکوں کی جنگوں کا ایک طویل سلسلہ چھڑ گیا تو اس قسم کے مظاہرے بہت عام ہو گئے، تاہم اس کی ابتدائی علامات اس سے بہت زمانہ پہلے ظاہر ہونے لگی تھیں (ابن خلدون، ۵ : ۴۸۳ س ۱۳ تا ۱۵)۔ طویل اور سخت جنگ چھڑ جانے کی صورت میں احکام کی خلاف ورزی کر کے قاہرہ واپس آ جانے والے سپاہیوں کی تعداد اس وقت بالخصوص بہت بڑھ جاتی تھی۔ خوراک اور چارے کی کمی اور قیمتوں میں اضافے کے باعث ان میں سے اکثر اپنے گھوڑے، ہتیار اور فوجی وردیاں

تک فروخت کر کے گھر واپس آجائے پر مجبور ہو جاتے تھے (مملوکوں کی فوجی وردیوں کے لیے دیکھیے *Mamluk Costume : L.A. Mayer*، ص ۱۹ تا ۲۰)۔ سلطان کے غیظ و غضب کا ان پر کوئی اثر نہ ہوتا تھا، چنانچہ وہ ”خاموش رہنے کے سوا اور کچھ نہ کر سکتا تھا“۔ یہ بھگورے عموماً خفیہ طریقے پر آتے تھے اور سلطان کا غصہ ٹھنڈا پڑ جانے تک روپوش رہتے تھے، لیکن ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ قاہرہ میں کھلے بندوں داخل ہو جاتے اور تنخواہ میں اضافے کا مطالبہ کرتے۔ سلطان انہیں اس میدان جنگ کی طرف واپس بھیجنے میں، جہاں سے وہ بھاگ کر آتے تھے، کبھی کامیاب نہ ہوتا تھا (النجوم، ۷ : ۳۸۷ تا ۵ تا ۳۸۸، ص ۸ : حوادث، ص ۶۰۲ تا ۶۰۳، س ۱۳، ۶۷۲ تا ۶۷۳ : بدائع، ۳ : ۸۸، س ۱۲ تا ۱۳، ۸۹ س ۲ تا ۳، ۲۲۷ س ۲۲، ۲۲۸ س ۲، ۲۲۹ س ۱۳ تا ۲۲، ۲۵۳ س ۲۲ تا ۲۳، ۲۵۵ س ۱۲ تا ۱۳، ۲۶۹ س ۱۱ تا ۱۶ و ۱۱۶ : ۱۱۷، ۸ تا ۲۲، ۳۳۷ س ۳ تا ۶ و ۵ : ۶۸ س ۱۲ تا ۱۳)۔ قبرص پر مملوکوں کا قبضہ برقرار نہ رہنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جس حفاظتی فوج کو وہاں متعین کیا جاتا تھا وہ سلطان کے احکام کی صریح خلاف ورزی کرتے ہوئے اکثر قاہرہ واپس چلی آتی تھی اور سلطان کی طرف سے اسے واپس بھیجنے کی کوششیں عموماً بالکل ناکام رہتی تھیں (النجوم، ۷ : ۷۲۳ تا ۶ تا ۸ : حوادث، ص ۳۵ تا ۳۷، ۳۳۸ س ۵ تا ۱۹، ۳۵۳ س ۵)۔ کسی مہم سے قانونی خلاصی ”دستور“ کہلاتی تھی۔ یہ اصطلاح ایوبی عہد میں بہت عام تھی، لیکن مملوک دور میں رفتہ رفتہ معدوم ہو گئی۔ میدان جنگ میں فوج کی ترتیب : فوج کو جنگ کے لیے جس طرح مرتب کیا جاتا تھا،

اسے اصطلاحاً ترتیب یا تعبیه (النجوم، ۶ : ۳۳۳ س ۳، ۳۹۳ : حوادث، ص ۶۷۶) یا مصافقة، یعنی صف بندی (النجوم، ۷ : ۶۷۷) یا صف (النجوم، ۶ : ۳۹۳) کہتے تھے اور خود جنگ مصاف [رك باں] کہلاتی تھی (*Beiträge : Zetterstéen*، ص ۱۱۳ س ۲۳ : النجوم، ۶ : ۱۰ : ۸ : ابن الفرات، ۷ : ۱۷۰ س ۹، ۱۷۲ س ۲۲)۔ مملوکوں کی تقریباً سب اہم میدانی لڑائیوں میں ان کی اور دشمن کی فوج ایک دوسری کے مقابل ہوتے وقت تین بڑے حصوں میں منقسم ہوتی تھی : قلب، میمنہ اور میسرہ۔ ان تینوں میں سب سے زیادہ مضبوط ہمیشہ قلب ہوتا تھا، کیونکہ اس میں وہ منتخب ترین سپاہی ہوتے تھے جو السناجق یا الاعلام السلطانیہ (= شاہی جھنڈوں) کے نیچے لڑتے تھے اور جن کی قیادت خود سلطان کرتا تھا۔ شاہی جھنڈوں سے یہ پتا چل جاتا تھا کہ سلطان اس وقت کس مقام پر موجود ہے، جس سے ہنگامی حالت میں اس کی اپنی جان کو خطرہ لاحق ہو جاتا تھا۔ جب ایوبی سلطان الناصر یوسف بحری مملوکوں سے لڑ رہا تھا، تو وہ جھنڈوں کے نیچے سے بچ کر نکل گیا اور اس طرح قید ہونے سے محفوظ رہا (الملوک، ۱ : ۳۷۵ س ۵ تا ۸)۔ مغول کے خلاف جنگ میں سلطان قلاؤن نے حکم دیا کہ شاہی جھنڈوں کو لپیٹ لیا جائے تاکہ دشمن اسے شناخت نہ کر سکے (النہج السدید، ۱۴ : ۳۹۲ س ۱ تا ۳)۔ ایک اور جنگ میں شاہی پرچموں کو پیچھے ہٹا دیا گیا بحالیکہ سلطان اپنی جگہ پر قائم رہا (منہل، ۱ : ۱۵۴ (ب) س ۲۲)۔ شاہی پرچموں کے لیے دیکھیے نیز ابن خلدون : مقدمہ (طبع *Quatremère*، ۲ : ۲۶ و مترجمہ *Rosenthal*، ۲ : ۵۲)۔

دونوں بازوؤں کے قریب ہی امدادی فوجوں

کو متعین کیا جاتا تھا (بدوی سواروں کو ایک

بازو کے نزدیک اور ترکمان سواروں کو دوسرے کے قریب)۔ بعض اوقات مذکورہ بالا جنگی ترتیب کے آگے پیدل فوج (مُشاة، رَجَالَة) کو رکھ دیا جاتا تھا (ابن ابیاس، ۴: ۴۴۸ و ۵: ۸)۔ بظاہر پیدل فوج کا استعمال متاخر مملوک عہد میں زیادہ ہونے لگا تھا (دیکھیے ابن طولون، طبع R. Hartmann؛ الانصاری: حوادث الزمان، مخطوطہ کتاب خانہ جامعہ کیمبرج، عدد Dd ۱۱، ورق ۲)۔ ممکن ہے کہ یہ آتشیں اسلحہ کے روز افزوں استعمال کا نتیجہ ہو۔ میدان جنگ میں لائی جانے والی پیدل سپاہ زیادہ تر جبل نابلس اور شام کے دوسرے علاقوں کے کسانوں اور نیم خانہ بدوشوں میں سے بھرتی کی جاتی تھی (Beiträge: Zetterstéen، ص ۸۱؛ النجوم (قاہرہ)، ۷: ۳۰۳ س ۱۷؛ السلوک، ۱: ۳۸۸ س ۵ تا ۶ و ۲: ۹۳ س ۷؛ ابن الفرات، ۷: ۴۱، ۱۶۹ س ۱۵؛ حوادث، ص ۷۰۱ س ۷ تا ۸؛ بدائع، ۳: ۵۱ س ۵ تا ۷ و ۴: ۴۰۸ تا ۴۰۹، ۴۴۸ س ۱۲ تا ۱۸، ۴۵۱ س ۱۷ تا ۱۸ و ۵: ۸ س ۲ تا ۳، ۶۳ س ۲ تا ۳)۔

بعض اوقات لڑائی کی ترتیب میں اس کی ساری تفصیلات کا خیال رکھا جاتا تھا؛ چنانچہ برقوق کے خلاف اپنی جنگ میں امیر منتاش نے اپنی فوج کو یوں مرتب کیا تھا: قلب، میمنہ، میسرہ اور دو زائد بازو (جناحان)؛ علاوہ ازیں اس نے میمنہ اور میسرہ دونوں کے پیچھے ایک محفوظ دستہ یا عقبی دستہ (ردیف) بھی متعین کیا۔ اس کے برعکس برقوق اس ترتیب کو عملی جامہ نہ پہنا سکا کیونکہ اس کی فوج کم تھی (النجوم، ص ۴۹۳، س ۱۰ تا ۱۳)۔ ۵۸۰۲/۱۴۰۰ء میں سلطان قرچ کی فوج کو، جس میں پانچ ہزار سوار اور چھ ہزار پیدل سپاہی تھے، رملہ اور غزہ کے درمیان امیر تنم کے خلاف جنگ میں حسب ذیل طریقے پر

مرتب کیا گیا تھا: میمنہ (دایاں بازو)، میسرہ (بایاں بازو) اور "قلب فی قلب فی قلب" (= قلب در قلب در قلب)۔ ان حصوں میں سے ہر ایک کا اپنا عقبی دستہ (ردیف) تھا (النجوم، ۶: ۳۵ س ۱۰ تا ۱۳)۔ ۵۸۲۰/۱۴۱۷ء میں المؤید شیخ نے، جسے ایک بڑا فوجی مصلح اور میدان جنگ میں فوجوں کو ترتیب دینے کے فن میں بڑا ماہر (وَكَانَ إِمَامًا فِي . . . مَعْرِفَةِ تَعْيِيَةِ الْعَسَاكِرِ) بتایا جاتا ہے، اپنی فوج کو تل السلطان (نزد حلب) میں جنگ کے لیے مرتب کیا۔ اس نے امرا کے دستوں (اطلاب) کی ترتیب کا کام کسی اور پر چھوڑنے کے بجائے خود اپنے ہاتھ میں لینے کا فیصلہ کیا۔ اس سلسلے میں اس نے اس ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا جس میں سرکاری مراسم کے دوران میں امرا سلطان کے حضور میں بیٹھا کرتے تھے، بلکہ انہیں ان کے عہدوں یا فریضوں کے مطابق (بحسب وظیفۃ) مرتب کیا (النجوم، ۶: ۳۶۳ س ۶ تا ۱۲)؛ نیز دیکھیے منہل، ۳: ۱۶۸ (الف) س ۲ تا ۳؛ بدائع، ۲: ۸ س ۲۳ تا ۲۵؛ JAOS (۱۹۴۹ء)، ص ۱۴۲؛ BSOAS، ۱۵: ۴۵۴ تا ۴۵۵)۔ اس کا بظاہر یہ مطلب ہے کہ اس زمانے میں میدان جنگ میں امراے اطلاب کی ترتیب معمولاً بالکل اسی ترتیب کی نقل ہوتی تھی جس میں وہ سرکاری تقریبوں میں بیٹھتے تھے۔ ۵۸۴۲/۱۴۳۸ء میں امیر آق بغا التمرازی نے امیر قورقماش کے خلاف سلطان چقق کی فوج کو حسب ذیل طریقے سے مرتب کیا: میمنہ، میسرہ، قلب، جناحان۔ اس جنگی ترتیب کو التعبئة المَجْنَح کہا جاتا تھا (النجوم، ۷: ۴۶ س ۶ تا ۸)۔ قلب کے آگے متعین ہونے والا ہراول دستہ جیش القلب کہلاتا تھا (ابو الفداء، ۴: ۱۵ س ۶)۔ کبھی کبھی بظاہر خود قلب کو بھی کئی حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، جن

میں ”جناحان“ بھی شامل ہوتے تھے، جس کا ثبوت ”جناح القلب الايسر“ کی اصطلاح سے ملتا ہے (النجوم، ۷: ۳۰۳ س ۱۳ تا ۱۴)۔

میسرہ اور قلب کے اندر مختلف مصری امیروں اور شامی حاکموں کی فوجیں کن کن جگہوں پر رکھی جاتی تھیں، اس کے بارے میں مآخذ سے بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ حماة کے صوبے کی فوج کے بارے میں بالصراحت بتایا گیا ہے کہ اسے سلطان صلاح الدین کے زمانے سے معمولاً میسرہ کے پہلو میں رکھا جاتا تھا (السلوک، ۱: ۲۰۱ س ۳ تا ۶: ابوالفداء، ۴: ۲۴ س ۲۸ تا ۲۹)۔

عملی جنگ: مملو دوں اور ان کے حریفوں کے درمیان جو جنگیں لڑی گئیں ان میں یہ چیز بار بار دیکھنے میں آتی تھی کہ بازوؤں کو بالعموم پہلے اور بعض اوقات لڑائی کے شروع ہوتے ہی شکست ہو جاتی تھی، بحالیکہ قلب بہت دیر تک مقابلے میں ڈٹا رہتا تھا۔ لڑائی چھڑنے کے لچہ ہی دیر بعد فوج کی ساری پر تکلف ترتیب درہم برہم ہو جاتی تھی۔ چونکہ مد مقابل فوجوں میں کسی کا ایک بازو دشمن کے زور دار حملے کی تاب نہ لا کر جلدی پراکندہ ہو جاتا تھا اور اس کے سپاہی بھاگ کھڑے ہونے لگتے، جس پر اس کا مقابل فتح مند بازو سوری رفتار سے اس کا تعاقب شروع کر دیتا تھا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ بالآخر شکست کھا جانے والی فوج بھی اثر دشمن کے ایک بازو کو لڑائی کے ابتدائی مراحل ہی میں ہزیمت دینے اور اس کا تعاقب کرنے میں کامیاب ہو جاتی تھی۔ تعاقب کرنے والا اور جس کا تعاقب دیا جا رہا ہو دونوں بازو جنگ کے اصل میدان سے بہت آگے نکل جاتے تھے اور اس طرح لڑائی کی رفتار سے بالکل بے خبر رہتے تھے؛ چنانچہ اس قسم کا واقعہ ۵۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء میں فرنگیوں کے خلاف غزہ کی جنگ میں (مطبوعہ ص ۱۰۰)

۴۹۴ س ۸ تا ۱۶) ۵۶۴۸ھ / ۱۲۵۱ء میں ایک کے خلاف الناصر یوسف کی جنگ میں (مکین، ص ۵۳ تا ۵۵: السلوک، ۱: ۳۲۴ تا ۳۲۷: النجوم (قاہرہ)، ۷: ۶ س ۱۶، ۷ س ۲) عین جالوت کی لڑائی میں اور ۵۹۲ھ / ۱۳۹۰ء میں الشَّخْب کے مقام پر برقوں کی اپنے حریفوں کے خلاف جنگ میں پیش آیا (ابن الفرات، ۹: ۱۸۵ تا ۱۸۷: ابن قاضی شہبہ، ورق ۵۹ (ب) س ۲۰ تا ۲: المنہل، ورق ۴۷ (ب) س ۵ تا ۸)۔ ایک سے زائد مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ تعاقب کرنے والا بازو جب میدان جنگ میں واپس آیا تو اسے پتا چلا کہ وہ جس فوج کا حصہ تھا اسے مکمل ہزیمت ہو چکی ہے۔

مملوؤں نے جو بڑی میدانی لڑائیاں لڑیں وہ عموماً مختصر ہوتی تھیں اور شاذ و نادر ہی ایک روز سے زیادہ چلتی تھیں۔ ان کی طویل ترین جنگوں میں سے ایک امیر تیمور کے خلاف تھی، لیکن اس میں، ایک میدانی جنگ اور شہر دمشق کا محاصرہ جمع ہو گئے تھے، اور قرون وسطیٰ میں محاصرے بالعموم بہت طول پکڑ جاتے تھے۔ ان بہت ہی کم صورتوں میں جب لڑائی دوسرے دن تک جاری رہتی تھی، درمیانی رات کے دوران میں جنگ بند رہتی تھی۔ مملوک کسی بیرونی دشمن کے خلاف کبھی رات کی جنگ نہیں لڑتے تھے۔

جیسا کہ ہمیں بخوبی علم ہے ترک اور مغول قبائل میدان جنگ میں یہ قدیم چال اکثر چلا کرتے تھے کہ دشمن کو گھیر لیا جائے اور پھر حلقے کو تنگ کر کے اس کا استیصال کر دیا جائے۔ غنیم کے گرد حلقہ بنانے کا ذکر فروسیہ [رك باں] کی ان تربیتی کتابوں میں بکثرت آتا ہے جو مملوک عہد میں تصنیف ہوئیں، لیکن عملی فوجی مشقوں میں شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔ یہی چالیں شکار میں بھی بہت عام تھیں (حرب حلقہ صید)، خصوصاً مملوک

گیاہستانوں (Steppes) کے بدویوں کے لیے شکار حقیقی جنگ کی تربیت حاصل کرنے کا ایک بڑا ذریعہ تھا۔ متأخر سلاطین کے مقابلے میں بیبرس اول کے عہد میں ”حلقۃ صید“ کا ذکر بہت زیادہ آتا ہے۔ اس سے شاید یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مرور زمانہ سے مملوکوں کے ہاں جنگ کی بدوی روایات انحطاط پذیر ہو گئی تھیں (مملوکوں کی فوجی تربیت کے لیے دیکھیے Notes on the Furusiyya exercises and Games in the Mamluk Sultanate، در Scripta Hierosolymitana، ۹: ۳۱ تا ۶۲، A Muslim Manual of War: T. Scanlon، قاہرہ ۱۹۶۱ء)۔

مملوک جنگوں میں جو طریقے استعمال ہوتے تھے ان میں سے مندرجہ ذیل دو قابل ذکر ہیں : (الف) جنگ ابلستین Abulustayn (۵۶۷ھ / اکتوبر ۱۲۷۷ء) میں مغول اپنے گھوڑوں سے نیچے اتر آئے اور لڑتے لڑتے مارے گئے (نہج، ۱۳: ۴۲۴ س ۵ تا ۶: ابن کثیر، ۱۳: ۲۷۱ تا ۲۷۲، النجوم، ۷: ۱۶۸)۔ اس قسم کی جنگ مغول کے ہاں بظاہر خاصی عام تھی۔ (خوارزم شاہ کے خلاف جنگوں میں اس طریقے کے استعمال کے لیے دیکھیے سبط ابن الجوزی، ص ۴۴۳ س ۱۸، ۴۴۴ س ۷)۔ بظاہر مملوک یہ طریقہ کام میں نہیں لاتے تھے، تاہم ابتدائی مسلم مآخذ میں اس طریق کار کا اکثر ذکر آتا ہے اس طرح کہ اسے سنگین یا مایوس کن حالات میں اختیار کیا جاتا تھا (دیکھیے مثلاً الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۸۸: [ابن سعد]: طبقات، ۱/۲: ۹۳ س ۱۴ تا ۱۹: الطبری، ۱: ۱۶۱۴ س ۸، بعد و ۳: ۸۵۳ س ۲۱، ۸۵۴ س ۱۱: ابن خلدون: العبر، ۳: ۳۳۸)۔

(ب) مملوکوں کے فوجی رسائل کے مصنفین

بیان کرتے ہیں کہ دشمن کو خوفزدہ کرنے کا

دور کے ابتدائی عشروں میں (السلوک، ۱: ۴۹۸، ۵۲۰ س ۱ تا ۶، ۵۴۹ س ۹ تا ۱۱، ۵۸۴ س ۱ تا ۳، ۷۸۹ س ۵ تا ۶، ۸۵۹ س ۲۰ تا ۲۱، ۴۲۱ س ۱۰ تا ۱۴: ابن عبدالظاہر، ورق ۵۲ (الف) س ۷ تا ۱۰، ۹۳ (ب) ۱۱ تا ۱۶: Quatremère: Sultan Mamlouks، ۱/۲: ۱۴۷ بعد)، لیکن جہاں تک موجودہ مآخذ سے پتا چلتا ہے مملوکوں نے اپنی کسی بڑی جنگ میں یہ حربہ استعمال نہیں کیا، یعنی انہوں نے کبھی دشمن کو میدان جنگ میں گھیر کر اس کا قلع قمع نہیں کیا۔ (دشمن کے بعض شکست خوردہ افراد سے، جن کا تعاقب کیا جا رہا ہو، وہ ایسا ضرور کرتے تھے، لیکن وہ بھی میدان جنگ سے بہت دور، عین جالوت کی جنگ میں جو صورت پیش آئی، واضح نہیں)۔ اس حقیقت کی ایک ممکن توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں حریفوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو گھیرے میں لینے کی تدبیر کامیابی سے استعمال نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ دونوں اس فن میں خوب ماہر ہوتے تھے (۵۶۴ھ / اکتوبر ۱۲۴۴ء میں خوارزمیوں نے یہ فن غزہ کی جنگ میں فرنگیوں کے خلاف بڑی کامیابی سے استعمال کیا تھا، دیکھیے سبط ابن الجوزی، ص ۴۹۴، س ۳ تا ۱۶-۵۷۰۱ / ۱۳۰۲ء میں مملوکوں نے بالائی مصر میں بدویوں کی ایک بغاوت کو انہیں حلقے میں لے کر، جو ”شکار کے حلقے کی طرح تھا“، فرو کیا۔ المنصوری، ورق ۲۳۱-الف، ۲۳۲-الف)۔ ایک اور توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضری زندگی کی بدولت اور اپنے پیشرو مسلمان حکمرانوں کی روایات کے زیر اثر شاید مملوکوں کا فن حرب اپنے ترک اور مغول بھائی بندوں کے فن سے بتدریج دور ہوتا گیا۔ شاید یہی بات ایران کی مغول فوجوں پر بھی صادق آتی ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے

ایک نے ۵۶۳۸/ فروری ۱۲۵۱ء میں العباسیہ کے مقام پر الناصر یوسف کو ٹھیک اس وقت شکست دی جب وہ صحرا کو عبور کر چکا تھا اور اس طرح مملوک حکومت کو ایویوں سے جو خطرہ تھا، اسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا، اس کے جانشینوں کو اس کی پیروی کرنے کی ترغیب نہیں ہوئی۔

دستمال امان : جب حریف جماعتوں میں سے کوئی ایک عارضی صلح، یا ہتیار ڈالنے کی بات چیت کرنا چاہتی، تو دشمن کے خیمہ گاہ میں ایک یا ایک سے زیادہ ایلچی بھیجے جاتے تھے جو ایک خاص کپڑا یا رومال اٹھائے ہوئے ہوتے تھے جسے "مندیل الامان" (= امان کا رومال) کہتے تھے۔ یہ رومال، جس کے رنگ کی تعیین نہیں کی گئی، عموماً گلے کے گرد لپیٹا یا سر پر رکھ لیا جاتا تھا۔ فتح مند فریق بھی اسی قسم کا رومال بھیج کر اس امر کا اظہار کر سکتا تھا، کہ اسے گفت و شنید کی پیش کش منظور ہے (Beiträge : Zetterstéen) ص ۱۴۵ س ۱۲ : المنہل، ۵ : ورق ۲ (الف) س ۱۸ : النجوم، ۵ : ۳۰۹ س ۷ : ۱۵۴ س ۱۰ تا ۱۱، ۳۹ س ۳ تا ۴ : بدائع، ۲ : ۱۱ س ۲۰ تا ۲۶ و ۳ : ۱۰۹ س ۱۲، ۳۰۶ س ۶، ۳۵۳ س ۱۰ بعد : ابن عرب شاہ : التالیف الطاهر، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد Or. ۳۰۲۶، ورق ۸۶ (ب) س ۱۴ تا ۱۶، ورق ۹۷ (الف) س ۱۸ تا ۱۹ : نیز دیکھیے Mamluk Costume : L. A. Mayer، ص ۶۳ حاشیہ ۴، Dozy، بذیل مادہ منديل)۔ بعض شاذ موقعوں پر بجائے منديل کے اس مقصد کے لیے قمیص (قمیص الامان) بھی استعمال کی جاتی تھی (ابن الفرات، ۷ : ۲۲۸، نیز دیکھیے المنصوری، ورق ۱۲۳ (الف) س ۱۳)۔

مجرور حین و مقتولین : مملوک مآخذ میں

اپنے اور دشمن کے نقصانات کے جو اعداد و شمار دیے

ایک طریقہ یہ تھا کہ بہت زیادہ شور مچایا جائے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ مملوک یہ حربہ بکثرت اور خاصی کامیابی سے استعمال کیا کرتے تھے۔ مملوک مآخذ کی رو سے یہ طریقہ محاصرہ عکا (۵۶۹۰/۱۲۹۱ء) میں خاص طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ شہر پر آخری حملے کے دوران میں مملوکوں نے بہت سے ڈھولوں (کوسات) سے کام لیا، جو تین سو اونٹوں پر لدے تھے۔ ان کا شور ایسا خوفناک ہوتا تھا کہ زمین تھرا جاتی تھی۔ مملوکوں کے بدوی حریف ڈھولوں کے استعمال سے بالخصوص بہت متاثر ہوتے تھے (دول الاسلام، ۲ : ۱۴۷ س ۵ تا ۷ : ابن کثیر، ۱۳ : ۳۲۱ س ۸ : النجوم (قاہرہ)، ۷ : ۶ س ۷ تا ۹ : السلوک، ۱ : ۷۶۵ س ۱ تا ۲ و ۲ : ۱۶۲ س ۸ : ابن الفرات، ۸ : ۱۱۲ س ۱۰ تا ۱۱)۔ جب مملوکوں کو بامر مجبوری اپنی بڑی جنگیں سر زمین مصر میں لڑنی پڑتیں تو وہ عموماً قاہرہ کے قرب و جوار ہی کو میدان جنگ بنانا پسند کرتے تھے۔ کئی موقعوں پر مصر اور صحرائے سینا کی درمیانی سرحد، جسے رأس الرمل (ریت کا سر) یا اول الرمل (ریت کا آغاز) کہتے تھے، مدافعين کے لیے زیادہ موزوں اور بہتر سمجھی جاتی تھی، اس بنا پر کہ حملہ آور صحرا کو عبور کرنے کے فوراً بعد تھکا ماندہ ہوگا۔ بایں ہمہ جب برقوت اپنے حریطوں منطاش اور یلبغا الناصری سے لڑ رہا تھا اور جب طومن بے عثمانی ترکوں سے برسر پیکار تھا تو ان دونوں نے میدان جنگ بنانے کے لیے اس علاقے کو پسند نہیں کیا، اس کے لیے قاہرہ کے گرد و نواح ہی کو ترجیح دی (النجوم، ۵ : ۳۰۹ س ۸ تا ۹، ۱۱ : ابن قاضی شہید، ورق ۳۸ (ب) س ۵ تا ۸ : ابن الفرات، ۷ : ۱۱۳ س ۸، ۹ : ۸۰ س ۲۴ تا ۲۷ : بدائع، ۵ : ۱۳۶ س ۶ تا ۹، ۲۲ تا ۲۴، ۱۳۹)۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے سے کہ سلطان

کئے ہیں وہ اگرچہ بحیثیت مجموعی کچھ زیادہ نہیں، تاہم انہیں کسی طرح بھی مبالغے سے خالی نہیں کہا جا سکتا۔۔۔

نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں امیر تیمور سے جنگ اور اس صدی کے آخری عشروں میں ترکمان سردار شاہ سوار اور عثمانی ترکوں سے معرکوں کو مستثنیٰ سمجھا جائے تو اس صدی میں مملوکوں کو جو نقصانات اٹھانے پڑے وہ اکثر حالتوں میں کچھ زیادہ نہیں تھے۔ اس عہد میں مقتولین اور مجروحین کی تعداد کی کمی کا سبب یہ تھا کہ حقیقی جنگ بہت کم ہوتی تھی اور یہ حقیقت ان اسباب میں سے ایک ہے جنہوں نے مملوک فوج کے انحطاط کو تیزتر کر دیا۔ ابن تغری بردی کو چرکسی مملوکوں کے فوجی معاشرے پر سب سے بڑی سند سمجھا جاتا ہے، جنگ کی کمی، نقصانات کے معمولی ہونے اور فوج کے انحطاط کے سلسلے میں اس کے دو بیانات بہت اہمیت رکھتے ہیں (اس مصنف نے ۵۸۷۳ / ۱۱۹۰ء میں وفات پائی اور وہ صرف ان جنگوں سے واقف تھا جو شاہ سوار کے خلاف شروع شروع میں ہوئیں) اپنے پہلے بیان میں وہ کہتا ہے کہ اس کے زمانے کے مملوکوں کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ گزشتہ نسلوں کے مملوکوں کے کارناموں کی بدولت ہے۔ تیمور سے جنگ کے بعد نویں صدی ہجری میں کوئی حقیقی جنگ نہیں ہوئی۔ الناصر فرج، المؤید شیخ اور العزیز یوسف کے عہد حکومت میں ہونے والی جنگیں محض برائے نام تھیں۔ اس صدی کی سب سے بڑی لڑائی شخب کی تھی (۵۷۹۲ / ۱۱۳۹ء)، اس میں طرفین کے مقتولین کی تعداد پچاس سے کم تھی۔ شخب کے بعد کئی ایسی جنگیں ہوئیں جن میں ایک سپاہی بھی جان سے نہیں مارا گیا (النجوم، ۶: ۶۸۸)۔

سلطان قلاؤن کے عہد کا خلاصہ لکھتے وقت وہ اپنے دوسرے بیان میں کہتا ہے کہ اگر سلطان نے اپنے مملوکوں کو اچھی تربیت دینے کا محض ایک ہی مثبت کام کیا ہوتا تو یہ اس کے دعویٰ عظمت کی تصدیق کے لیے کافی تھا۔ ان مملوکوں کا اچھا طرز عمل اور ضبط و نظم ابن تغری بردی کے دور کے مالیات کے برعکس تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ نویں صدی ہجری میں تیمور سے لڑائی کے سوا حقیقی معنوں میں کوئی جنگ نہیں ہوئی۔ اس صدی کی سب سے بڑی فوجی کارروائی قبرص کی فتح تھی، لیکن اس کارروائی کو بھی صحیح معنوں میں جنگ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اہل قبرص نے میدان جنگ میں مملوکوں کے اصل لشکر کی آمد سے قبل ہی ایک چھوٹے سے دستے کے آگے ہتیار ڈال دیے تھے۔ مملوکوں کے باقی بحری معرکوں کی حیثیت بحری سفر (سفر فی البحر ذہاباً وایاباً) سے زیادہ نہیں تھی۔ یہ بات ابن تغری بردی کے نزدیک ان بڑی بڑی مسلسل جنگوں اور جنگی جوش و خروش کے بالکل متناقض تھی جو سلطان صلاح الدین اور الاشرف خلیل کے ادوار حکومت کے درمیانی عرصے کا طرہ امتیاز تھا۔ اس نے اس بات کو بھی قابل توجہ بتایا ہے کہ متقدم نسلوں کے مملوک سپاہی، باوجود اپنی فتوحات اور کارناموں کے، سیدھے سادے اور باحیا تھے۔ وہ معمر اور آزمودہ کار لوگوں کے سامنے انتہائی خاکساری برتتے تھے اور اپنے سے کمتر رتبے کے افراد سے حقارت کا سلوک نہیں کرتے تھے۔۔۔ لیکن اس کے اپنے زمانے کے مملوکوں کا حال ان کے برعکس تھا۔ چرکسیوں کے عہد میں نظم و ضبط کے انقراض پر دیکھیے BSOAS، ۱۵: ۲۰۶ تا ۲۱۳، چرکسی عہد میں بحری عہد کو ایک مثالی زمانہ قرار دینے کا رجحان نظر آتا ہے اور یہ رجحان

بغیر ٹھوس بنیاد کے نہیں تھا۔

مقتول سپاہی کی میراث : کسی جنگ کے دوران میں کسی سپاہی کی موت سے اکثر سنگین پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی تھیں۔ ایک بہت بڑی دقت اس کی وصیت کی قابل اعتماد شہادت کے حصول کے سلسلے میں پیش آتی تھی۔ وہ اپنی موت سے پہلے جو وصیت کر جاتا تھا اس کے لیے اس کے ساتھی سپاہیوں کی شہادت کافی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس اثنا میں مرنے والے کی جائداد منتشر ہو جاتی تھی۔ مرنے والے کے قانونی وارثوں کے مفادات کی حفاظت کے لیے شعبان ۸۶۶۳ھ / مئی ۱۲۶۵ء میں سلطان بیبرس اول نے قاضی القضاة کی رضامندی سے یہ اعلان کیا کہ میدان جنگ کا ہر قائد (کمانڈر) چند دیانت دار اور پارسا لوگوں کو مامور کرے گا جنہیں مرنے والے سپاہی کی آخری وصیت کے بارے میں شہادت دینے کا اختیار ہوگا۔ اس حکم کو فوج نے بنظر استحسان دیکھا۔ اس سے پہلے رجب ۸۶۶۲ھ / اپریل ۱۲۶۴ء میں بیبرس نے مرنے والے سپاہی کے یتیم بچوں کے مفادات کی حفاظت کے لیے ایک اور حکم بھی جاری کیا تھا۔ یہ حکم بظاہر صرف ان سپاہیوں تک محدود نہ تھا جو کسی جنگ میں شرکت کریں۔ (السلوک ۱: ۵۱۲ س ۱ تا ۵۳۶ س ۱۰ تا ۱۶؛ الخطط، ۲: ۲۰۶ س ۱۱ تا ۱۶ و ۱۹ و ۲۳)۔

فتح مند فوج کی دارالسلطنت میں واپسی : دارالسلطنت میں کسی فتح کے اعلان کے ساتھ باجے بجائے جاتے تھے اور خصوصاً قاہرہ کے قلعے میں اور ہزار سواری امرا کے گھروں کے دروازوں پر ڈھول پیٹے جاتے تھے۔ فتح کے اعلان کے اس طریقے کو دقة البشائر (یا الکوسات وغیرہ) کہتے تھے۔ بعض دفعہ ڈھول برابر سات روز تک بجتے رہتے تھے۔ شہر کو کئی دن تک آراستہ کیا جاتا تھا۔ آرائش زیادہ تر بازاروں میں چوبی ”برجوں“

(قلاع) کی تعمیر اور شہر کے دروازوں پر ازسرنو نقش و نگار کرنے اور ان پر سنہری علامات سلطانی (= رنوک؛ واحد: رنک) بنانے پر مشتمل ہوتی تھی۔ واپس آنے والی فوج قاہرہ کے بیچ میں سے (شقة القاهرة) ایک شاندار جلوس کی شکل میں گزرتی تھی۔ مہماتی فوج کے بڑے بڑے قائدین کو اعزازی خلعت (= خلع؛ واحد: خلعة) اور دوسرے تحائف دیے جاتے تھے بصورت شکست مملوک فوج کا طرز عمل: مصری اور شامی دونوں فوجیں مصر کی طرف سے پسپا ہو گئیں۔ سپاہی چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں بلکہ فرداً فرداً قاہرہ پہنچے، ان میں سے زیادہ تر نیم برہنہ تھے اور اپنے گھوڑوں سے محروم ہو چکے تھے۔ ایک مؤرخ کے بیان کے مطابق جو لوگ واقعی جنگ میں مارے گئے ان کی تعداد خاصی کم تھی اور اکثر بھاگنے کے دوران میں ہلاک ہوئے۔ فوج کے ازسرنو مرتب اور مسلح کرنے میں کئی مہینے لگ گئے، تاہم اپنی نوعمری کے باوجود سلطان الناصر محمد نے صورت حال کو سنبھال لیا۔ اتنی بڑی فوجوں کا رکھنا اور دوبارہ مرتب کرنا مصر میں اس زمانے میں اس لیے ممکن تھا کہ ملک بہت خوش حال تھا، جیسا کہ مآخذ میں بالوضاحت بیان کیا گیا ہے (النجوم قاہرہ)، ۸: ۱۲۲ س ۱۵ تا ۱۹، ۱۲۳ س ۱ تا ۸ و ۱۲ تا ۱۳، ۱۲۸ س ۱۳؛ ۱۲۹ س ۳، ۶۲۰ س ۸، ۶۲۱ س ۳؛ النہج السدید (در Patrologia Orientalis، ۱۳: ۶۳۷ س ۸ تا ۶۳۸ س ۳، ۶۲۰ س ۸ تا ۶۲۱ س ۳؛ Zetterstéen: Beiträge، ص ۶۰ س ۲۳، ۶۱ س ۲، ۸۰ س ۱ تا ۵؛ ابن الدواداری، ۹: ۱۷ تا ۱۸، ۳۷ تا ۴۰)۔ امیر تیمور کے خلاف جنگ (جمادی الاولیٰ ۸۰۳ھ جنوری ۱۴۰۱ء) میں مملوکوں کی شکست زیادہ سخت نہ تھی اور اس لیے شروع میں پسپائی

بہت بالترتیب رہی، لیکن جونہی امرا کو سلطان
فرج کی روانگی کا علم ہوا، انہوں نے بھی کسی حکم
کا انتظار کیے بغیر روانہ ہونا شروع کر دیا؛ جب وہ
مصر پہنچے تو ان میں سے کسی کی بھی جمعیت ایک
یا دو مملوکوں سے زیادہ پر مشتمل نہ تھی (النجوم،
۶ : ۶۱ س ۱۴ تا ۱۷)۔

نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے
شروع ہی میں مملوک فوج کا نظم و ضبط انحطاط پذیر
ہو چکا تھا، جس کا ایک نمایاں ثبوت وہ رویہ
ہے، جس کا اظہار ۸۳۶ھ/۱۴۳۳ء میں اس وقت ہوا
جب سلطان برسبای نے قلعہ آمد کا محاصرہ اٹھا لیا۔ اس
قلعے کو سر کرنے میں ناکام ہو کر سلطان برسبای نے
اس کے حاکم قرہ یولق سے معاہدہ صلح کرنے کا
فیصلہ کیا۔ محاصرہ کرنے والی فوج طویل محاصرے
کے دوران جوں کی توں رہی اور اسے بہت کم
نقصانات برداشت کرنا پڑے، اور شکست کا تو کوئی
سوال ہی نہ تھا۔ لیکن پھر بھی جیسے ہی مصالحت
کی خبر خیمہ گاہ میں مشہور ہوئی، پوری فوج نے
پسپائی کے حکم کا انتظار کیے بغیر قلعے سے منہ موڑ
کر بے تحاشا مصر کا رخ کر لیا۔ اس بدنظمی اور
بھگدڑ میں ہر شخص نے اپنی اپنی راہ لی۔ یہ زبردست
فوج جلد ہی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں تقسیم
ہو گئی، جو ایک دوسرے کے حال سے بالکل بے خبر
مصر کی جانب بھاگ اٹھیں۔ امرا ایک سمت میں
بھاگے اور ان کے مالیک مع اپنے رفقا کے دوسری
سمت میں: خود سلطان صرف چند ساتھیوں کے ہمراہ
وہ گیا اور ساری رات سخت خطرے میں گھرا رہا۔
ایک ہم عصر مؤرخ کا خیال ہے کہ اگر قرہ یولق
میں پسپا ہوتی ہوئی فوج کا تعاقب کرنے کی ہمت
ہوتی تو وہ اسے شدید نقصانات پہنچا سکتا تھا
(النجوم، ۶ : ۲۰۶ تا ۲۰۹)۔

بعد کے زمانے میں مملوک فوج کو جو متعدد

شکستیں ہوتی رہیں ان سب میں اس کی پسپائی
بہت ہی بے ترتیب رہی۔ سپاہی اپنے گھروں کو
بھوکے پیٹ، ننگے بدن اور ننگے پاؤں واپس آتے تھے۔
ان میں سے بعض پا پیادہ آتے تھے، بعض گدھوں پر
سوار ہو کر اور بعض اونٹوں پر بیٹھ کر (دیکھیے مثلاً
بدائع، ۲ : ۱۱۲ س ۶ تا ۸ و ۳ : ۱۲ س ۵ تا ۶،
۳۴ س ۱۳ تا ۱۶ و ۵ : ۲۲ س ۶ تا ۸، ۱۲۸
س ۸ تا ۱۱)۔

مملوک عسکری معاشرے کی داخلی
جنگیں: اگرچہ مملوک اپنے خارجی دشمنوں کے
خلاف کافی جوش اور عزم سے لڑتے تھے (کم از کم
ابتدائی چرکسی عہد تک)، تاہم ان کی اندرونی جنگیں
زیادہ تر بغیر کسی عزم و استقلال یا شدت کے اور
کسی قدر تساہل اور سستی سے لڑی جاتی تھیں۔
ان جنگوں میں ہلاک اور زخمی ہونے والوں کی
تعداد بالعموم بہت قلیل ہوتی تھی۔ اس قسم
کی جنگوں کے لیے قتالِ ہین (= غیر اہم یا
سہل جنگ) کی اصطلاح بہت کثرت سے استعمال
ہوتی ہے۔ ان جنگوں کے نتائج کے بارے میں کوئی
پیش بینی کرنا تقریباً ناممکن ہوتا تھا، کیونکہ
دونوں حریف لشکروں کی حالت بدلتی رہتی تھی اور
مملوک مسلسل ایک لشکر چھوڑ کر دوسرے میں
شامل ہوتے رہتے تھے۔ جب کبھی ایک حریف کی
فتح یقینی معلوم ہونے لگتی تھی، تو ہارنے والے
فریق کے مملوک سب کے سب جیتنے والی طرف چلے
جاتے تھے (دیکھیے مثلاً النہج، ۱۳ : ۵۷۹ س ۵،
۵۸۰ س ۳؛ المنہل؛ ۴ : ورق ۲۱۶ (الف) س ۱۸
تا ۲۰ : النجوم؛ ۶ : ۳۵ تا ۳۶)۔ ان لڑائیوں
میں بھی جو برق اور اس کے حریفوں کے درمیان
ہوئیں اور جو عام جھڑپوں سے بہت زیادہ تند تھیں،
اور بعد ازاں ان میں بھی جو خود اس کے حریفوں کے
مابین لڑی گئیں، مملوک برابر ایک خیمہ گاہ سے

دوسری میں جاتے رہتے تھے۔ اس آمد و رفت سے اور نیز اس وجہ سے کہ طرفین کے سپاہیوں کا لباس کم و بیش یکساں ہوتا تھا، ہر فریق کو بعض اوقات کوئی امتیازی نشان لگانا پڑتا تھا (دیکھیے مثلاً ابن الفرات، ۷ : ۱۷۰ س ۲۲ تا ۲۳)۔ صرف ان جنگوں کو صحیح معنوں میں تند اور شدید کہا جاسکتا ہے جو سلطان فرج اور اس کے مملوکوں کے درمیان لڑی گئیں (دیکھیے JAOS، ۶۹ (۱۹۴۹) : ۱۴۱ تا ۱۴۲)۔

مملوکوں کی داخلی معرکہ آرائیوں کا سب سے بڑا مرکز قاہرہ کا قلعہ (قلعة الجبل) تھا۔ باوجودیکہ یہاں کی قلعہ بندی مستحکم تھی، اس کا محاصرہ عموماً چند ہی روز جاری رہتا اور زیادہ جد و جہد کے بغیر ہی اس پر قبضہ ہو جاتا۔ ایسے محاصرے جو سات دن تک جاری رہے ہوں بہت کم دیکھنے میں آتے تھے۔ مملوکوں کے عہد میں قلعے کا طویل ترین محاصرہ اکتیس دن رہا (بدائع، ۳ : ۳۶۲ س ۱، ۳۶۳ س ۲)۔ ان محاصرہوں میں مدرسة السلطان حسن کثر، جو قلعے کے سامنے تھا، ہمیشہ بڑی اہمیت حاصل رہی۔

اگرچہ متاخر زمانے کی مملوک لڑائیوں میں شہریوں کا خاصہ نقصان ہوتا تھا، تاہم دارالحکومت کے بہت سے باشندے ان کے نظارے سے اسی طرح لطف اندوز ہوتے تھے جیسے کہ محمل [غلاف کعبہ] کے جلوس کو دیکھ کر، بعض دفعہ تماشاخیوں کو مملوکوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان پہنچ جاتا تھا، (حوادث، ص ۱۷۱ س ۲۱ تا ۲۳؛ النجوم، ۷ : ۴۰۵، ۴۱۷ س ۱۴، ۴۱۸ س ۴)۔

ممالیک کی متحارب جماعتیں شاذ و نادر ہی مصری بدویوں کو فریق مخالف کے خلاف اپنی مدد کے لیے بلاتی تھیں۔ ۱۴۹۷ء/۵۹۰۲ء میں جب ایک بار یہ صورت واقعی پیش آئی تو مملوک مملوکوں

کے خلاف لڑے اور بدوی بدویوں کے خلاف (بدائع، ۳ : ۳۵۶ س ۷ تا ۸، ۳۵۷ س ۱۹، ۳۵۸ س ۲)۔ اس کے چند سال بعد ۱۵۰۱ء/۵۹۰۶ء میں مملوک جماعتوں نے بدویوں کو مدد کے لیے طلب کرنے کا دوبارہ ارادہ کیا، لیکن پھر اس بنا پر یہ خیال ترک کر دیا کہ ایسا اقدام بہت ذلت و رسوائی کا باعث ہوگا (بدائع، ۳ : ۴۵۰ س ۸ تا ۱۰)۔ رہے بدوی تو انہوں نے مملوکوں سے نبرد آزمائی کا شوق اور ولولہ کبھی ظاہر نہیں کیا، جب تک کہ مملوک خود ان پر حملہ آور نہیں ہوئے۔ ایک دفعہ برقوں نے بدویوں سے درخواست کی کہ وہ اسے اس کے حریفوں کے خلاف مدد دیں، لیکن انہوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ وہ مملوکوں سے لڑنے کے قابل نہیں، (ابن الفرات، ۹ : ۷۲ س ۱۱ تا ۱۹)۔

دیکھیے نیز الگ الگ جنگوں پر مقالے : عین جالوت، حمص، مرج دابق، شخب، وادی الخازندار، وغیرہ، محاصرے کی جنگوں کے لیے رک بہ حصار۔

(D. AYALON)

سلطنت عثمانیہ : کسی بڑی میدان جنگ کی تیاری میں عثمانی ترکوں کو ایک طویل اور پیچیدہ طریق کار اختیار کرنا پڑتا تھا۔ بیرونی ملکوں سے جو خبریں (یعنی جاسوسوں کی مرسلہ اطلاعات) ملتی تھیں ان کا جنگی کارروائیوں سے ایک واضح تعلق ہوتا تھا اور عثمانی ترکوں کی یہ کوشش رہتی تھی کہ وہ بین الاقوامی صورت حال سے بخوبی آگاہ رہیں (مثلاً رگوسہ Ragusa کے ذریعے : قب N.H. Biegan، در Belleten، ۲۷ (۱۹۶۳) : ۲۳۷ تا ۲۵۵؛ حکومت عثمانیہ کے ملازم یہودی جاسوسوں پر دیکھیے A. Arce : *Esplonaje y última aventura de José Nasi*، در Sefarad، ۱۳ (۱۹۵۳) : ۲۵۷ تا ۲۸۶)۔ سابقہ جنگوں میں اختیار کیے جانے والے راستوں پر بعد کے زمانے میں

علاقے میں فوج کشی کا تعلق ہے، وہاں پیش قدمی کا بڑا خط استانبول سے ادرنہ، پلوودیو Plovdev، صوفیا اور نیش Nish ہوتا ہوا بلغراد کی طرف جاتا تھا، جس سے آگے ڈینیوب اور ٹسزا Tisza کے ذریعے ہنگری کے علاقوں میں جا سکتے تھے اور ساوا دراوہ کے ذریعے ہرزیگوینا، ڈالماشیا اور بوسنہ کے خطوں میں سلاویک کا بڑا مرکز اپنی جائے وقوع کے لحاظ سے یونان اور البانیا کے خلاف فوج کشی میں ایک بنگہ کا کام دینے کے لیے بہت موزوں تھا (سلطنت عثمانیہ میں مواصلات کے بارے میں قہ Jireček اور Taeschner۔

سلطنت بے حد وسیع تھی، جس کے باعث بہت طویل مسافتیں طے کرنی پڑتی تھیں؛ لہذا فوج کی مکمل تیاری میں بالعموم بہت دیر لگتی اور دشواری پیش آتی تھی۔ عام دستور یہ تھا کہ ماہ دسمبر میں آئندہ سال پیش آنے والی مہم کے لیے سپاہیوں یعنی صوبوں کے ”باجگزار“ سواروں کی طلبی کے احکام بھیج دیے جاتے تھے (قہ Hurmuzaki : Documente : ۱ / ۲ : ۵۲۱ : J. Cuspinianus : De : Turcorum origine : ورق ۶۳ الف و ب : I. Dujčev : Arvisi : ص ۴۳ : Sutton : طبع A. H. Kurate : ص ۳۵ تا ۳۷، ۹۰ تا ۹۱، ۱۵۱ تا ۱۵۳)۔ بقول Marsigli (Stato militare : ۲ : ۱۰۶) یورپ کی کسی مہم کے لیے فوجیں ایشیائے کوچک اور عرب ممالک استانبول اور گیلی پولی سے ہوتی ہوئی بلقان، یا شام اور مصر کی بندرگاہوں سے براہ راست سالونیکا پہنچتی تھیں، جس کے بعد مختلف دستے قلعہ [رک باں] (Philippopolis)، صوفیا اور نیش پر اصل لشکر میں شامل ہو جاتے تھے۔ عساکر یورپ میں سے بوسنہ کی فوجیں اسزک Eszek، البانیا کی نیش، ٹرانسلوینیا کی سزولنوک Szolnok ہوتے ہوئے پست Pesti اور افلاق Wallachia اور مولداوہ

از سر نو غور کیا جاتا تھا؛ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد ثانی کے اقدامات اس مطالعے کے مرہون منت تھے جو اس نے بایزید اول اور مراد ثانی کی مہمات کا کیا تھا (قہ H. İnalcik، در X. Bizans Tetkikleri Kongresi Tebliğleri، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۰)۔ علاوہ ازیں جو بہترین راستے مل سکتے تھے ان کے بارے میں میدان جنگ سے بخوبی واقف سپاہیوں اور عہدیداروں سے بھی مشورہ طلب کیا جا سکتا تھا (قہ Hurmuzaki : Documente : ۱ / ۲ : ۵۲۱)۔

بڑی بڑی جنگوں سے متعدد جغرافیائی منطقوں کا قریبی تعلق نظر آتا ہے۔ ایران سے جنگ کے موقعوں پر خطہ ارز روم (جہاں استانبول سے یا تو طربزون کو جانے والے بحری راستے کے ساتھ ساتھ پہنچا جا سکتا تھا، یا خشکی کی راہ سے ایک عسکری مستقر کے طور پر عثمانی فوجوں کے لیے بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ اسی طرح جب سر زمین عراق میدان جنگ بنتی تھی تو دیار بکر، وان اور موصل، نیز حلب کے قلعہ بند شہر اور ان کے نواحی علاقے عقبی بنگہ کا کام دیتے تھے۔ روسیوں کے خلاف جنگ کی صورت میں عثمانی زیادہ تر اس بحری راستے سے کام لیتے تھے جو استانبول سے قریم (Crimea) اور بحیرہ اسود میں گرنے والے دریاؤں کے کنارے واقع قلعوں کو جاتا ہے، مثلاً آزاں (آزوف Azov) اور پنی قلعہ (دون Don اور آبناں گرج)، اوچا قوف Ochakov اور کلبورن Kilburun (ڈنیپر Dneper اور بوغ Bug)، آق کرمان Akkerman (دنیستر Dnestr) اور کیلیا Kilya اسمعیل، تولیچہ Tulcea، بریلا Braila، سلسترہ اور روسچق (ڈینیوب)، جن کے ساتھ ان قلعوں کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو مولداوہ Moldavia کی حفاظت کرتے تھے (مثلاً پندر، ایاسی Iasi، قومانوہ Kominiec اور خوتین Khotin) جہاں تک وسطی ڈیشوب کے

ص ۱۶۹) - ۱۰۹۳/۱۶۸۳ء تا ۱۱۱۰/۱۶۹۹ء کی طویل جنگ میں ترکوں کا جو سامان پکڑا گیا، اس کے متعلق آسٹروی بیانات میں مختلف النوع اشیا اور اسلحہ وغیرہ کا ذکر ملتا ہے، مثلاً چمچے، بیلچے، درانتیاں، سندان، دھونکنیاں، لوہا، سیسہ، گھوڑوں کے نعل، کیلیں، قتیلے، السی کا تیل، رال، قیر (pitch)، دیگیں، اونٹ کے بال، گھوڑوں کے بال، رسے، رسیاں، روٹی، بوریاں، بھیڑ کی کھالیں، چربی، موم، گاڑیوں کے دھرے، وغیرہ (قُب Boethius : Kriegs-Helm، ۱ : ۱۵۳ : Archiv f. Kunde österseich، Gesch.-Quellen، ۴ : ۴۴۴ : Veress : Gyulla Váres، ص ۴۵۲ : نیز [Peterwardein، ۱۷۱۶ء، کے لیے] Mon. Hung. Hist. Scriptores، ۲۷ : ۵۸۵) - ان فہرستوں میں توپیں، آتشیں اسلحہ اور دیگر ہتھیاروں کا بھی ذکر ہے اور بارود، گندھک اور شورے کی مقدار بھی بتائی گئی ہے۔ (یہ سب وہ ضروری چیزیں تھیں جو باب عالی اندرون سلطنت اور خارجی ذرائع سے حاصل کیا کرتا تھا؛ قُب حوالہ جات، در مادہ بارود و جزیہ)۔

میدان جنگ میں موجود فوجوں کے لیے کافی سامان رسد کی فراہمی کا فریضہ بھی بہت اہم تھا۔ جنگوں میں عثمانی کفایت شعاری سے کام لیتے اور منشیات سے پرہیز کرتے تھے، چنانچہ ان کی خوراک بسا اوقات تھوڑی سی روٹی (یا بسکٹ)، بکری کا گوشت اور چاول (پلاؤ)، گائے کا خشک گوشت، پیاز اور اسی طرح کی دیگر چیزوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ جیسا کہ بعض مغربی مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے، خوراک میں اس اعتدال ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ عثمانی سپاہی اپنے عیسائی حریفوں کے مقابلے میں بیماری سے محفوظ رہتا تھا اور زیادہ محنت و مشقت برداشت کر سکتا تھا (قُب Menavine، در Sansovine : Historia Universale، ورق ۷۳۱ الف : Georgiviz : Yürükler : Gökbiğın : کثیرہ)۔

کی فوجوں کے علاوہ قریم (کریمیا) کے تاتار دستے تیسوار ہوتے ہوئے بلغراد جاتے تھے (Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۶) - آسٹریا یا ایران کے خلاف جنگوں میں شاہی فوجوں کو اصل میدان جنگ میں اس وقت تک مجتمع کرنا اکثر ممکن نہیں ہوتا تھا جب تک کہ موسم گرما خاصا گزر نہیں جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ بڑی بڑی میدانی معرکہ آرائیوں کو اگست، ستمبر اور اکتوبر کے مہینوں تک ہی محدود کرنا پڑتا تھا۔ عثمانی افواج کے ساتھ میدان جنگ میں بار برداری کے جانور بھی ہوتے تھے، جن کی خوراک کا انتظام بھی ضروری تھا، لیکن میدان جنگ کے علاقے میں موسم گرما کے آخری حصے میں چارے کے قدرتی ذرائع میں کمی واقع ہو جاتی تھی، چنانچہ لڑائی کی مدت کو بھی محدود کرنا پڑتا تھا (قُب Remarques : de Warnerry، ص ۳۷ تا ۳۸) - سردی شروع ہوتے ہی (جو بلقان میں اثر سخت ہوتی تھی اور بالعموم آرمینیا اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں بھی شدت سے پڑتی تھی) جاڑے کی قیام گاہوں میں واپس چلے جانے کا وقت نزدیک آ جاتا تھا۔

سی نئی جنگ کی تیاریوں میں بڑی مقدار میں فوجی ساز و سامان کی فراہمی بھی شامل ہوتی تھی۔ استانبول اور دیگر مقامات میں واقع توپ سازی کے کارخانوں ("طوب خانہ") کو توپیں ڈھالنے، کانوں میں دھاتیں (سیسہ، تانبا، لوہا) مہیا کرنے اور اسی طرح کدالوں، بیلچوں، سلاخوں (craw-bars)، کلہاڑیوں، کیلوں، گھوڑوں کے نعلوں، توپ گاڑیوں اور ٹھیلوں کے دھروں وغیرہ بنانے کے لیے احکام صادر کر دیے جاتے تھے (قُب مادہ بارود، نیز J. Grzegorzewski، در Archiwum Naukowe، ج ۶ : ۱۹۱۲ء)، بمواضع کثیرہ : Yürükler : Gökbiğın : کثیرہ)۔

دیتے تھے۔ ”سپاہی“ یعنی باجگزار فوجی، اور اسی طرح آلتی بولوک یا محل سلطانی کے سوار دستے اپنے ہمراہ گھوڑے لے کر میدان جنگ میں آتے تھے، جو ”بھاری بارگیر جانوروں کے مقابلے میں زیادہ تیز رفتار اور جسمانی ساخت کے اعتبار سے زیادہ ہلکے پھلکے ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی دستور تھا کہ باربرداری کے لیے کوچ کے راستے پر یا اس کے قریب رہنے والے دیہاتیوں سے گاڑیاں، جانور اور مزدور حاصل کر لیے جاتے تھے (قب Menavino، در Historia Universale : Sansevino، ورق ۳۳ الف، ۱۰۵ الف تا ۱۰۶ ب؛ Spandugind، در Sathas : Documents Inédits، ۹ : ۲۱۸ : Hurmuzaki : Documente، ۱/۲ : ۲۳۰ : ۱. Dujčev، Avissi، ص ۲۰۳ : Montecuculi-Crissé، ۳ : ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۵ تا ۳۰۶ : L. B arbar، در Wiener Staatswissenschaftliche Studien، ۱/۱۳ : ۳۳ بعد؛ Impôts : B.A. Cvetkova، extraordinaires، ص ۲۲۰)۔

مہم کے آغاز پر کئی پرتکلف رسوم ادا کی جاتی تھیں۔ چھ طوغون [رک بہ طوغ] یا گھوڑے کی دسوں میں سے، جو سلطان کے اعلیٰ مرتبے کی علامت تھیں، دو کو استانبول میں قصر سلطانی کے پہلے صحن میں نصب کر دیا جاتا تھا۔ اگر بجائے سلطان کے صدر اعظم مہم کا سربراہ ہوتا تو اسے تین طوغ دیے جاتے تھے، جن میں سے ایک کو منظر عام پر بلند کر دیا جاتا تھا۔ چھ روز بعد اس طوغ کو (جو ”قوناق طوغی“، یعنی طوغ مقام کہلاتا تھا، اس لیے کہ یہ بڑی افواج کے آگے ایک دن کی مسافت پر حرکت کرتا رہتا تھا) مہم کے پہلے پڑاؤ میں لے جایا جاتا تھا جو یورپی جنگ کی صورت میں استانبول کے قریب داؤد پاشا میں اور ایشیائی لڑائی کی صورت میں اسکدار (Skutari) کے قریب واقع ہوتا تھا۔ دوسرے

Epitome، ص ۵۲ - ۵۳ : Mémoires : d' Arvieux، ۴ : de Warnery، ۲۶۱ : Voiage : de Courmenin، ۵۱۸ : Remarques، ص ۲۳)۔ مرکزی حکومت ضروریات اور کھانے پینے کی چیزیں مہیا کرنے کے لیے بڑا اہتمام کرتی تھی، چنانچہ میدان جنگ میں خوراک کے لیے عثمانی لشکر کے ساتھ مویشیوں کے بڑے بڑے ربوڑ اور بھیڑوں کے گائے جاتے تھے (قب Turchia : Magni، ۱ : ۲۹۰)۔ فوجیوں کے لیے اناج اور مختلف اشیائے خوراک ان مقامی باشندوں کو مہیا کرنی پڑتی تھیں جو پیش قدمی کے راستے کے قریب رہتے تھے، تاہم انہیں ان کی قیمت ادا کر دی جاتی تھی (قب Historia Turchesca : da Lezze، ص ۴۸ تا ۴۹ : Spandugino، در Documents : Sathas، ۹ : ۲۳۱ تا ۲۳۰ : Vaiaje : de Courmonin، ۹ : ۲۳۰ تا ۲۳۱ : Documents، ص ۲۵۵ تا ۲۵۶)۔ بعض اوقات کسی بڑی مہم کے پیش نظر کسی علاقے سے سامان باہر بھیجنے کی ممانعت کے لیے فرمان بھی جاری کر دیا جاتا تھا (قب Documente : Hurmuzaki، ۱/۲ : ۵۲۰)۔ حکومت اپنے عساکر کی ضروریات کے پیش نظر بلقان کے علاقوں میں، مثلاً دریائے مارتسا Maritsa اور دریائے وڈر Vardar کے ساتھ ساتھ چاول کی پیداوار کو فروغ دینے کی سعی کرتی تھی (قب مادہ فلاحہ)۔

کسی بڑی مہم کے لیے بہت سے باربرداری کے جانور، گاڑیاں اور چھکڑے جمع کرنے کی ضرورت ہوتی تھی۔ بیل اور بھینسے (جن میں سے بعض کی پرورش سرکاری نگرانی میں کی جاتی تھی، مثلاً لیلیکیا Cilicia میں، قب اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۳ : ۴۰) بڑی بڑی توپوں کو کھینچتے تھے، بحالیکہ اونٹ (جو ایشیائے کوچک اور شام، فلسطین اور عراق کے علاقوں سے حاصل کیے جاتے تھے)، خچر اور گھوڑے (= ”بارگیر“، جو زیریں ڈینیوب کے علاقوں سے جمع کیے جاتے تھے)، باربرداری کا کام انجام

لکڑی، رسوں، کیلوں، وغیرہ، کے ذخائر جمع کرنا پڑتے تھے۔ بعض اوقات پہلے سے بنے ہوئے پل کے مختلف حصوں کو معینہ مقام تک کشتیوں، یا گاڑیوں اور چھکڑوں پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ مزید برآں اس خیال سے کہ کام جلد سے جلد شروع ہو جائے، ماہر کاریگروں مثلاً بڑھٹیوں اور لہاروں کی خدمات حاصل کرنے کے لیے احکام بھیج دیے جاتے تھے (قُب *De rebus Ungaricis : Barovius*، ص ۱۳۴ تا ۱۳۵ : *Töténétt maraduvan yai : Szamosközy*، ص ۱۴۷ تا ۱۴۸ : *Documents : Hurmuzaki*، ۱/۲ : ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۴۳ : *Auer*، طبع *Lukinich*، ص ۸۰ : *Turchia : Magni*، ص ۳۹۱ تا ۳۹۳ : *De La Croix* : *Mémoires*، ص ۲۹۸ تا ۳۰۰ : *Molnar*، در *Művés-* *zettörténeti Értestítő*، ۷ / ۴ : ۲۵۹ تا ۲۶۳)۔

اپنے زمانہ عروج میں ترکان عثمانی کوچ کے زمانے میں نظم و ضبط کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ راستے میں آنے والے پھلوں اور پھولوں کے باغوں اور مزرعوں کھیتوں کو خفیف ترین نقصان پہنچانے پر بھی سخت سزا دی جاتی تھی (قُب *Menavino*، در *Historia Universale : Sansovino*، ورق ۷۳ الف : *Georgieviz*، ص ۵۳ تا ۵۴ : *Voyage : Chesneau*، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹)؛ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ سلطنت کے زمانہ زوال میں نظم و ضبط کا یہ حال نہ رہا (قُب *Remarques : de Warnery*، ص ۸۹)۔ سردار کی طرف سے چاؤش باشی اور اس کے ماتحتوں کے توسط سے مختلف پلٹوں اور دستوں کو تحریری احکام کے ذریعے کوچ کی ترتیب بتائی جاتی تھی، جس کے بڑے عناصر یہ تھے : میدان جنگ کے اندر ہراول دستہ، جو چھاپا مار اور دیکھ بھال کرنے والے سواروں، مثلاً افنجی لروں اور تاتاریوں پر مشتمل ہوتا تھا؛ چرخہ جی باشی کے زیر قیادت جلدہ رمالی کا ایک مقدمہ الحبیش؛ بڑی فوج، جس میں

دن پیشہ وروں (پسنہاروں، قصابوں، زین سازوں وغیرہ) کی جماعتیں، جنہیں دوران جنگ میں سپاہ کے کام کاج کرنے کی غرض سے استانبول میں بھرتی کیا جاتا تھا، جلوس بنا کر خیمہ گاہ میں جاتی تھیں۔ اس کے دو روز بعد بنی چری اور ان کے پیچھے مرکزی حکومت کی دیگر افواج اور دستے یکے بعد دیگرے خیمے میں پہنچ جاتے تھے، جہاں صدر اعظم سردار یا سپہ سالار کی حیثیت سے سلطان سے رسمی اجازت لینے کے بعد ان سے آملتا تھا (قُب *Avisi : I. Dujčev*، ص ۲۱۵ : *Journal : Galland*، ۱ : ۱۷۷ : بعد؛ *Mémoires : de la Creix*، ۶۱ : ۲۶ : بعد؛ ۲۹۵ : بعد؛ *Histoire : Kéralio*، ۱ : ۵۲ : بعد و ۲ : ۷۳ : بعد؛ ۸۲ : بعد؛ ۸۸ : بعد؛ *Remarques : de Warnery*، ص ۲۱ : بعد؛ *Mentecuculi-Crissé*، ۳ : ۲۸۹ : *d' Ohsson* : *Tableau général*، ۷ : ۳۸۷ : بعد؛ *Hammer-Purgstall* : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۸۸ : بعد)۔

پیش قدمی کے راستے کو، کم از کم سلطنت کی حدود کے اندر، جہاں تک ممکن ہو ہموار اور قابل آمد و رفت رکھنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا جاتا تھا۔ صوبوں کے حکام کو احکام بھیج دیے جاتے تھے کہ وہ متعلقہ راستوں کی مرمت کر دیں تاکہ گاڑیاں اور توپیں آسانی سے گزر سکیں۔ فوج کے کوچ کے راستے پر پتھروں کی ڈھیریوں اور لکڑی کے کھمبوں کے ذریعے نشان لگا کر اس کی تعیین کر دی جاتی تھی (قُب *Trésor politique*، ۳ : ۸۶۱ : *Avvisi : I. Dujčev*، ص ۶۹، ۲۶۴ : *Turchia : Magni*، ۱ : ۲۸۸ : *Auer*، طبع *Lukinich*، ص ۵۰ : *L. Barbar* : کتاب مذکور، ص ۲۲، ۲۷، ۲۸)۔ دریا (مثلاً یورپ میں ساوہ *Sava*، دراوہ *Drava*، ڈینیوب یا تسزہ *Tisza*) عبور کرنے کا مسئلہ خاص طور پر اہم ہوتا تھا۔ بڑے بڑے عارضی پل بنانے کے لیے اوزاروں، زنجیروں

ینی چری بھی موجود ہوتے تھے؛ آلتی بولوک یا متخصص فوجی (مثلاً اسلحہ ساز، توپ ساز، وغیرہ) اور ان کے ساتھ دونوں بازووں پر ”جاگیرداری“ سپاہیوں کی بڑی جمعیت اور ایک عقبی دستہ [ساقہ]، جو اسباب اور سامان رسد کی محافظت کرتا تھا (قب de Promontorio-de Compis، طبع Babinger، ص ۳۹، ۶۱؛ Ordo Portae، طبع Serif Bastav، ص ۸ تا ۱۱؛ Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۱۱۲ تا ۱۱۷؛ Staatsverfassung : Hammer - Purgstall، ۱ : ۳۹۳ بعد)۔

ایک پڑاؤ سے دوسرے پڑاؤ کی طرف حرکت صبح منہ اندھیرے شروع کی جاتی تھی۔ اس موقع پر وہ عملہ جس کے سپرد نئی جگہ کا انتخاب اور اس کی حدود کی تعیین کا کام ہوتا تھا، مناسب محافظ دستے کے ہمراہ خیمے، اسباب اور سازو سامان لے کر اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے آگے آگے جاتا تھا۔ اگلے پڑاؤ کے انتخاب میں جانوروں کے لیے چراگاہوں تک اور انسانوں اور جانوروں کے لیے پانی تک رسائی بڑی اہمیت رکھتی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ سابقہ مہموں کے تجربے، مقامی ماہروں کے مشورے اور احتیاط سے دیکھ بھال کی بدولت اکثر پیش از وقت ہی کم از کم اصولی طور پر مناسب جگہ کا انتخاب کر لیا جاتا تھا۔ پیش قدمی کا آغاز ہوتے ہی مختلف فوجی دستے اور پلٹنیں یکے بعد دیگرے روانہ ہونے لگتی تھیں اور تقریباً دوپہر تک کوچ کرتی رہتی تھیں۔ عموماً اس وقت تک دستے نئی خیمہ گاہ کے قریب پہنچنے لگتے تھے۔ خیمہ گاہ کا قالب سلطان، صدر اعظم اور باب عالی کے اعلیٰ حکام کے خیموں کے لیے مخصوص ہوتا تھا۔ ان خیموں کے گرد سرای سلطانی سے متعلق فوجیوں، یعنی ینی چریوں، آلتی بولوک اور توپچیوں کا ان کی توپوں سمیت پڑاؤ ہوتا تھا۔ اس مرکزی

بنگاہ کے ارد گرد ییگلر ییگیول، سنجاق باشیوں اور صوبوں کے سپاہیوں کے خیمے نصب ہوتے تھے اور ان میں سے ہر ایک پلٹن کی اپنی جگہ مقرر ہوتی تھی۔ یورپی مآخذ سے ان خیمہ گاہوں کے بارے میں رنگا رنگ معلومات حاصل ہو سکتی ہیں، مثلاً لالینوں کے بارے میں جو اندھیرے میں کوچ کرتے وقت استعمال ہوتی تھیں، سقوں کے بارے میں جو اپنی مشکیں لے کر چلتے تھے، صناعتوں اور کاریگروں کی بارکوں کے متعلق (جن میں سے ہر ایک پر ایک چھوٹا سا جھنڈا نصب ہوتا تھا جس سے کسی مخصوص صنعت یا پیشے کا اظہار ہوتا تھا)، اس احاطے کے متعلق جہاں بھٹکے ہوئے جانوروں کو رکھا جاتا تھا یہاں تک کہ ان کے مالک انہیں آ کر لے جائیں، یا کینوس Canvas کے ان پردوں کے بارے میں جو سلطان کی قیام گاہ کے گرد نصب کیے جاتے تھے اور جنہیں اس طرح رنگ دیا جاتا تھا کہ دیواریں معلوم ہوں؛ لیکن بظاہر جن چیزوں کا عیسائیوں کے دل و دماغ پر سب سے گہرا نقش رہ جاتا تھا وہ یہ تھیں: عثمانی سپاہیوں کی زاہدانہ اور پریزگارانہ عادات، شراب نوشی سے مکمل اجتناب، خیمہ گاہوں میں حیرت انگیز خاموشی اور سپاہیوں کا اپنی جسمانی اور عام صفائی کا ایک اعلیٰ معیار قائم رکھنا، مثلاً حجام کے ہاں باقاعدہ جاتے رہنا، کپڑوں کو اکثر دھوتے رہنا اور طہارت خانوں کا وسیع پیمانے پر انتظام۔ یہ سب انتظامات ان سے بہت مختلف اور بہتر تھے جو عیسائی ممالک کی فوجوں میں رائج تھے (قب Spandugino، در Documents Inédits : Sathas، ۹ : ۲۳۰؛ Trésor politique، ۳ : ۸۶۵ بعد؛ Voiage : de Courmenin، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹؛ De la Mémoires : Croix، ۱ : ۲۸۹ بعد، ۳۰۱ بعد؛ Journal : Galland، ۱ : ۱۱۳ بعد و ۲ : ۱۱۳ بعد)۔

قالب، جو پنی چری اور دیگر چیدہ افواج پر مشتمل ہوتا تھا اور جس کی حفاظت خندقوں، توپوں اور گازیوں سے کی جاتی تھی (مختصر یہ کہ ایسی ترتیب جسے "Wagenburg" کہتے ہیں)، اور دونوں طرف "سپاہی" سواروں کے زبردست بازو۔ اس طریقے سے مترتب فوجوں کی حربی چالوں کی تعیین مشکل نہیں ہوتی: دشمن کو تنگ کرنا، جھڑپیں، اچانک حملے، مصنوعی پسپائیاں، حریف فوجوں کے بازو اور عقب کی جانب اس کی صفوں میں گھس جانا، اور آخر کار ایک عام حملہ جس کی کامیابی کی صورت میں دشمن مغلوب ہو کر بھاگ اٹھے، اس کا پیہم تعاقب اور اس کے دوران میں اسے موت کے گھاٹ اتارنا۔ اس قسم کی ترکیبوں کے ساتھ بعض حربی مصالحتوں کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری سمجھا جاتا تھا، یعنی وقت اور فاصلہ (آسٹریا اور ایران کے خلاف جنگ کی صورت میں)، موسم (جاڑے کی آمد) اور فراہمی رسد (سپاہیوں کے لیے خوراک اور سامان حرب اور جانوروں کے لیے چارا)۔ ان سب عوامل کا یہ اثر تھا کہ عہد زرین میں ایک بڑی مہم اثر ایک ایسے حملے کی شکل اختیار کر لیتی تھی جس میں اگرچہ زیادہ عرصہ درکار نہیں ہوتا تھا لیکن ایسے زور شور سے کیا جاتا تھا کہ اگر ممکن ہو تو جلد ہی کوئی فیصلہ ہو جائے، یعنی بالفاظ دیگر حیلہ حربی کے مفہوم میں زور ایسی جنگ پر رہتا تھا جو تیز رفتار ہو اور جس سے کوئی یقینی نتیجہ برآمد ہو سکے۔

جوں جوں زمانہ گزرتا رہا، فن حرب بھی بدلتا گیا۔ یورپ میں اسے بڑا ارتقا نصیب ہوا، چنانچہ نہ صرف نئی نئی جنگی چالوں سے کام لیا جانے لگا، بلکہ فن حرب کا ایک باضابطہ نظام وجود میں آ گیا۔ اس نظام کو میدان جنگ میں عثمانی افواج کا مقابلہ کرتے ہوئے پہلے آسٹریا میں اور

Mémoires : d'Arvieux، ۴ : ۵۱۶ : بعد؛ *Turchia*، ۱ : ۲۸۸ : بعد، ۳۰۱ : بعد، ۳۳۶ تا ۳۳۷، ۳۳۸ تا ۳۳۹ : *Ambassades : Guilleragues*، ص ۳۲۳ : بعد؛ *Relatione : Benaglia*، ص ۱۰۱ : بعد؛ *Marsigli* : کتاب مذکور، ۱ : ۸۱ و ۲ : ۵۶ : بعد؛ *Villars* : طبع *Vogüé*، ۱ : ۷۷ : بعد؛ *Remarques : de Warnery*، ص ۱۳، ۲۲، ۲۷ تا ۲۸)۔ اکثر عثمانی طریق جنگ کی شان و شوکت اور صورت حال کا بھی ذکر ملتا ہے، مثلاً پنی چریوں کی وردی اور ساز و سامان کا، میدان جنگ میں اعلیٰ کارکردگی پر اعزاز (کلنیوں، اعزازی خلعتوں اور نقد انعامات) دینے کا، فوج کے مختلف دستوں اور پلٹنوں کے رنگا رنگ پرچموں کا، جن سے وہ ایک دوسری سے ممیز ہوتی تھیں، اور بڑے بڑے امرا کے ذاتی خدام و موالی کا (قب *Trésor politique*، ۳ : ۸۴۱، ۸۴۳، ۸۵۳ : *de Germigny* : در *L' Illustre Orbandale*، ۱ : ۱۰۹ : *Hurmuzaki* : *Documente*، تکملہ، ۱ : ۸۶ تا ۸۷ : *Benaglia* : *Relatione*، ص ۲۳۴ : *Turchia : Magni*، ۱ : ۳۳۹ : *Journal : Brue*، ص ۲۴، ۲۷، ۵۸ تا ۵۹ : *Perry* : *View of the Levant*، ص ۴۲)۔

میدان جنگ میں عثمانیوں کی تدابیر حرب کا جائزہ کسی قدر احتیاط کا متقاضی ہے۔ جنگوں میں پنی چری، آلتی بولوک اور سرای سلطانی کی مخصوص فوج کا حصہ بہت اہم ہوتا تھا، لیکن اس پر ضرورت سے زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے۔ عثمانی فوجوں کی بڑی قوت، جس پر ان کی جنگی تدابیر کی کامیابی کا سب سے زیادہ انحصار ہوتا تھا، صوبوں سے آنے والے "جاگیرداری" سپاہی تھے، جن کی تعداد مرکزی حکومت کی سپاہ سے کہیں زیادہ ہوتی تھی۔ میدان جنگ میں، علاقے کی نوعیت کے پیش نظر چند اختلافات سے قطع نظر، فوج کی عام ترتیب یہ ہوتی تھی : ایک مضبوط

ہور روس میں کامیابی سے استعمال کیا گیا (قَب) *Mémoires : Montecucculi*، ج ۲، بمواضع کثیرہ؛ *Röder von Diersburg*، ۲ : ۳۳، *Feldzüge : Eugen*، ۲ : ۵۵۲، بمواضع کثیرہ؛ *Vauban*، ۲ : ۲۸۱، *Remarques : de Warnery*، ص ۶۲، بعد، ۷۴، بعد، ۹۰، بعد، ۱۰۹، بعد؛ *Marsigli* : کتاب مذکور، ۲ : ۸۶، *Memoirs : Bruce*، ص ۴۳، ۴۶، *Poniatowsky* : *Remarques*، ص ۱۰۳، *Mémoires : Manstein*، ص ۱۲۳، ۱۴۸، بعد؛ *Mümmich : F. Ley*، ص ۶۲ تا ۶۳، *Campaignes : Anthing*، ۱ : ۱۴۲ تا ۱۴۳ و ۲ : ۷۸ تا ۷۹، *Suvorow : Smitt*، ص ۱۵۷، بعد، ۴۳۱، *Considérations : de Volney*، ص ۱۹ تا ۲۰، ۴۷، *Betrachtungen : von Brehenhorst*، ص ۳۶۲، بعد؛ *Kriege : Criste*، ص ۲۷۲، بعد)۔

عثمانی عساکر میں ابھی تک سپاہ اور ساز و سامان کے لحاظ سے بہت سی خونیاں باقی تھیں۔ یورپی مآخذ میں ان کی بندوقوں، توپوں اور سرنگوں کی تعریف کی گئی ہے [رک بہ بارود]۔ میدان جنگ حسب منشا مل جانے پر پنی چری سپاہی اب بھی بڑی جرأت سے لڑتے تھے، جیسے مثلاً *Cročka* پر ۱۱۵۲ / ۱۷۳۹ء میں (قَب) *Criste* : کتاب مذکور، ص ۲۷۲ تا ۲۷۳، تاہم عثمانیوں کی قدیم جنگی تدابیر اب کارگر نہیں رہی تھیں، کیونکہ ان کے برعکس آسٹریا اور روس میں ہر قسم کے ہتیاروں اور فوجی دستوں کے باہمی تعاون و تعامل پر زور دیا جانے لگا تھا، عیسائی اب توپوں اور بندوقوں کی مسلسل باڑہ پر زیادہ بھروسہ کرنے لگے تھے اور انہیں یہ یقین ہو گیا تھا کہ مسلمان حریف کو زیر کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اسے بڑی جنگ لڑنے پر مجبور کیا جائے۔ ۱۶۸۲ تا ۱۶۹۹ء کی جنگ میں ترکان عثمانی نے اپنے ارد گرد بہت اہتمام سے خندقیں کھودنا شروع کر دیں (۱۶۸۷ء) اور

کھلے میدان میں سریع حرکت ترتیب جنگ، جس پر وہ اس وقت تک معمولاً کاربند رہے تھے، بہت حد تک ترک کر دی۔ یہ تبدیلی ان شکستوں کا نتیجہ تھی جو انہیں ۱۶۸۳ء سے آسٹریوں کے ہاتھوں برداشت کرنا پڑیں، لیکن یہ بھی کچھ سود مند ثابت نہ ہوئی، چنانچہ ۱۱۰۹ / ۱۶۹۷ء میں ترک آسٹری توپوں کی مؤثر آتش باری کے سامنے اپنی خندقوں کی حفاظت نہ کر سکے اور زنتا *Zenta* کے مقام پر انہیں ایک اور زبردست ہزیمت ہوئی (قَب) *Röder von Diersburg*، ۲ : ۲۲، *Marsigli* : کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۵، *de Warnery* : *Remarques*، ص ۱۲۲، بعد)۔

سترہویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی کے متاخر یورپی مآخذ میں ترک سپہ سالاروں کی اہلیت، سپاہیوں کی حربی چالوں، شمشیرزنی میں ان کی مہارت، حملہ کرتے وقت دھوئیں کے اشاروں کا استعمال، پنی چریوں کی دشمن پر بے تحاشا بلغار اور ترکی توپوں کے ضرورت سے زیادہ وزنی ہونے کے بارے میں مفصل معلومات مل جاتی ہیں (قَب) *Villars*، طبع *Vögué*، ۱ : ۳۶۷، ۳۶۸، *Vauban*، ۲ : ۲۸۳، *Feldzüge : Eugen*، ۲ : ۵۶۸، بعد؛ *Röder von Diersburg*، ۲ : ۱۰۷، بعد؛ *Poniatowski* : *Remarques*، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵، *de Warnery* : *Ramarques*، ص ۲۴، ۶۰، بعد، ۷۷ تا ۷۸، ۱۱۳، *Histoire : Kéralio*، ۱ : ۱۱۳، بعد؛ *Suvorow : Smitt*، ص ۱۶۲، بعد؛ *Kriege : Criste*، ص ۲۷۳، بعد)۔

بعض مصنفوں نے عثمانیوں کے فن حرب کے بنیادی نقائص واضح کیے ہیں، یعنی قیادت اعلیٰ کی نااہلی، کارگر توپخانے کی کمی، جدید حربی چالوں سے نا واقفیت وغیرہ (قَب) *Villars*، طبع *Vögué*، ۱ : ۳۸۰، ۳۶۸، ۳۸۰، ۳۸۱، *de Warnery* : *Histoire : Kéralio*، ۱ : ۱۱۳، بعد؛ *Remarques*، ص ۱۶۲، بعد؛ *Kriege : Criste*، ص ۲۷۳، بعد)۔

Genuesen Iacopo de Promontorio-de Gampis über
S B Bayer. Ak. در 'den Osmanenstaat um 1475
Phil.-Hist. Kl. '۱۹۰۶ء، ج ۸، میونخ ۱۹۰۷ء؛
(۱۱) A. Menavino در 'Historia : F. Sansovino
'universale de' Turchie وینس ۱۵۷۳ء؛ (۱۲)
T. Spandugino در 'Documents inédits : C. Sathas
'relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age
پیرس ۱۸۹۰ء، ۹ : ۱۳۳ تا ۲۶۱؛ (۱۳) Donado da
Lezze : 'Historia Turchesca (1300—1514) طبع
I. Ursu، بخارست ۱۹۰۹ء، ص ۴۷ بعد؛ (۱۴)
J. Cuspinianus : 'De Turcorum origine، اینٹورپ عدد
۱۵۴۱ء، ورق ۶۰ الف بعد؛ (۱۵) B. Georgieviz : 'De
'Turcarum moribus epitome لائڈن عدد ۱۵۵۸ء، ورق
۵۰ بعد؛ (۱۶) J. Chesneau : 'Le voyage de Monsieur
d'Aramon طبع C. Schefer، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۰۶
بعد؛ (۱۷) J. D. Barovius : 'Commentarii de rebus
'Ungaricis، در 'Scriptores : Monumenta Hungariae
'Historica، ج ۱۷، پست ۱۸۶۶ء؛ (۱۸) de Germigny
در 'L' Illustre Orbandale، لیون ۱۶۶۲ء، ۱ : ۱۰۸
بعد؛ (۱۹) Journal : Saint-Blancard، ص ۳۷۷، در
'Négociations de la France dans le : E. Charrière
'Levant، پیرس ۱۸۴۸ - ۱۸۶۰ء، ۱ : ۳۴۰ تا ۳۵۳
(۲۰) István Szamosközy : 'Történeti Maradványai
1560-1603، در 'Monumenta Hungariae Historica
'Scriptores، بوڈاپست ۱۸۷۶ء؛ (۲۱) Trésor Politique
پیرس ۱۶۱۱ء، ۳ : ۸۳۹ تا ۸۹۴، بمواقع کثیرہ؛
(۲۲) T. Artus : 'L' histore de la décadence de
'l'Empire grec et établissement de celui des Turcs
پیرس ۱۶۲۰ء، عمود ۸۵، ۱۰۵ بعد، ۱۱۳ بعد، ۱۲۲
بعد؛ (۲۳) P. della Valle : 'Viaggi، وینس ۱۶۶۱ء،
۱۷۶ بعد، بمواقع کثیرہ؛ (۲۴) L. des Hayes de
'Voiage de Levant : Courmenin، پیرس ۱۶۲۱ء،

تا ۱۱۵)۔ واقعہ یہ ہے کہ یورپی خطوط پر عثمانی
 فوج کی اصلاح فوری اور ناگزیر ضرورت تھی۔
 ان کے روایتی طریق جنگ کے بارے میں Maurice
 de Saxe کی رائے حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے
 اور وہ یہ کہ ترکوں کے ہاں نہ توجرات و بہادری
 کی کمی تھی، نہ تعداد اور مال و دولت کی؛ کمی
 تھی تو صرف یہ کہ ان میں نظم و ضبط قائم نہ
 رہا تھا اور ان کے حربی طریقے پرانے ہو چکے تھے
 (Réveries، ۱ : ۸۷)۔

• مآخذ : (متن میں صفحات کے جو حوالے دے
 دیے گئے ہیں انہیں بالعموم یہاں دہرایا نہیں گیا) : (۱)
R. Tschudi، طبع 'Das Asafnâme de Lutfi Pascha
(Türkische Bibliothek، ج ۱۲)، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۱
 بعد؛ (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ج ۳، استانبول
 ۱۳۱۴ھ؛ (۳) W.L. Wright Jr. : 'Ottoman Stattecraft
 (Princeton Oriental Texts، ج ۲)، پرنسٹن ۱۹۳۵ء،
 ص ۱۲۶ بعد؛ (۴) م۔ طیب گوک بلکین : روم ایللی دہ
 یوروکلر، تاتارلر واولا درفاتحان، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۵)
 محمد سیر آق تپہ : احمد ثالث دورندہ شرق سفرینہ
 اشتراک ایدہ جبک اردو اصنافی حقندہ و ثیقہ لر، در تاریخ
 درگئی سی، ۷ (۱۹۵۴ء) : ۱۷ تا ۳۰؛ (۶) A. Arce :
Espionaje Y última aventura de José Nasi، در
Seferad، میڈرڈ و بارسلونا ۱۹۵۳ء، ۱۳ : ۲۵ تا ۲۸۶؛ (۷)
An Ottoman document on Bayezid I's : H. Inalçik
'expedition into Hungary and Wallachia
Actes du X. Congrès) 'Tetkikleri Kongresi Tebliğleri
(d' Etudes Byzantines، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۰
 بعد؛ (۸) N.H. Biegan : 'Ragusan spying for the
Ottoman Empire، در 'Belleten، ۲۷ (۱۹۶۳ء) : ۲۳۷ تا
 ۲۵۰؛ (۹) Ordo Portae، طبع شریف باشتاو (Magyar-
 Görög Tanulmányok، ص ۲۷)، بوڈاپست ۱۹۵۷ء؛
 (۱۰) Die Aufzeichnungen des : F. Babinger

ویانا و لائپزگ ۱۹۱۶ء؛ (۶۷) W. Björkman :
Ofen zur Türkenzeit، هامبورگ، ۱۹۲۰ء، ص ۶۸؛ (۶۸)
Salonique à la fin du xviii^e siècle : M. Lascaris
 ص ۳۸۰، در *Les Balkans*، ج ۱۰، (۱۹۳۸ء)، ص ۳۷۱ تا
 ۳۹۸؛ (۶۹) F. Stöller : *Neue Quellen zur*
Geschichte des Türkenjahres 1683، بمطابق
Mitt. d. österreich. Instituts f. Geschichtsforschung
Innsbruck، ۱/۱۳، *Ergänzungs-Band* : *schung*
Avvisi di : I. Dujčev (۷۰)؛ ص ۱۰؛ (۷۱) I. Dujčev
Ragusa، بمطابق *Orientalia Christiana Analecta*
 عدد ۱۰، روما ۱۹۳۵ء، ص ۲۱، ۳۳، ۶۹، ۲۰۳؛
 ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۳۴ تا ۲۶۴؛ (۷۲) József Molnar :
Török Emlékek : Eszék-Dárdai Híd A XVII
Században، در *Művészettörténeti Értesítő*، ۷/۷۰
 (۷۳) B. A. Cvetkova : *Impôts extraordinaires et redevances à l'état dans*
les territoires Bulgares sous la domination
ottomane، بلغاری زبان میں، صوفیہ ۱۹۵۸ء؛ (۷۴)
Le Maréchal de Münnich et la Russie : F. Ley
au XVIII^e siècle، پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۶۲ تا ۶۳؛ نیز
 رگ بہ بارود؛ جزیہ؛ فلاحہ۔

(V. J. PARRY)

۵۔ ایران

اسلامی عہد کے ایران کی ابتدائی صدیوں میں
 بنیادی طور پر طریق حرب وہی رہا جو قدیم ایرانی
 سلطنتوں سے فوجی میراث کے طور پر چلا آ رہا تھا،
 لیکن اس میں عربوں کی صحرائی روایت جنگ اور
 ترکوں کی بلغار کرنے کی میدانی روایت بھی شامل
 ہو گئی تھی۔

اسلامی عہد میں ایرانی جنگی طریقوں کے بارے
 میں اولین بیانات حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ
 کے عہد خلافت میں عربوں کی فتوحات عراق و

L. F. Guinement de (۵۳)؛ بمواضع کثیرہ؛
Histoire de la dernière guerre entre les : Kéralio
 C. de (۵۴)؛ پیرس ۱۷۷۷ء؛ *Russes et les Turcs*
Considérations sur la guerre actuelle des : Volney
 P. A. Caussin de (۵۵)؛ لندن ۱۷۸۸ء؛ *Turcs*
Précis historique de la guerre des Turcs : Perceval
contre les Russes، پیرس ۱۸۲۲ء، ص ۱۶، بعد؛ (۵۶)
Tableau général de l'Empire : M. d'Obsson
Othoman، پیرس ۱۸۲۴ء، ۷ : ۳۸۷ تا ۴۱۹، بمواضع
 کثیرہ؛ (۵۷) G. H. von Berenhorst : *Betrachtungen*
über die Kriegskunst، لائپزگ ۱۸۲۷ء؛ (۵۸)
Les campagnes du Feldmaréchal : F. Anthing
Comte de Souworow Rymnikski، کوتھا ۱۷۹۹ء؛
 (۵۹) F. von Smitt : *Suworow's Leben und*
Heerzüge : J. von Hammer- (۶۰)؛ ۱۸۳۳ء Wilna
Des osmanischen Reichs Staatsver- : Purgstall
fassung und Staatsverwaltung، ویانا ۱۸۱۵ء؛ (۶۱)
Die Heerstrasse von Belgrad nach : C. Jireček
Constantinopel und die Balkanpässe، ہراک
 ۱۸۷۷ء؛ (۶۲) F. Taeschner : *Das anatolische*
Wegenetz nach osmanischen Quellen، لائپزگ
 ۱۹۲۳ - ۱۹۲۶ء؛ (۶۳) E. de Hurmuzaki : *Documente privitoare la Istoria Românilor*
 ج ۱ (۱۵۱۸ تا ۱۷۸۰ء)، بخارست ۱۸۸۶ء؛ (۶۴)
 وہی مصنف، ۱/۲، (۱۴۵۱ تا ۱۵۷۵ء) بخارست ۱۸۹۱ء،
 ص ۵۲۰، بعد؛ (۶۵) J. Grzegorzewski : *Z Sidzyl-*
latów Rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej
 ج *Dzial*، *Archiwum Naukowe*، *akta Turckie*
 ۱/۶، Lwów ۱۹۱۲ء؛ (۶۶) L. Barbar : *Zur*
wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges der
Türken gegen Wien im Jahre 1685، بمطابق
 ۱/۱۳، *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*

عجم کے سلسلے میں ہیں - تلوار، نیزے، گرز یا کمان سے مسلح زرہ پوش سوار ساسانی فوج کا مخصوص نمونہ تھا اور ایسے سواروں کی نقل و حرکت اور حربی چالیں یقیناً ویسی ہی ہوتی ہوں گی جیسی کہ شاہنامہ [فردوسی] کی رزم آرائیوں میں دکھائی گئی ہیں (دیکھیے *Das iranische Nationallepos*، بار دوم، برلن و لائپزگ ۱۹۲۰ء، ص ۵۳ بعد)۔ جنگی ہاتھی بھی استعمال کیے جاتے تھے اور بعد ازاں ایران کے متعدد مسلم خانوادے بھی ان سے کام لینے لگے (ہاتھیوں کے جنگی استعمال کے لیے رک بہ فیل - ۵۱۳ / ۶۳۴ء میں دریائے فرات کے کناروں پر بویب کی جنگ میں ایرانی لشکر نے المشی کی عرب فوج کے خلاف رسالے کے تین دستوں کی شکل میں پیش قدمی کی۔ ہر دستے کے آگے آگے ایک ہاتھی تھا، جس کی حفاظت پیدل فوج کی ایک جمعیت کر رہی تھی۔ اگلے سال القادسیہ میں رستم کی فوج (جس کی تعداد بارہ ہزار بتائی جاتی ہے) لڑائی کے پہلے روز تیرہ صفوں میں آگے بڑھی۔ یہ صفیں ایک دوسرے کے آگے پیچھے تھیں اور انہوں نے مسلمانوں پر تیروں کی بارش کر دی۔ چونکہ مسلمانوں کے پاس زرہ بکتر اور خود نہیں تھے، لہذا انہیں خاصا نقصان اٹھانا پڑا تاہم وہ مضبوطی سے جمے رہے تاآنکہ انہیں آگے بڑھ کر اپنی تلواریں اور اپنے نیزے استعمال کرنے کا موقع مل گیا (الطبری، *The Caliphate, its rise, decline* : Sir W. Muir and fall، بار چہارم، ایڈنبرا ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۴ بعد؛ *The social structure of Islam* : R. Levy، کیمبرج ۱۹۵۷ء، ص ۴۳۱ تا ۴۳۲)۔

ایران میں خلافت کے براہ راست اقتدار کے زوال اور خود مختار حکمرانوں کے عروج کے زمانے (یعنی تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی)

میں فوجی اہمیت کے دو رجحانات دیکھے جا سکتے ہیں: پہلی بات تو یہ کہ فوجوں میں ترک غلام سپاہیوں [رک بہ غلام] کی مقبولیت کے باعث فوج کے بازوؤں میں متعین رسالوں پر زیادہ زور دیا جانے لگا، اس لیے کہ یہ لوگ دراصل سوار فوج ہی سے تعلق رکھتے تھے اور گیارہستانوں کے مخصوص ہتیار، یعنی کمان کا استعمال جانتے تھے؛ دوسری یہ کہ فوجیں عام طور پر لٹی قوموں سے مرکب اور پیشہ ور ہونے لگی تھیں اور سپہ سالار اعظم یا حاکم وقت کے لیے ان مختلف عناصر کو بوقت جنگ باہم مربوط رکھنا ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا۔ بقول نظام الملک، محمود غزنوی نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا۔ وہ مختلف قومیتوں، یعنی ترکوں، ہندوستانیوں، خراسانیوں، عربوں، وغیرہ کو علحدہ علحدہ جمعیتوں میں رکھتا تھا، چنانچہ کوچ کے دوران میں بھی فوج کے مختلف حصے اپنی اپنی قومیت کے اعتبار سے الگ الگ خیمہ زن ہوتے تھے۔ اسی طرح میدان جنگ میں جذبہ رشک ان سب کو فوق العادت بہادری کے کارنامے دکھانے پر اکساتا تھا (سیاحت نامہ، باب ۲۴)۔ دوسری طرف سلاجقہ کو میدان جنگ میں اپنی فوجوں کو مجتمع کرنے میں کئی بار دقت پیش آئی، مثلاً ۵۴۶ھ / ۱۱۰۳ء میں ملک شاہ کو اپنا تخت بچانے کے لیے اپنے چچا قاورد کے خلاف لڑنا پڑا، جو قدامت پسند ترکمانوں کا نمائندہ تھا۔ ہمدان کے باہر ایک جنگ میں ملک شاہ کے اپنے ترک سپاہی اس کی فوج کے عرب اور کرد دستوں پر حملہ آور ہو گئے کیونکہ انہوں نے قاورد کے میسرے کو درہم برہم اور پسپا کرنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا تھا اور اس طرح انہوں نے سلطان کی ذاتی ترک سپاہ کے جذبہ اتحاد و یکجہتی کو نہیں لگائی تھی (البنداری: زبدة النصرة، ص ۴۸)۔

بایں ہمہ قابل اعتماد غلاموں کی فوج کی موجودگی میں بادشاہ یا سپہ سالار کو یہ سہولت ہوتی تھی کہ اسے محاذ جنگ کے کسی بھی حصے کی طرف اس کے استحکام اور نگرانی کے لیے بھیجا جا سکتا تھا (قب البیہقی : تاریخ مسعودی، جس کا حوالہ *Chaznevid military organization : C.E. Bosworth*، در *Isl*، ج ۳۶ (۱۹۶۰ء)، ص ۴۷، میں دیا گیا ہے)۔

عرب فاتحین بھی عموماً بعد کی صدیوں میں کشادہ میدانوں سے آنے والے ترکمانوں کی طرح کم سے کم سامان کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، لیکن ایران کی سی منظم مملکت میں بڑے پیمانے پر فوجی نقل و حرکت لازماً ایک پیچیدہ معاملہ تھا، قلعوں اور حصار بند شہروں کی تسخیر کے لیے حصار شکن آلات کی ضرورت پڑتی تھی۔ زراعت کی ترقی اور اراضی میں لگان کی ادائی کی صلاحیت قائم رکھنے کی غرض سے فوج محض دیہات کی پیداوار پر انحصار نہیں کر سکتی تھی، لہذا سامان رسد کو ساتھ لے جانا پڑتا تھا۔ بعض اوقات دربار یا حرم شاہی کے متعلقین جیسی غیر فوجی جمعیتیں بھی جنگوں میں فوج کے ہمراہ جاتی تھیں۔

جب ۵۴۲۰ / ۱۰۲۹ء میں محمود غزنوی نے رے اور جبال کے آل بویہ کے خلاف کوچ کیا، تو لڑنے والے آدمیوں کے علاوہ اس کی پوری مہم میں بارہ ہزار اونٹوں پر اسلحہ بار تھا اور چار ہزار اونٹ خزانے، توشہ خانے اور گھریلو ساز و سامان کے لیے تھے، تین سو ہاتھی خیمے اٹھانے کے لیے اور دو ہزار گھوڑے حرم اور درباریوں کی سواری کے لیے تھے (شبان کارائی : مجمع الانساب فی التواریخ، مخطوطہ بنی جامع، عدد ۹۰۹، ورق ۱۷۸ - ب تا ۱۷۹ - الف)۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں سلطان محمود بن محمد کے عہد میں، سلجوق فوج کے ساتھ ایک سفری

ہسپتال (= مارستان) بھی تھا، جو چالیس اونٹوں پر لادا گیا تھا (البنداری، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ ابن القفطی : تاریخ الحکماء، طبع Lippert ص ۴۰۴ / ۴۰۵؛ ابن خلکان، مترجمہ دیسلان، ۲ : ۸۲ تا ۸۳)۔ قدرتی طور پر ایسی فوجیں سست رفتاری سے سفر کر سکتی تھیں۔ خراسان میں سلجوق حملہ آوروں کو غزنوی فوجوں کے مقابلے میں جو کامیابیاں حاصل ہوئیں، ان کی توجیہ یوں کی جا سکتی ہے کہ سلجوق نہایت معمولی ساز و سامان رکھنے کی وجہ سے بڑی تیزی سے نقل و حرکت کر سکتے تھے اور اس اعتبار سے انہیں غزنہ کی پیشہ ور سپاہ پر فوقیت حاصل تھی کہ مؤخر الذکر اپنے بھاری ساز و سامان کے باعث اس تیزی سے نقل و حرکت نہیں کر سکتی تھی۔

اس نوعیت کی رکاوٹوں کے علاوہ کوچ کے وقت فوج کو اپنے ساتھ ایسا سامان بھی لے جانا پڑتا تھا جس سے مخصوص علاقائی یا موسمی حالات کا مقابلہ کیا جا سکے۔ ۵۴۳۰ / ۱۰۳۹ء میں سلطان مسعود اول غزنوی نے میدانی اور صحرائی جنگ کے لیے موزوں سامان ("آلات جنگ یابان") لانے کے لیے اپنے آدمی واپس غزنہ بھیجے تاکہ خراسان میں اس کی فوجیں ترکمانوں کا زیادہ اچھی طرح مقابلہ کر سکیں (البیہقی، طبع غنی و فیاض، تہران ۱۳۲۴ / ۱۹۴۵ء، ص ۵۸۸)۔ برف کو روند کر راستہ بنانے کے لیے باربرداری کے جانور استعمال کیے جاتے تھے یا اس کام کے لیے دیہاتیوں کو پیگار میں پکڑ لیا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بارش سے محفوظ رہنے کے لیے غزنوی سپاہی ایسے سوتی کوٹ "بارانیہای کرباسین" (البیہقی، ص ۱۳۴، ۵۳۴) استعمال کرتے تھے جن پر تیل مل لیا جاتا تھا، لہذا اگر کوئی فوج اپنے معمولی دائرہ عمل سے باہر مصروف جنگ ہوتی تھی تو اسے اپنی بہترین

تاراج کرنے کے سلسلے میں سلیمان بن قتلش کی معذرت خواہی، درابن الاثیر، ۱۰ : ۹۰)۔ بعض دفعہ پیش قدمی کرتے ہوئے دشمن کے سامنے کسی علاقے کی پوری شہری آبادی کا تخلیہ کرا دیا جاتا تھا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ علاء الدین محمد نے وادی سیر دریا میں مغول کی آمد کے وقت کیا تھا (کتاب مذکور، ۱۲ : ۱۷۹)۔

پیش قدمی کے دوران میں فوج کے سالار کو اپنی جنگی حکمت عملی معین کرتے وقت کئی باتوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا، مثلاً سامان رسد کی دستیابی، مواصلات کی حفاظت اور علاقہ جنگ کی جغرافیائی نوعیت۔ ایران جیسے ملک میں، جہاں نہریں موجود تھیں، اکثر اس کا اسکاں رہتا تھا کہ نزدیک آتے ہوئے دشمن کے سامنے دریاؤں اور آب پاشی کی نہروں کا راستہ تبدیل کر کے اس علاقے کو غرقاب کر دیا جائے۔ ۵۴۵۶/۱۰۶۳ء میں قتلش بن ارسلان اسرائیل نے آلپ ارسلان کے خلاف بغاوت کر دی، وہ رے میں محصور ہو گیا اور پانی کا رخ شور ہموار زمینوں اور وادیوں کی طرف پھیر کر رے کی طرف آنے والے راستوں کو ناقابل گزر بنا دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۳-۲۴)۔ خوارزم میں اس تدبیر سے خاص طور پر کام لیا جاتا تھا کیونکہ وہاں نہروں کا جال بچھا ہوا تھا، جن میں سیلاب لا کر دریائے آمو کے ساتھ ساتھ پیش قدمی کرنے والی فوج کو آسانی سے روکا جا سکتا تھا۔ اس کی مثالیں چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں ملتی ہیں، جن کے لیے دیکھیے *Turkestan : Barthold* ص ۱۵۴، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۹)۔ بہر کیف علاقے کو اس طرح سیلاب زدہ بنا دینے سے دونوں فریق متاثر ہو سکتے تھے۔ ۵۴۷۷/۱۱۵۲ء میں جب علاء الدین حسین غوری کا وادی ہری رود میں

صلاحیت دکھانے کے لیے مقامی حالات کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ تاریخوں میں اکثر بحیرہ خزر کے ساحلی علاقے کی مرطوب ہوا کے اثر کا ذکر آیا ہے، جس کے باعث ہتیاروں میں زنگ لگ جاتا تھا؛ ابن رائق کے سپہ سالار بچقم کے ترک تیر اندازوں کو ۵۳۲۶/۹۳۸ء میں خوزستان میں معزالدولہ البویہی کے ہاتھوں اس لیے شکست کا سامنا کرنا پڑا کہ مسلسل بارش سے ان کی کمانوں کے چلے بیکار ہو گئے تھے (ابن الاثیر، ۷ : ۲۵۴ تا ۲۵۵)۔ کوچ کے دوران میں فوج کا دیہی علاقوں کو تاخت و تاراج کرنا ایران کا ایک قدیم دستور چلا آتا تھا (قَب Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، بار دوم، ص ۲۱۳)۔ ساسانی فوجوں کی ”زمین سوز“ حکمت عملی کے سلسلے میں بعض سپاہی اور ان کے قائدین شہری باشندوں کو لوٹنے اور ان کے خلاف زیادتیاں کرنے میں خاص طور پر بدنام ہو گئے تھے، مثلاً مرداویج بن زیار کے دیلمی سپاہی (المسعودی : مروج، ۹ : ۲۲ تا ۳۴) اور خوارزم شاہ علاء الدین محمد کے ترکمان، جن میں سے بہت سے قہچاق کے میدانوں سے تازہ وارد اور اس وقت تک بے دین تھے۔ خراسان میں ایک غزنوی سپہ سالار نے نخلستان بیہق کے پستے کے سب درخت کٹوا دیے اور ان میں سے بعض کے تنے ایندھن کے طور پر غزنہ بھجوا دیے (تاریخ بیہق، ص ۲۷۳)۔ دوسری طرف بعض سپہ سالاروں نے کوچ کے وقت اپنی فوجوں میں نظم و ضبط برقرار رکھنے کی بدولت نیک نامی بھی حاصل کی، مثلاً یعقوب بن لیث نے (مروج، ۸ : ۴۶ بعد)۔ اس بات کا سب کو اعتراف ہے کہ تشدد آمیز رویے کا کوئی قانونی جواز نہیں اور وہ خلاف شرع ہے، تاہم بعض اوقات برہنہ مصلحت اسے قابل در گزر سمجھا جاتا تھا (دیکھیے ۵۴۷۷/۱۰۸۴-۱۰۵۸ء میں حلب کے علاقے کو

جنگ سے پہلے پڑھی گئی تھیں (الحسینی :

أخبار الدولة السلجوقية، ص ۴۷ تا ۴۸ : Cahen : La

campagne de Mantzikert d'après les sources

musulmanes، در Byzantion، ۹ (۶۱۹۳۴ : ۶۳۳) -

مشرقی آناتولی اور قفقاز میں یونانیوں اور

گرجستانیوں کے خلاف معرکہ آرا ہونے والی فوجوں

میں اکثر ایسے مذہبی عناصر شامل ہوتے تھے

جنہیں یہاں غازیوں [رك به غازی] کا مترادف

قرار دیا جا سکتا ہے اور جو نہ صرف مؤمنین کی

ہمت اور حوصلہ بڑھاتے تھے بلکہ خود بھی جنگ

میں شریک ہو جاتے تھے - ۵۵۷۰ / ۱۱۷۴ -

۱۱۷۵ء میں گرجستان کے خلاف شمال مغربی ایران

کے مسلم حکمرانوں کا جو وفاق وجود میں آیا تھا

اس میں سلجوقی سلطان آرسلان بن طغرل کی والدہ

نے امام ہمدان کی قیادت میں ایسے ہی دس آدمیوں

کی جماعت مرتب کی تھی، چنانچہ جب مسلمان

سپاہیوں کے پاؤں اکھڑنے لگے تو امام اپنی مختصر

سی جماعت کو لے کر جنگ میں کود پڑا اور ایسا

زور دار حملہ کیا کہ فتح مسلمانوں ہی کے ہاتھ

رہی (الراونڈی : راحة الصدور، ص ۲۹۹ تا ۳۰۰) .

اس زمانے میں انسانی معاملات پر ستاروں

کے اثر کا عقیدہ عام تھا، چنانچہ لڑائی شروع

کرنے کا فیصلہ بعض اوقات کسی غیر معقول بنیاد

پر بھی لیا جا سکتا تھا، مثلاً امیر یا سپہ سالار کے

ذاتی منجم کی پیشگوئی، جو اس کے حوالی موالی

میں ایک اہم شخصیت ہوتا تھا (دیکھیے ابن الاثیر،

۹ : ۳۲۸) - عام جنگ کا اعلان ہونے سے پہلے

دونوں فوجوں کے بہادروں میں شخصی مقابلوں

[مبارزوں] کی قدیم عربی رسم ابھی تک عام تھی،

چنانچہ فخر مدبر نے ان کے لیے بھی ایک فصل

مخصوص کی ہے (باب ۶۷) - ان مقابلوں کا نتیجہ

تسلط دیکھنے والی دونوں فوجوں کی ہمت و جرات

اپنے عقب کے علاقے کو غرقاب کر دینے کا فیصلہ

کیا، تاکہ اپنے سپاہیوں کو دشمن کے آگے ہتیار

ڈالنے سے روکا جاسکے - اس چال کا خود اس پر تباہ کن

اثر ہوا، اس لیے کہ غوری فوج کے ترک سپاہی

اسے چھوڑ کر سلجوقوں سے جا ملے اور غوریوں کو

سیلاب زدہ زمینوں اور دلدلوں کی طرف دھکیل دیا

گیا (جرجانی : طبقات ناصری، مترجمہ Raverty، ص

۳۵۸ تا ۳۶۰) .

فوج کے قیام اور جنگ کی تیاری کے دوران

میں جگہ جگہ پاسبان مامور کر دیے جاتے تھے اور

علاقے کی نوعیت اور دشمن کی چوکیوں کے بارے

میں تحقیقات کرنے کے لیے خبر رساں روانہ کیے

جاتے تھے (فخر مدبر : آداب الملوك، باب ۲۰ :

اس تصنیف کے لیے دیکھیے مآخذ) - فخر مدبر کا بیان

ہے کہ اس کے بعد عارض، یعنی فوجی انتظامیہ کا

سربراہ افسروں سے لے کر معمولی سپاہیوں تک، اور

ان کے ہتھیاروں سے لے کر سواری کے جانوروں

تک پوری فوج کا معائنہ کرتا اور انہیں جنگ

کے قابل [یا ناقابل] قرار دیتا تھا - سپہ سالار اپنے

سپاہیوں کا حوصلہ بڑھاتے تھے اور اثر بہادری

کے نمایاں کارناموں پر خصوصی انعامات دینے کے

وعدے کرتے تھے (دیکھیے Bosworth، در Isl، ۳۶ /

۲۹۱ : ۲۹۹ تا ۷۰، ۷۴) - اگر دشمن غیر مسلم حربی

ہوتے تو مذہبی حمیت کو برانگیختہ کیا جا سکتا تھا -

فخر مدبر کے ہاں ایک فصل "لشکر صلاح" یعنی

ان لوگوں سے متعلق ہے "جو سپاہیوں کی مدد

اپنی دعاؤں اور شفاعتوں سے کرتے ہیں" (باب

۳۴) - آلپ آرسلان کے ۴۶۳ / ۱۰۷۳ کی آناتولی

مہم کے دوران میں خلیفہ القائم [باللہ] نے مسلمان افواج

کے لیے خاص دعائیں لکھی تھیں، جن کی نقلیں

سلجوق فوج سے متعلق خطیبوں کو بھیج دی گئی

تھیں؛ یہ دعائیں ملاذ گرد (Mantzikert) کی

قدمی سے ہونا چاہیے، جس کے پیچھے قلب اور دائیں بازو بڑھیں (باب ۲۴)۔

تاریخی مآخذ میں اس پانچ جزوی ترتیب کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ باقاعدہ لڑائی کا آغاز ہوتے ہی ہراول دستہ بالعموم پیچھے ہٹ کر اگلی تین صفوں میں مل جاتا تھا۔ جب ۵۳۸۹/۶۹۹۹ء میں محمود غزنوی نے سامانی امیر ابوالفوارس عبدالملک اور اس کے امرا کو مرو کے قریب شکست دی تو خود سلطان قلب کی قیادت کر رہا تھا، جس میں دس ہزار سوار اور ستر ہاتھی تھے؛ اس کے بھائی ابوالمظفر نصر کے ماتحت میمنہ تھا، جس میں دس ہزار سوار اور تیس ہاتھی تھے اور اس کے والد سبکتگین کے سابق سپہ سالاروں کے سپرد میسرہ تھا، جس میں بارہ ہزار سوار اور چالیس ہاتھی تھے (ہلال الصابی، در *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۳: ۳۴۲ تا ۳۴۳ و ترجمہ، ۶: ۳۶۷ تا ۳۶۸)۔ ۵۵۲۶/۱۱۳۱ء میں مسعود بن محمد سلجوقی اور اس کے بھائی سلجوق شاہ کا دینور کے مقام پر سلطان سنجر اور اس کے پروردہ طغرل بن محمد سے مقابلہ ہوا۔ دونوں فریقوں نے یہی ترتیب قائم کی اور محمود غزنوی کی طرح سنجر نے ہاتھیوں کا ایک محافظ پرا اپنی صفوں کے آگے رکھا۔ مسعود بن محمد نے قلب کی قیادت خود سنبھالی اور امیر قراچہ ساقی اور امیر قزل کو اپنے بائیں اور امیر یورن قش باز دار اور امیر یوسف چاوش کو اپنے دائیں بازو پر رکھا۔ اس کے مقابل سنجر نے اپنے قلب کی قیادت کی، جس میں دس ہزار سپاہی تھے؛ اس کا بھتیجا طغرل، امیر قماچ اور ایک اور سپہ سالار امیر امیراں اس کے بائیں بازو پر تھے؛ خوارزم شاہ اتسز اور دیگر سپہ سالار دائیں طرف تھے۔ مسعود کی فوج کو ایک ایسی چال سے شکست ہوئی جو اسے موقعوں پر اکثر چلی جاتی تھی اور جس سے

کو متاثر کر سکتا تھا اور اس طرح بعد کی جنگ پر اثر انداز ہو سکتا تھا۔ ۵۴۹۵/۱۱۰۲ء میں حریف سلجوقی شہزادوں برکیاروق اور محمد کے درمیان روز روار کے مقام پر تیسری جنگ میں شخصی مقابلے غیر فیصلہ کن ثابت ہوئے، لہذا دونوں فوجیں میدان جنگ سے ہٹ گئیں اور معاہدہ صلح طے پا گیا (ابن الأثیر، ۱۰: ۲۲۴ تا ۲۲۷)۔

اب ہم میدان جنگ میں فوجوں کی ترتیب کا ذکر کرتے ہیں۔ زمانہ ماقبل اسلام کے ایرانی سپہ سالار بعض اوقات اپنی فوجوں کو طویل اور مسلسل صفوں میں مرتب کرتے تھے، اور پھر یہ صفیں (جیسے کہ قادسیہ میں ہوا، دیکھیے اوپر) دشمن کی طرف بڑھتی تھیں، لیکن اس میں عموماً یہ تبدیلی کر دی جاتی تھی کہ فوج کو الگ الگ متحارب دستوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اس قدیم ترتیب کے مطابق فوج پانچ حصوں میں منقسم ہو جاتی تھی (تعبیہ)، جسے فخر مدبر "ایرانی طریقہ" کہتا ہے، یعنی وہ جسے ساسانی استعمال کرتے تھے اور جو "ترکی طریقے" سے مختلف تھا۔ یہ ترتیب نہ صرف فوج کے کوچ کرتے وقت بلکہ میدان جنگ میں بھی ملحوظ رکھی جاتی تھی، بشرطیکہ میدان جنگ کافی ہموار اور کشادہ ہو۔ اس میں ایک ہراول (مقدمہ)، ایک بایاں بازو (میسرہ)، ایک مرکز (قلب) اور دایاں بازو (میمنہ) اور ایک عقبی دستہ (ساقہ) ہوتا تھا، جس میں محفوظ فوج ہوتی تھی۔ کوچ کے وقت اس پوری فوج کے آگے آگے خبر رسانوں (طلانح) کی ایک جمعیت ہوتی تھی۔ فخر مدبر کہتا ہے: سپہ سالار پر لازم ہے کہ اپنے تیر اندازوں کو بائیں بازو پر، نیزہ بازو کو دائیں بازو پر اور گرزوں، بلموں، تلواروں اور تبروں (جنگی کلہاڑیوں) سے مسلح سپاہیوں کو قلب میں رکھے۔ جنگ کا آغاز بائیں بازو کی پیش

امیروں نے ان ہزاروں گھوڑوں اور بھیڑوں کو ایک آڑ کے طور پر اپنی اگلی صف کے سامنے رکھا اور ان کے پیچھے اپنے مسلح سپاہیوں کو، لیکن اس کے باوجود خلیفہ کی افواج نے دشمن کی صفوں کو توڑ دیا (البنداری، ص ۲۳۶ تا ۲۳۹)۔

جب گھمسان کا رن پڑتا تھا تو فوجیں بہت سمٹ جاتی تھیں۔ اس صورت میں فوج کا علم (رک بان) نقطہ اجتماع کا مظہر ہونے کی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا تھا۔ غزنویوں اور سلجوقوں کے عہد میں (علامدار) کا عہدہ عموماً کسی معتمد غلام کو دیا جاتا تھا۔ کسی فوج کے جھنڈے پر قبضہ ہو جانے پر سپاہیوں کی ہمت ٹوٹ جاتی تھی۔ جب خوارزم شاہی شہزادہ قطب الدین بن تکش (بعد ازاں علاء الدین محمد) قہستان کے اسمعیلیوں سے برسر جنگ تھا، اس کا علم کسی نا معلوم سبب سے نیچے جھک گیا اور ٹوٹ گیا۔ اسے بدشگونی سمجھ کر اس نے صلح کر لی اور اپنی فوجیں پیچھے ہٹا لیں (جوینی، طبع Boyle، ص ۳۱۵)۔ میدان جنگ میں فوج کا جو حصہ زیادہ دور ہوتا، اسے سپہ سالار جن ذرائع سے ہدایت جاری کر سکتا تھا ان میں ڈھول اور نفیریاں بجانے کے علاوہ پرچموں کا لہرانا بھی شامل تھا (دیکھیے آداب الملوک، باب ۲۸)۔ غزنویوں کے سپہ سالاروں کو جنگ میں ہدایات دینے کے لیے ذاتی ہاتھی دیے جاتے تھے تاکہ وہ انہیں مناسب مقامات میں کھڑا کر سکیں (البیہقی، ص ۸۳)۔

اوقات غفلت میں، یعنی دوپہر کو قیلولے کے وقت اور صبح سویرے، جب محافظ سپاہی پہرہ بدل رہے ہوں، کمین گاہوں سے یا چھپ چھپا کر حملہ کرنے کو فخر مدبر فن حرب کا ایک بہت اہم پہلو سمجھتا ہے (باب ۲۲)۔ حملے کی پرانی چال، جو صحرا کے عربوں اور بدوی ترکوں دونوں میں مشترک

دشمن کو گھیرے میں لے لینے کی اس قدیم چال کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جسے Cannae کے مقام پر ہنی بال Hannibal نے رومیوں کے خلاف انتہائی کامیابی سے استعمال کیا تھا۔ قراچہ ساقی سنجر کے قلاب میں گھس آیا تھا، لیکن طغرل اور اتسز نے بازوؤں سے پیچھے ہٹ کر قراچہ کی سپاہ کو گھیر لیا اور ان کا قلع قمع کر دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۴۶)۔ بہر حال جنگ میں اس کا امکان رہتا تھا کہ دونوں میں سے کسی فوج کا ایک بازو اپنے مقابل بازو کو پیچھے دھکیل دے، جس سے ایک طرح کی مدور ترتیب پیدا ہو جاتی تھی۔ علاء الدین محمد خوارزم شاہ اور اس کے بیٹے جلال الدین کی مغول سردار جوجی سے پہلی آویزش میں یہی صورت حال پیش آئی تھی؛ مغول کے لیے اس مضمضے سے نکلنے کا صرف یہی طریقہ تھا کہ وہ قلاب پر حملہ کر دیں، لیکن جلال الدین مضبوطی سے اپنی جگہ ڈٹا رہا اور جب رات ہو گئی تو دونوں فوجوں نے جنگ روک دی (جوزجانی، ترجمہ، ص ۲۶۸ تا ۲۷۰)؛ جنگ کے اس نمونے کی دوسری مثالوں کے لیے دیکھیے جوینی، طبع Boyle، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲، (۳۶۰)۔

تعبیہ کی اگلی صفوں کے آگے ہاتھیوں کو ایک پرا بنانے کے لیے استعمال کرنا بعض فرمانروا خاندانوں، مثلاً غزنویوں، سلجوقوں اور غوریوں کے ہاں خاص طور پر پسند کیا جاتا تھا، لیکن اگلی صف کی حفاظت کے لیے اور طریقے بھی استعمال ہو سکتے تھے۔ ۵۵۴۹ / ۱۱۵۴ء میں بغداد کے قریب بزمجہ کی جنگ میں، جو امیر مسعود بلالی کے زیر قیادت ایک ترکی فوج اور خلیفہ المکتفی کے مابین ہوئی، اول الذکر فوج کے ساتھ ترکمانوں کی ایک بڑی تعداد تھی؛ ان کے ساتھ ان کے خیمے، مویشیوں کے ریوڑ، بال بچے اور دوسرا سازو سامان بھی تھا۔ ترک

پہلے تو اپنے گھوڑوں سے اتر کر ڈھالوں کی آڑ میں دشمن کی طرف بڑھے، پھر اپنے مخصوص ہتیار استعمال کیے، یعنی ژوبین (ایک دوشاخہ برجھی، جسے بھونکنے اور پھینک کر مارنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا) اور تبر (ابن مسکویہ و ہلال الصابی، در *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۱: ۲۹۱ تا ۲۹۸ و ۳: ۴۲۳؛ ترجمہ، ۴: ۳۳۶ تا ۳۳۷ و ۶: ۴۴۹)۔ اسی طرح غزنویوں کے پاس محل شاہی کے چیدہ سپاہیوں کی ایک مستقل فوج (پیادگان درگاہ) تھی، جنہیں تیز رفتار اونٹوں پر دور دراز کے میدان جنگ میں لے جاتے تھے۔ وہاں پہنچ کر وہ اونٹوں سے اترتے اور لڑنے میں مصروف ہو جاتے (البیہقی، ص ۶۰۳ تا ۶۰۴)۔ ۵۰۱ھ/۱۱۰۷-۱۱۰۸ء میں جب سلطان محمد بن ملک شاہ کا سامنا مزیدی ”بادشاہ عرب“ سیف الدولہ صدقہ سے ہوا تو بغداد اور واسط کے درمیان النعمانیہ میں زمین ایسی دلدلی تھی کہ سوار فوج نقل و حرکت نہ کر سکتی تھی، لہذا سلطان محمد کے ترک سپاہی گھوڑوں سے اتر کر پیدل لڑے (حسینی، ص ۸۰)۔ دیلمیوں کی طرح وسطی افغانستان کے غوری بھی پہاڑی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور پیدل سپاہیوں کی حیثیت سے شہرت رکھتے تھے۔ جوزجانی ان کے ایک خاص حربے ”کاروہ“ کے استعمال کا ذکر کرتا ہے۔ یہ گائے کی کھال کا ایک حفاظتی پردہ ہوتا تھا، جس میں روئی بھری ہوتی تھی اور جو آگے بڑھتے ہوئے سپاہیوں کی محافظت کا کام دیتا تھا (طبقات ناصری، ترجمہ، ص ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ راورٹی Raverty کے قول کے مطابق کاروہ افغانستان میں آتشین اسلحہ کے رائج ہونے تک استعمال ہوتا رہا)۔

چونکہ ایران کے بیشتر حصے میں ایسے دریا ہیں جو ہاتھ تو سمندر تک پہنچ نہیں پاتے،

تھی، یعنی ایک زور دار حملہ، پھر ایک مصنوعی پسپائی اور دوبارہ حملہ (کروفر)، بعض حالات میں اب بھی کارگر ثابت ہو سکتی تھی؛ چنانچہ ۵۴۹ھ/۱۱۰۳ء میں طبرستان کے مقامی سرداروں نے اسے غزنویوں کے خلاف بڑے مؤثر طریقے پر استعمال کیا (البیہقی، ص ۴۵۸)۔ ملاذ گرد کی جنگ میں آلپ ارسلان نے اسی طرح کی مصنوعی پسپائی سے یونانی فوج کو ایک کمین گاہ میں پھانس لیا تھا (Cahen در *Byzantion*، ۹: ۶۳۴ تا ۶۳۵)۔ ۵۶۶۱ھ/۱۱۲۴ء میں بغداد کے باہر ہونے والی ایک جنگ میں جلال الدین خوارزم شاہ کے پاس فوج کم تھی، لہذا اس نے سپاہیوں کے ایک دستے کو کمین گاہ میں بٹھا دیا، پھر خلیفہ کے سپہ سالار قشیمور کی فوجوں پر دو یا تین حملے کیے، اور اس کے بعد مصنوعی فرار اور پھر چڑھائی کی چال چلی (جوینی، طبع Boyle، ص ۴۲۲ تا ۴۲۳)۔

کہا جاتا ہے کہ سبکتگین نے اپنی ہندوستانی مہموں میں یکے بعد دیگرے مسلسل حملوں کا طریقہ اختیار کیا تھا۔ اس نے اپنے غلاموں کو، جو بلموں اور گرزوں سے مسلح تھے، پانچ پانچ سو کے گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ ہر گروہ باری باری حملہ کرتا اور پھر پیچھے ہٹ جاتا تھا تاکہ دوسرا گروہ آگے بڑھ سکے (عتبی: تاریخ یعنی، ۱: ۸۵ تا ۸۶)۔ سوار فوج کھلے میدانوں میں زیادہ کارآمد ہو سکتی تھی کیونکہ متقابل فوجوں کو ایک وسیع محاذ پر پھیلایا جا سکتا تھا، لیکن ناہموار اور بلند پہاڑی علاقوں میں جہاں جنگ نزدیک سے اور بے ترتیب لڑی جاتی تھی، پیدل فوج کو اپنی کارگزاری دکھانے کا موقع ملتا تھا۔ دیلمی اپنی مضبوط پیدل سپاہ کی بدولت مشہور تھے۔ ۵۳۲۲ھ/۹۲۴ء کی ایک جنگ میں، جو فارس کے حاکم یاقوت سے لڑی گئی تھی، علی بن یوسف کے دیلمی

کے مخصوص لباس میں بھیس بدل کر سامنے آنے کو غیر اخلاقی فعل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ روایت ہے کہ علاء الدین محمد خوارزم شاہ کو یہ چال پسند تھی کہ جنگ میں دشمن کا کوئی امتیازی نشان یا لباس پہن لیا جائے تا کہ اسے دھوکا دیا جاسکے (جوینی، طبع Boyle، ص ۳۵۲)۔

جنگ کے بعد فاتح فوج مقبوضہ مال و اسباب (رک بہ غنیمۃ) تقسیم کر لیتی تھی۔ اگر امیر خود موجود نہ ہو تو اس کام کی نگرانی اثر عارض سپاہ کرتا تھا اور حکمران کا پانچواں حصہ اور وہ چیزیں جو معینہ طور پر اس کے لیے مخصوص ہوں، الگ کر لیتا تھا، مثلاً قیمتی دھاتیں، ہتھیار اور ہاتھی۔ بعد ازاں باقی مال لڑنے والوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، لیکن بقول فخر مدبر (آداب الملوک، باب ۳۲) ملازمین لشکر کو کوئی حصہ نہیں ملتا تھا (قب Bosworth، در Isl، ۱/۳۶ - ۲: ۶۲، ۷۴)۔

مغول اور تیموری لشکر ایران میں نئے فوجی طریقے لے کر آئے۔ ان کے زمانہ اقتدار (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی تا نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی) میں جنگ کے قدیم طریقے، جو بنیادی طور پر مست رفتار اور بھاری اسلحہ سے لیس پیشہ ور فوجوں کے مرہون منت تھے، عارضی طور پر ماند پڑ گئے، لیکن صفویوں اور ان کے جانشینوں کے زمانے میں وہ پھر رائج ہو گئے، تاہم اس وقت آتشیں اسلحہ کا استعمال شروع ہو جانے سے ان میں ایک انقلابی تغیر پیدا ہو چکا تھا۔ مغول فوجیں تقریباً کلی طور پر سواروں پر مشتمل ہوتی تھیں، جن کا بنیادی ہتھیار کمان تھی؛ اس لیے فوجی مؤرخوں نے ان فوجوں کا حوالہ یہ ثابت کرنے کے لیے دیا ہے کہ سوار فوج کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی مضبوط پیدل فوج پر بھروسہ کرے، جیسا کہ قدیم زمانے میں یونان و روم اور مشرق قریبہ

یا جن میں سے بہت کم سارا سال بہتے ہیں، لہذا ماخذ میں شاذ و نادر ہی ایسی جنگوں کا ذکر آتا ہے جو خشکی اور دریائی دونوں صورتوں میں لڑی گئی ہوں۔ دریائے آمو بڑے پیمانے پر جہازرانی کے لیے ناموزوں تھا۔ جو فوجیں خوارزم کے خلاف حملہ کرتی تھیں وہ کشتیوں کے ذریعے سفر کرنے کے بجائے کناروں کے ساتھ ساتھ کوچ کرتی تھیں۔ صرف مملکت ایران کی سرحد پر دریائے سندھ کی وادی میں وسیع پیمانے پر دریائی لڑائیوں کا ذکر ملتا ہے۔ ۱۰۲۷ء میں محمود غزنوی نے زیریں سندھ کے علاقے کے بے دین جاٹوں کے خلاف ایک مہم کی قیادت کی، جس میں نوک دار سلاخوں سے مسلح ۱۴۰۰ جہاز، جن میں سپاہی سوار تھے، استعمال کیے گئے۔ جب جنگ شروع ہوئی تو مسلمان افواج نے جاٹوں کے جہازوں کو نرغے میں لے لیا اور ان پر نقطہ بہنکنا شروع کیا؛ پھر جو لوگ ڈوبنے سے بچ گئے انہیں ان سپاہیوں نے ختم کر دیا جو دریا کے دارے منظر کھڑے تھے (گردیزی: زین الاخبار، طبع ناظم، برلن ۱۹۲۸ء، ص ۸۸ تا ۸۹؛ محمد ناظم: The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna، لیبرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۲)۔

جنگ کے آداب و رسوم میں یہ باتیں بھی شامل تھیں کہ امان دینے میں بجل نہ کیا جائے اور اسیران جنگ کو نہ تو قتل کیا جائے اور نہ کوئی ایذا پہنچائی جائے (آداب الملوک، باب ۲۴)؛ لہذا ماخذ میں زیادہ تر ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے جب ان روایتوں کی خلاف ورزی کی گئی، مثلاً درمان میں آسلان شاہ بن طغرل شاہ (۴۵۷۲ - ۱۱۷۶ / ۱۱۷۷ء) کے زمانے میں اس کے فاتحہ کار سپاہیوں اور غلاموں نے ایک حملہ آور فوج کے قیدیوں کو قتل کر دیا (محمد بن براہیم: تاریخ سلجوقیان کرمان، ص ۴۶)، تاہم دشمن

مآخذ میں مغول فوجوں کے بارے میں جو مبالغہ آمیز اعداد دیے گئے ہیں اس کا ایک سبب اس قسم کے حیلے بھی تھے۔

مغول فوج کی بنیادی ترتیب تین حصوں پر مشتمل ہوتی تھی: ایک مرکز (قلب، جس میں بالعموم خان کے ذاتی چیدہ محافظین کو رکھا جاتا تھا) اور دو بازو؛ یہ تینوں حصے الگ الگ فوجی دستوں کا کام دے سکتے تھے۔ مغول کسی نئے علاقے میں ایک دوسرے سے بہت دور دور دستوں کی شکل میں داخل ہوتے تھے، جن کے بیچ میں خبر رسائی اور قاصدوں کی جماعتیں ایک دوسرے سے ربط قائم کرنے کے لیے متعین ہوتی تھیں۔ چنگیز بالعموم یہ کوشش کرتا تھا کہ کسی اجنبی علاقے میں زیادہ دور تک بڑھنے سے قبل ہی دشمن کو گھمسان کی جنگ میں شکست دے دے۔ اس کا بڑا حریف علاء الدین محمد خوارزم شاہ ہر ممکن طریقے سے ایسی جنگ سے گریز کرتا رہتا تھا۔ اس نے مغولوں کو ماوراء النہر کی تسخیر پر مجبور کر دیا تاکہ اس طرح بخارا اور سمرقند کو الگ کیا جاسکے۔ میدان جنگ میں مغول کی ہلکی سوار فوج سرپٹ گھوڑے دوڑاتی ہوئی تیروں کی بارش کرتی جاتی تھی، اور اس کے ساتھ ہی ان کا ایک یا دونوں بازو دشمن کے بازووں یا عقب کو گھیرے میں لینے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض اوقات سوار گھوڑوں سے اتر آتے تھے تاکہ زیادہ صحیح طریقے پر تیر پھینک سکیں۔ غازان خان کی فوج نے ۱۲۹۹ء میں جنگ میں، جو مملوکوں کے خلاف شام میں سلمیہ کے نزدیک مجمع المروج کے مقام پر لڑی گئی تھی، اسی طریق پر عمل کیا تھا۔ بہر حال فن حرب میں مغول کی سب سے بڑی جنگی چال یہ تھی کہ حریف پر اس کی بے خبری میں اچانک حملہ کر دیا جائے۔ مصنوعی پسپائی جیسی چالیں بھی

کے ملکوں میں عموماً ہوتا تھا (دیکھیے D. Martin: *The Mongol Army*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۴۹)۔ کسی مہم کو شروع کرنے سے پہلے چنگیز خان اور تیمور جیسے سپہ سالار اپنی کارروائیوں کا نقشہ بڑی احتیاط سے تیار کرتے تھے۔ قدیم فاتحین اور سپہ سالاروں کے بے اصول طریقوں کے مقابلے میں منصوبہ بندی اور جزییات کی جانب اس قسم کی توجہ سے جدت پسندی کا پتا چلتا ہے۔ جاسوسوں کو ادھر ادھر بھیج دیا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۱ء میں منچوریا کی مہم اور ۱۲۱۶ء/ ۱۲۱۹ء میں خوارزمی مہم سے پہلے چنگیز نے تاجروں اور دوسرے لوگوں سے، جو ان ملکوں سے بخوبی واقف تھے، مقامی حالات کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ بقول سیفی ہروی چنگیز نے اپنے لیے افغانستان کے نقشے تیار کروائے تھے۔ ابن عرب شاہ اسی طرح تیمور کی نقشوں سے دلچسپی کا ذکر کرتا ہے۔ اسی طرح کے ذرائع سے چنگیز نے سیستان اور بلوچستان کے مقامی جغرافیے کے بارے میں بھی انہیں ذرائع سے معلومات جمع کیں اور اس طرح اس قابل ہو گیا کہ جلال الدین خوارزم شاہ کو ہندوستان سے واپس آتے ہوئے راستے میں روکنے کے لیے اپنے بیٹے چغتای کے ساتھ کم سے کم ضروری فوج بھیج سکے (زکی ولیدی طوغان: عمومی ترک تاریخینہ گریش، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰، ۴۲۵)۔ مغول اپنی فوجوں کی کثیر تعداد کے بارے میں بھی افواہیں مشہور کر دیتے تھے اور باہمی مخالفت اور غداری کو مشتعل کرنے کے لیے خفیہ کارندوں کو بھیجا کرتے تھے۔ میدان جنگ میں مغول اپنی تعداد کو بڑھا کر دکھانے کا کام قیدیوں سے لیتے تھے، بلکہ اس غرض سے گھوڑوں پر مصنوعی آدمیوں کو بھی سوار کر دیا جاتا تھا (Martin: کتاب مذکور ص ۵۹)۔

مطالعہ بہت کم کیا گیا ہے۔ غزنوی اور سلجوقی جنگوں کے بعض فنی اور حربی پہلوؤں پر دیکھیے: (۱) *The Ghaznavids : their empire in Afgha- : Bosworth* *nistan and eastern Iran 994-1040* ایڈنبرا ۱۹۶۳ء، ص ۲۴۱ بعد، میں پٹ کی گئی ہے؛ (۲) B. N. Zakholder، *Russkiy Istoricheskiy Zhurnal*، ۱۹۴۳ء، جنگ دندانقان کا ایک مطالعہ، جو البیہقی کے بیان پر مبنی ہے، نیز ترکی ترجمہ، در *Belletin*، ۱۸ (۱۹۵۴ء) : ۵۸۱ تا ۵۸۷؛ سلاجقہ کی آمد تک ایران کے فن حرب کے ایک عام جائزے کے لیے دیکھیے: (۳) *Iran in : Spuler* (۴) *früh-islamischer Zeit*، ص ۴۹ تا ۴۹۹۔ اس کی فہرست مآخذ میں ایران کی عام فوجی تاریخ پر دو کتابوں (عدد ۳۶۵ و ۳۶۶) کا ذکر کیا گیا ہے: (۴) ج۔ قوزانلو: *تاریخ نظامیہ ایران*، تہران ۱۳۱۰ھ/۱۹۳۲ء، اور (۵) غ۔ ح۔ مقتدر: *تاریخ نظامی ایران*، تہران ۱۳۱۹ھ/۱۹۴۰ء، مغول کی سپاہیانہ حیثیت پر کسی قدر زیادہ توجہ کی گئی ہے، دیکھیے (۶) *Die Mongolen in Iran : Spuler*، بار دوم، ص ۴۱۳ تا ۴۱۶، اور (۷) *The Mongol army*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۴۶ تا ۸۵ (اسی مصنف نے *Chinghiz Khan's first invasion of the Chin Empire*، در مجلہ مذکور، ص ۱۸۲ تا ۲۱۶، مغول کے طریقہ جنگ اور چالوں کی وضاحت کی ہے، لیکن ایران کے ضمن میں نہیں)؛ (۸) *Historie des Mongols de la Perse : Quatremère*، ج ۱، پیرس ۱۸۳۶ء، میں جو حواشی دیے گئے ہیں ان میں اس عہد کے ایرانی فن حرب سے متعلق قیمتی مواد مل سکتا ہے؛ فارسی مرآت الملوک میں سے؛ (۹) کیکاؤس: قابوس نامہ، باب ۲ و ۳، مفید مطلب ہیں، اس سلسلے میں سب سے زیادہ گرانقدر تصنیف (۱۰) فخر مدبر مبارک شاہ: *آداب الملوک و کفایۃ المملوک* (آداب الحرب والشجاعة) ہے، جو ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں قبلی کے سلطان التمش

بہت پسند کی جاتی تھیں اور کئی قابل ذکر موقعوں پر بہت کامیاب ثابت ہوئیں۔ مغول بھاگتے ہوئے دشمنوں کا تعاقب بھی بڑی مستعدی سے کرتے تھے تا کہ شکست خوردہ فوجیں دوبارہ مجتمع نہ ہو سکیں۔ مملو لوں کی مذکورہ بالا شکست کے بعد مغول سپاہی جنوب میں شہزہ اور بیت المقدس تک بھی جا پہنچے تھے (Martin) : کتاب مذکور، ص ۵۹ تا ۷۶)۔

مغول اور آل تیمور نے دوسری باتوں کے علاوہ فن حرب کے سلسلے میں بھی ایران پر ایک دیرپا نقش چھوڑا ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ شیبانی خاں کی اوزبک فوج بھی، جس میں ابتداءً بابر بھی شامل تھا، اپنے زمانے میں مغول ترتیب جنگ ہی کو ملحوظ رکھتی تھی، یعنی میدان جنگ میں فوج کے مختلف حصوں کو انہیں مقامات پر متعین کیا جاتا تھا جو ان کے لیے ورثے میں پائی ہوئی مغول روایت میں مخصوص کیے گئے تھے اور سب سے زیادہ قابل اعتماد سپاہیوں کو دونوں بازوؤں کے سروں پر رکھا جاتا تھا (بابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵)۔ ترکمان آق قویونلو خاندان کی فوج ترک مغول طرز پر تین حصوں میں منقسم ہوتی تھی، یعنی قالب (مغول اصطلاح: منقلای= ماتھا، سامنے کا رخ)، بایاں بازو (صول) اور دایاں بازو (صاغ) (Minorsky : *A civil and military review in Fare in 881 / 1476*، در *BSOS*، ج ۱۰ (۱۹۳۹ - ۱۹۴۲ء)، ص ۲۵۴)۔

صفویوں کی آمد پر توپ خانے اور آتشین اسلحہ کا زور ہو گیا اور ان کی وجہ سے فن حرب میں بڑی تبدیلی آئی۔ متاخر زمانے میں فوجی طریقہ ہمارے کار کے بارے میں دیکھیے مادہ بارود، ۵۔ شاہان صفوی۔ مآخذ: (علاوہ ان حوالوں کے جو متن میں دیے گئے ہیں) قرون وسطیٰ میں ایران کی تاریخ حرب کا باقاعدہ

کے عہد سلطنت کے دوران میں لکھی گئی تھی۔ اس کے بیشتر حصے میں خاص طور پر فن حرب سے بحث کی گئی ہے اور بظاہر اس کی زیادہ تر معلومات غزنوی اور غوری دستور و روایت پر مبنی ہیں، نیز دیکھو (۱۱) ۱-۲۔ شفیع: *Fresh light on the Ghaznavids*، در IC، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۱۸۹ تا ۲۳۴ اور (۱۲) *Early sources for the history of the first four Ghaznavid Sultans (977-1041)*، در IQ، ج ۷ (۱۹۶۳ء)، ص ۱۶؛ اسی کتاب سے (۱۳) *Un traité d'armure* : Cl. Cahen، *erie composé pour Saladin* کے ضمیمے میں غوریوں کے ہتیاروں کے بارے میں استفادہ کیا گیا ہے (در *B.Ét.Or*، ج ۱۲ (۱۹۳۸-۱۹۴۷ء)، ص ۱۶۰ تا ۱۶۲)۔ (C. E. BOSWORTH)

۶۔ ہندوستان

۱۔ عمومی: ہندوستان میں فوج کی ترکیب، تنظیم، تربیت اور تنخواہ کے لیے رک بہ لشکر۔ حکمران اپنی فوج کو اپنی مملکت میں مختلف مقامات پر، ان کی حربی اہمیت کے لحاظ سے، تقسیم کر دیتا تھا، تاکہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کی دقتوں سے نجات مل جائے؛ مثال کے طور پر سلطنت دہلی کے زمانے میں شمال مغربی صوبوں میں، جہاں مغلوں کے حملوں کا مسلسل اندیشہ رہتا تھا، قابل اور وفادار سپہ سالاروں کے تحت ہمیشہ خاصی تعداد میں فوج متعین رہتی تھی۔ بڑی فوج دارالسلطنت میں، یا اس شہر یا خیمہ گاہ میں مجتمع رہتی تھی جہاں حکمران خود سکونت پذیر ہو اور اس کے مختلف دستے کو سوالوں [رک باں] کے ماتحت مختلف صوبوں کے صدر مقامات میں متعین کیے جاتے تھے۔ قلعہ نشین فوجوں کا دستور ہندوستانی سلاطین کو بظاہر غزنویوں کی وساطت سے عباسی خلفاء سے ورثے میں ملا تھا، جسے انہوں نے ہمیشہ

بخوبی قائم رکھا؛ چنانچہ بہت سے حکمران پرانے قلعوں کی اصلاح و مرمت اور توسیع سلطنت کے ساتھ نئے قلعوں کی تعمیر کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ جب توپ خانے کا استعمال ہونے لگا تو ان قلعوں میں مناسب تبدیلیاں کر دی گئیں (رک بہ حصن)۔ جب جنگ کی ضرورت پیش آتی تو سب سے پہلے مقامی فوجیں ہی صورت حال کا سامنا کرتی تھیں۔ اگر ان کی کوشش کارگر ثابت نہ ہوتی تو دارالسلطنت سے مدد کی درخواست کرنے سے پہلے قرب و جوار کے علاقوں سے مزید فوج طلب کر لی جاتی تھی۔ دارالسلطنت کی افواج (حشم قلب) کا سب سے بڑا عنصر رسالہ تھا، جس میں اعلیٰ درجے کا سازو سامان اور سواری کے لیے عربی یا ترکمانی گھوڑے ہوتے تھے؛ فوج کا یہ حصہ تیزی سے نقل و حرکت کر سکتا تھا، چنانچہ اسے مملکت کے کسی دور افتادہ حصے میں بھی آسانی سے بھیجا جاسکتا تھا؛ فوج کے دوسرے عناصر، یعنی ہاتھی اور پیدل فوج، کی رفتار تیز نہ تھی۔ ہاتھیوں کو بالخصوص دارالسلطنت میں رکھا جاتا تھا، کیونکہ ان پر بادشاہ کو حق ملکیت حاصل تھا اور اسے یہ منظور نہ تھا کہ انہیں دارالسلطنت سے کسی ایسے شہر میں منتقل کر دیا جائے جہاں بغاوت کی صورت میں انہیں خود اسی کے خلاف استعمال لیا جاسکے۔ پیدل سپاہی (پایک)، جو دارالسلطنت میں رکھے جاتے تھے ان سے ذاتی محافظین اور مقامی دفاع کا کام لیا جاتا تھا۔ ضیاء الدین برنی تیر اندازی میں ان کی مہارت کا ذکر کرتا ہے اور لہتا ہے کہ بہترین پایک بنگال سے آتے تھے۔ ظاہر ہے کہ انہیں دور کی مہموں میں ایک سے دوسری جگہ فوراً نہیں پہنچایا جاسکتا تھا، تاہم بڑی بڑی مہموں میں وہ سامان کے قافلے کے ساتھ کوچ کر سکتے تھے اور مسلسل اس کی حفاظت کرتے رہتے تھے۔ ہمیں

پیدل فوج کی ایک اور صنف ”پایک با اسپ“ کا ذکر بھی ملتا ہے، جنہیں بظاہر وہ گھوڑے دے دیے جاتے تھے جو حکومت اسی غرض سے تیار رہتی تھی۔ زیادہ دور کی مہموں میں پیدل سپاہی مستقل فوجوں سے، جنہیں مقامی طور پر ہی بھرتی کر لیا جاتا تھا، لیے جاتے تھے یا جاگیردار فراہم کر دیا کرتے تھے۔ اور اسی طرح مقامی انتظامات بھی ضروری ہوتے تھے تا کہ فوج کو اپنے کوچ کے راستے میں سہولت رہے۔

۲۔ فوج کا کوچ : نجومیوں کی بتائی ہوئی کسی سعد گھڑی میں فوجوں کے کوچ کا آغاز ہوتا تھا۔ روانگی سے پہلے حکمران، سپہ سالار اور فوج کے سپاہی حصول برکت و دعا کے لیے اولیا کی خدمت میں حاضر ہوتے یا درگاہوں کی زیارت کرنے جاتے تھے۔ فوج کے آگے آگے ایک ہراول دستہ چلتا تھا، جس میں خبرسان، علم بردار اور موسیقار شامل ہوتے تھے۔ شان و شوکت کے اظہار کو خاص اہمیت دی جاتی تھی (دیکھیے امیر خسرو : خزائن الفتوح، علی گڑھ ۱۹۲۷ء ص ۱۰۱ تا ۱۰۲؛ شمس سراج عقیف : تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Ind.، ۱۸۹۰ء، ص ۳۶۹ تا ۳۷۰)۔ اس دستے میں محکمہ رسد کے عمال بھی شامل ہوتے تھے، جن کا کام یہ تھا کہ راستے میں خوراک کے کافی ذخائر کی فراہمی کا انتظام کریں۔ سلطان کے ساتھ لوگوں کی بڑی جماعت ہوتی تھی؛ بڑی مہموں میں علما اور حرم شاہی کے افراد بھی اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ یہ دستور مغلوں کے زمانے میں بھی جاری رہا، چنانچہ ہمایوں کے عہد میں خیمہ کدہ کی وسعت اتنی ہوتی تھی کہ اس پر ایک شہر کا گمان گزرتا تھا، جو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرتا تھا۔ اورنگ زیب کے عہد میں کوچ بہت ہی گرانبار ہو گیا تھا، کیونکہ فوج کے ساتھ بیماری توپ خانہ، سامان کا قافلہ، نئی سواروں پر

لدا ہوا شاہی خزانہ، شاہی کاغذات، دربار کے لیے تازہ پانی (گنگا کے پانی کو پسند لیا جاتا تھا، رک بہ گنگا)، شاہی مطبخ اور ٹھانے بننے کی چیزیں، شاہی توشہ خانہ، غیر ملکی سفرا کو دینے کے لیے تحفے تحائف، شاہی خیمے، خیمہ کدہ کے دیگر لوازم اور ان کے علاوہ منجنیقیں، محاصروں میں استعمال کرنے کے لیے کسداں اور سرنگیں بنانے کا سامان (رک بہ حصار)، تیر و تنگ اور شکستہ ہتیاروں کی جگہ نئے ہتیار مہیا کرنے کے لیے اسلحہ سازی کے کارخانے (زراد خانہ، دیکھیے ابوالفضل بیہقی : تاریخ، Bibl. Ind.، ۱۸۶۲ء، ص ۶) اور شاہی اسلحہ خانہ (قورخانہ)، وغیرہ سب کے سب جاتے تھے۔ کوچ کے وقت شاہی کارندے اور دیگر ملازمین بھی بڑی تعداد میں ساتھ چلتے تھے۔

نقل و حمل کے لیے بارش یا لدو بھینسے، اونٹ، ٹٹو اور ہاتھی کام آتے تھے۔ ہاتھی دریا پار کرنے کے لیے بھی استعمال ہوتے تھے (یا تو پایاب پانی میں سے گزرنے کے لیے، یا زیادہ گہرے پانی میں دھارے کا زور توڑنے کے لیے تا کہ سپاہی پار جا سکیں (دیکھیے عقیف، کتاب مذکور، ص ۱۱۱)، لیکن اس سلسلے میں عارضی پلوں اور دریائی کشتیوں سے بھی کام لیا جاتا تھا اور سلطان کی مملکت میں ان کا مہیا ہو جانا دشوار نہ تھا (دیکھیے اہل اللہ مشتاقی : واقعات مشتاقی، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۸۸۱۱۶۳۳، ورق ۴۹ - الف)؛ اور دیگر چیزوں کے علاوہ لکڑیوں کی ایک بڑی جمعیت کا استعمال، جیسے اسلام شاہ سور نے ہمایوں کے خلاف جنگ میں کیا، (عبد اللہ : تاریخ داؤدی، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۱۹۷، ورق ۱۱۴ - الف) بھی ضرور دریا پار کرنے کے سلسلے ہی میں لیا جاتا ہوا۔

حدود مملکت کے اندر کوچ کرتی ہوئی فوج

کے لیے اپنے اپنے خورو و نوش کی فراہمی کے حسب

ذیل ذرائع تھے : غلے کے مختلف سرکاری ذخائر؛ مقامی باجگذار سردار، جو سامان رسد پیش کر کے اپنی وفاداری کا ثبوت دیتے تھے؛ سلطنت کے زمیندار، جو سرکاری حکم کے تحت نہ صرف اناج اور باربرداری کے جانور اور کشتیاں مہیا کرتے تھے بلکہ بعض اوقات انہیں خود بھی کوچ کرتی ہوئی فوج میں شامل ہونا پڑتا تھا یا اپنی جگہ وہ اپنے خاندان کے کسی رکن کی خدمات پیش کر دیتے تھے۔ غلے کے تاجر (بنجارے) بھی فوج کے لیے کوچ کے وقت یا میدان جنگ میں اناج لایا کرتے تھے، جو اثر خانہ بدوش ہوتے تھے اور جو اچھی قیمتوں کے لالچ میں آ جاتے تھے (ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Ind.، ۱۸۶۲ء، ص ۳۰۴ (بعد)؛ مقامی باشندے بھی قیمتاً مہیا کر دیتے تھے۔ خیمہ ڈھ کا لوتوال اس بات کا اہتمام کرتا تھا کہ اناج معقول نرخوں پر مل سکے۔ اگر غلہ کسی اور ذریعے سے نہ مل سکتا تو زبردستی حاصل کر لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ اس سے مقامی باشندوں کے منحرف ہو جانے اور اپنے گھر چھوڑ کر بھاگ جانے کا اندیشہ ہو سکتا تھا نیز اس طرح اناج کی فراہمی میں کمی واقع ہو سکتی تھی، لہذا یہ طریقہ شاذ و نادر ہی استعمال لیا جاتا تھا۔ بہر صورت اگر دیانے پینے کی چیزیں اس طرح جبراً لے لی جاتیں تو بعد میں ان کی قیمت ادا کر دی جاتی تھی، یا اگر کسی کی زمین یا فصلوں کو نقصان پہنچتا تھا تو اس کا ہرجانہ بھی دے دیا جاتا تھا، جس کی مقدار مقامی امین (جسے سوری عہد میں منصف اشرف بھی کہتے تھے) مقرر کرتا تھا (قب عباس شروانی : تحفہ اکبر شاہی، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۱۶۴، Or.، ورق ۷۳ - ب)۔

کوچ کی مثالیں ملتی ہیں، تاہم کوچ کرتی ہوئی فوج عموماً رات کو روک جاتی تھی۔ اس صورت میں قیام کا انتخاب احتیاط سے لیا جاتا تھا، کیونکہ پانی، چارے اور ایندھن کا کافی مقدار میں موجود ہونا ضروری تھا۔ علاوہ ازیں ایسے مقام کو ترجیح دی جاتی تھی جس کی حفاظت کسی دریا یا پہاڑی سے ہوتی ہو۔ قیام کے وقت لڑنے والے سپاہی قدرتی طور پر آگے اور بازوؤں کی طرف ہوتے تھے، یعنی جنگی ترتیب میں اپنی جگہوں کے مطابق (دیکھیے نیچے)؛ سلطان کی ذاتی جماعت خیمہ ڈھ کے مرکز میں رہتی تھی اور اس کے پیچھے اسلحہ کے ذخائر، باربرداری کے جانور اور خیمہ گاہ کے ملازمین ہوتے تھے۔ اگر خیمہ گاہ دشمن کی فوج کے قریب ہوتی اور اس بنا پر اسے چھاپا مار یا گشتی دستوں کے حملوں کا خطرہ ہوتا، تو اس کی حفاظت (خلجی عہد سے) ایک خندق اور دیوار سے کی جاتی تھی (قب برنی : کتاب مذکور، ص ۳۰۱)۔ بتایا گیا ہے کہ محمد تغلق کے خلاف تیمور کی جنگ میں درختوں کو کاٹ کر گرا دیا گیا تھا تا کہ ان سے خندق کے اندر ایک مزید رکاوٹ بن جائے (ملفوظات تیموری، ترجمہ Elliot، ۳ : ۳۷۷) اور یہ کہ سپاہیوں کی پہلی صف کے سامنے رسوں سے بندھے ہوئے بھینسوں کی کئی قطاریں لٹھری کر دی گئی تھیں تا کہ ہاتھیوں سے بچاؤ کیا جا سکے۔ ہاتھیوں کو روکنے کے لیے گوکھرو بھی استعمال کیے جا سکتے تھے۔ بابر نے بھی پانی پت کی جنگ میں اپنے ایک بازو کی حفاظت کے لیے کٹے ہوئے درختوں کو استعمال کیا تھا اور سامنے کے رخ کی حفاظت چھکڑوں سے کی تھی، جنہیں میخوں سے باندھ دیا گیا تھا، اگرچہ ہندوستان میں اس ترکیب کا ذکر ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں بھی ملتا ہے (دیکھیے فخرالدین مبارک : آداب

اگرچہ نقل و حرکت کی تیزی بعض اوقات کہیں رننے کی بہت کم اجازت دیتی تھی (مسلسل

الملوک و لفایۃ المملوک، مخطوطۃ انڈیا آفس، عدد ۶۴۷، ورق ۸۷ ب، ۵۹۴۲/۱۵۳۵ء میں
 ہمایوں اور گجرات کے سلطان بہادر شاہ کے درمیان
 جنگ میں دونوں طرف سے توپ کی گاڑیوں کو اسی
 کام کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ آگے چل کر
 شیر شاہ سوری کے زمانے میں دیواریں ریت کے بوروں
 سے بنائی جاتی تھیں۔ آخری خیمہ گہ کی حفاظت کے
 لیے بھی جو میدان جنگ میں برپا کی جاتی تھی،
 اسی قسم کی حفاظتی تدابیر اختیار کی جاتی تھیں۔
 دوران جنگ میں فوری ضرورت پیش آنے پر بعض
 دوسری تدبیروں پر بھی عمل کیا جاتا تھا۔ یہ
 دستور یقیناً مغل عہد میں دیر تک باقی رہا، کیونکہ
 جہاندار شاہ کے بیٹے عزالدین اور فرخ سیر کے
 درمیان جو جنگ ۵۱۱۲ھ/۱۷۰۱ء میں ہوئی
 اس میں کہا جاتا ہے کہ عزالدین نے اپنے خیمے
 کے گرد ایک چوڑی خندق کے اندر ایک ۲ میٹر
 بلند دیوار لٹوڑی کی تھی جس پر اس نے بڑی
 اور چھوٹی توپیں نصب کر دی تھیں (خانی خان :
 منتخب الباب، Bibl. Ind.، ۱۸۶۹ء، ۲۰ : ۶۹۹)۔
 (۳) میدان جنگ : خیمہ زن فوج کی ضروریات
 (دیکھیے اوپر) کے علاوہ اس علاقے کو بھی بہت
 احتیاط سے منتخب کیا جاتا تھا جہاں جنگ کرنا
 مقصود ہوتا۔ اگر پشت کی طرف یا بازوؤں پر کوئی
 پہاڑی یا کوئی اور قدرتی حفاظت موجود ہوتی تو
 سپہ سالار کو فوج کے اس حصے کے بچاؤ کے لیے
 وسیع تیاریاں کرنے کی ضرورت باقی نہ رہتی تھی؛
 اس قسم کے قدرتی دفاع کے علاوہ سخت یا
 ہموار زمین کا ایک ایسا وسیع میدان مثالی علاقہ
 سمجھا جاتا تھا (پتھریلی زمین سے جہاں تک ممکن
 ہو اجتناب کیا جاتا تھا، کیونکہ اس سے گھوڑوں کے
 سہوں کو نقصان پہنچتا تھا) جو مٹی، ریت یا
 لیچر سے پاک و صاف ہو، آبادی سے نہ زیادہ

قریب اور نہ زیادہ دور ہو اور جس میں آب رسانی
 کا خود اپنا انتظام ہو۔ خود میدان جنگ کی مزید
 حفاظت خندقوں، کٹے ہوئے درختوں یا چوبی
 مورچوں سے کی جا سکتی تھی، جیسے کہ خیمہ گہ کی
 کی جاتی تھی۔ متاخر زمانے میں اس قسم کی حفاظت
 توپ خانے کی الگ الگ توپوں کے لیے بھی مہیا
 کی جاتی تھی۔

ان لوازم کو بظاہر ہندوستان میں مسلم
 اقتدار کے سارے زمانے میں ضروری سمجھا جاتا
 تھا؛ تیمور سوچ سمجھ کر یہ بھی لکھتا ہے (تزک،
 ص ۱۹۱) کہ سورج میدان جنگ کے سامنے نہیں
 ہونا چاہیے مبادا سپاہیوں کی آنکھیں چندھیا جائیں۔
 ۴۔ جنگ کی ترتیب : میدان جنگ میں فوج کی
 پرانی ترتیب (مقدمہ، میمنہ، میسرہ اور ساتھ) اسلامی
 ہند میں بلا کسی بڑی تبدیلی کے جاری رہی، لیکن
 غزنویوں کے عہد سے اصطلاحیں اتنی بدلتی رہی
 ہیں کہ انسان چکرا در رہ جاتا ہے؛ تاہم مختلف
 عناصر کی ترکیب کبھی ناقابل تردید نہیں رہی
 اور مختلف اوقات ہاتھیوں یا توپ خانے کے لیے ان
 عناصر میں سے کسی ایک یا دوسرے میں جگہ
 تلاش کر لی جاتی تھی۔ رسالہ فوج کا وہ اہم حصہ
 تھا جس کے پیش نظر ہر قسم کی ترتیب کا تصور لیا
 جاتا تھا۔

ہراول سے آگے خبر رساں اور چھاپا مار
 رہتے تھے (عہد سلطنت دہلی میں : طلایہ، مقدمہ
 پیش، یزکی؛ تیمور اور بابر کے عہد میں : قراول،
 متاخر مغلوں کے عہد میں : طلایہ کے علاوہ مقدمہ
 الجیش، منقلہ اور طلایہ کی اصطلاحات استعمال ہوتی
 تھیں)۔ ان ہلکے دستوں کو تربیت دی جاتی
 تھی کہ وہ سڑکوں اور دشمن کے اڈوں کی جانچ
 پڑتال کریں اور جلدی سے اطلاعات لے کر
 لوٹ آئیں، اور انہیں ہدایت کی جاتی تھی کہ

کے لیے بھی انہیں کے مطابق اصطلاحات تھیں) :
علاوہ ازیں ہر بازو کے ساتھ ہلکی سوار فوج کی ایک
بغلی جماعت دشمن کے بازو کو گھیرے میں
لینے اور اس پر پشت کی جانب سے حملہ کرنے کی
غرض سے ہوتی تھی؛ اسی طرح ہر بازو کی اپنی ایک
محفوظ فوج (طرح) بھی ہوتی تھی ۔

سلطنت دہلی کے زمانے میں مرکز کو قلب
کہتے تھے اور اس کے دو حصے ہوتے تھے؛ دست چپ
قلب اور دست راست قلب، جو علی الترتیب بائیں
اور دائیں جانب رہتے تھے۔ اس کے پیچھے عقبی
دستہ سقہ یا خلف ہوتا تھا۔ تیمور نے قلب کو قول یا
غول لکھا ہے اور سقہ کو عقب۔ بابر بھی ایسی ہی
اصطلاحات استعمال کرتا ہے، تاہم متاخر مغلوں نے
بعض دفعہ قدیم تر اصطلاحات دوبارہ اختیار کر لی
تھیں اور سقہ کے لیے چنداول یا چندل کی اصطلاح بھی
استعمال کرنے لگے تھے۔ اکبر کی جنگوں کے بیان میں
التیمش کی اصطلاح ان فوجی دستوں کے لیے استعمال
ہوتی تھی جنہیں ہراول اور قلب کے درمیان رکھا
جاتا تھا، لیکن بعض اوقات انہیں قلب کے بازووں
پر بھی دائیں اور بائیں بازووں کی پشت سے ذرا ہٹا
کر، یا ان کے آگے، متعین کیا جاتا تھا۔ ایسی
صورتوں میں ان کا مصرف ضرور وہ ہوتا ہوگا جو
تلقمہ کا ہوتا تھا۔

ہر زمانے میں قلب وہیں ہوتا تھا جہاں
حکمران یا اس کا نائب کھڑا ہو۔ اس کے ہمراہ
علماء، اطباء اور منجمین، وغیرہ کے علاوہ ذاتی
محافظ دستہ ہوتا تھا؛ اور ہاتھیوں کا مقام بھی
یہی ہوتا تھا، بالخصوص خاصے کے ہاتھیوں کا،
جو علم اور چتر اٹھائے ہوتے تھے، یا جن پر موسیقار
سوار ہوتے تھے۔ بسا اوقات ہاتھی کے ہودے
میں شاہی سپہ سالار کی بیویاں اور چہیتے بچے بھی
ہوتے تھے، اگرچہ اورنگ زیب نے اس دستور کے

سب مل کر نہ چلیں، تاہم ایک دوسرے سے
رابطہ قائم رکھیں، دشمن سے جنگ نہ چھیڑیں اس
کے سوا کہ ان پر حملہ کیا جائے، پیچھے ہٹنا
پڑے تو احتیاط سے ہٹیں تاکہ پسپائی کو فرار نہ
سمجھا جائے اور ایک عام بھگدڑ نہ مچ
جائے (آداب الملوک، ورق ۸۴ ب تا ۸۶ ب)۔
انہیں بھی دائیں اور بائیں بازووں میں تقسیم
کیا جا سکتا تھا، جنہیں تیمور کے زمانے میں قراول
دست راست اور قراول دست چپ کہتے تھے۔

سلاطین دہلی کے زمانے میں اصل ہراول دستہ
مقدمہ کہلاتا تھا اور تیمور اور مغل بادشاہوں
کے عہد میں قراول، تیمور کے ہاں مقدمۃ الجیش
کا ایک اپنا مقدمہ، قراول قراول، ہوتا تھا اور
پورے مقدمے کو قراول بزرگ کہتے تھے؛ بابر
نے پانی پت کی جنگ میں اس میں ایک محفوظ فوج،
طرح قراول کا بھی اضافہ کر دیا تھا۔

سلطنت دہلی کے زمانے میں [فوج کے] بازو
(= جناح عربی : جناح) میسرہ (بایاں) اور میمنہ
(دایاں) کہلاتے تھے اور ان میں سے ہر بازو کو
پھر دائیں اور بائیں حصوں میں تقسیم کر دیا
جاتا تھا۔ تیمور کے عہد میں دائیں بازو کو برنغار
اور بائیں بازو کو جرنغار کہتے تھے اور ان کی مزید
تقسیم بھی ہو سکتی تھی، مثلاً دائیں بازو کو
ہراول برنغار (دائیں بازو کا مقدمہ)، چپاول برنغار
(دائیں بازو کا بایاں حصہ)، شقاوِل برنغار (دائیں
بازو کا دایاں حصہ) اور شاید ہراول چپاول برنغار
(دائیں بازو کے دائیں حصے کا مقدمہ) میں تقسیم کیا
جا سکتا تھا۔ اسی طرح بائیں بازو کی بھی تقسیم
کی جاتی تھی۔ بابر کی فوج بہت حد تک اسی طرح
مرتب ہوتی تھی، اور دائیں بازو کے دائیں اور
بائیں حصے کے لیے یمن برنغار اور یسار برنغار کی
اصطلاحیں استعمال کی جاتی تھیں (بائیں بازو

کی رسمی اور روایتی تقسیموں سے درحقیقت جنگ کی صورت حال میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑتی تھی کیونکہ ان امدادی قوتوں کو استعمال کرنے کی بھی ایک روایتی اور منظم ترتیب موجود تھی (دیکھیے نیچرے حیلہ حربی اور چالیں)۔

جب سب سے آگے سوار فوج ہوتی تو اس کی اگلی صف بھی اسی طرح ترتیب دی جاتی تھی جیسے کہ مذکورہ بالا طریقے سے پیدل فوج کو مرتب کرتے تھے۔ اس صورت میں پیدل سپاہی دوسری صف کی تشکیل کرتے تھے اور جیسا کہ اس حالت میں بھی ہوتا تھا جب پیدل فوج آگے آگے ہوئے ہاتھیوں کو زیادہ تر قلب ہی میں رکھا جاتا تھا، اگرچہ چند چیدہ ہاتھیوں کو بازوؤں کی اعانت پر بھی مامور کر دیا جاتا تھا۔

تیسری ممکن ترتیب یہ تھی کہ اگلی صف میں ہاتھی اور ان کے فوراً پیچھے سوار فوج، جیسا کہ اس جنگ میں ہوا، جو ۵۷۲۰/۱۳۵۲ء میں غیاث الدین تغلق نے غاصب خسرو خاں کے خلاف لڑی تھی:

[پس پیلاں سواراں صف کشیدہ

بجوش از پشت ماہی تف کشیدہ]

(امیر خسرو: تغلق نامہ، حیدر آباد ۱۳۵۲ء/ ۱۹۳۳ء، ص ۹۲-۹۳)، یا یہ کہ ہاتھیوں کو دونوں بازوؤں کے آگے آگے رکھا جائے جیسے کہ ۱۲۹۹ء میں کیلی کے مقام پر علاء الدین خلجی کے مغلوں کے خلاف جنگ میں کیا گیا تھا؛ تاہم ہاتھیوں کی جگہ بالعموم قلب میں ہوتی تھی تاکہ وہ بادشاہ کی حفاظت کر سکیں۔ وہ لوہے کی چادروں کی زرہیں پہنے ہوتے تھے اور ان پر زرہ پوش برجوں کی شکل کے ہودے رکھے جاتے تھے، جن میں تیر انداز، نفاذ افگن اور منجنیق چلانے والے بیٹھتے تھے۔ ایک ہندوستانی طریقہ جسے مسلمانوں نے اختیار کر لیا

مذمت کی اور کہا ہے کہ سپہ سالار کے گرد و پیش غیر ضروری اشخاص کی موجودگی سے قیادت اور تنظیم میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ سپہ سالار کے احکام نائین تواجی، یساؤل، سزاؤل، کے توسط سے فوج کی تمام شاخوں تک پہنچائے جاتے تھے۔ یہ نائین صحیح جنگی ترتیب اور جنگی ضبط و نظم قائم رکھنے کے بڑی ذمے دار ہوتے تھے۔ احکام جھنڈوں کی حرکت، نثارے کی چوٹ، نفیری کی آواز سے، نیز قاصدوں کے ذریعے سپاہیوں تک پہنچائے جاتے تھے۔ پورے اسلامی دور میں غالباً سقہ کے سوا فوج

کے دوسرے حصوں کی ترکیب بہت بدلتی رہی۔ سقہ میں ہمیشہ باورچی خانہ، اسلحہ خانہ، توشہ خانہ، خزانہ، فالتو جانور، قیدی، زخمی اور قلب کو پشت کی طرف سے کسی حملے سے بچانے کے لیے کچھ لڑنے والے سپاہی شامل ہوتے تھے۔ دوسرے حصوں کے لیے چند عام اصول بیان کیے جاسکتے ہیں۔ عہد سلطنت دہلی میں فوج کو ترتیب دینے کے تین طریقے تھے، یعنی صورت حال کی فوری ضروریات کے پیش نظر پہلی صف پیدل فوج، سوار فوج یا ہاتھیوں پر مشتمل ہو سکتی تھی۔ سب سے آگے پیدل فوج ہونے کی صورت میں ان کی چار قطاریں بنائی جاتی تھیں، جن میں سے ہر قطار کے پاس مختلف قسم کے ہتیار ہوتے تھے۔ یہ قطاریں اس طرح مرتب کی جاتی تھیں کہ ان کے درمیان چوڑی چوڑی جگہیں کھلی رہیں تاکہ ان کے پیچھے کی سوار فوج صورت حال کو دیکھ سکے اور ان کے پیچ میں سے حملہ کر سکے یا واپس ہوسکے۔ دائیں بازو پر ایک متحرک سوار فوج رکھنی جاتی تھی اور بائیں بازو پر تیرافگنوں کی ایک جمیعت۔ منجنیقوں اور عرادوں (رک بہ منجنیق؛ عرادة؛ سلاح) کو چلانے والے قلب کے دائیں ہاتھ پر اور تیر انداز اور نفاذ افگن قلب کے بائیں ہاتھ کی طرف رکھے جاتے تھے۔ اس قسم

قلب کی بارہ ہزار، دونوں بازوؤں کی ملا کر گیارہ ہزار، محفوظ سپاہیوں کی چار ہزار اور عقبی دستے کی ساڑھے چار ہزار۔ مثال کے طور پر اگر کسی جنگ کے لیے چالیس ہاتھی مہیا ہو سکتے تھے تو ان کی ترتیب و تقسیم یہ ہوتی تھی: ہراول کے آگے سات، قلب کے سامنے پندرہ، دونوں محفوظ فوجوں میں سے ہر ایک کے سامنے چھ چھ، ہر بازو کے سامنے دو دو، اور عقبی دستے میں دو۔

میدانی فوج کی قیادت خود بادشاہ یا اس کا کوئی نائب کرتا تھا، جو عموماً شاہی خاندان کا کوئی شہزادہ، وزیر یا کوئی اور مقرب امیر ہوتا تھا۔ سر لشکر کی حیثیت سے قلب کی قیادت بھی اسی کے ہاتھ ہوتی تھی۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں ہراول کی قیادت مقدم یا سر لشکر مقدمہ کرتا تھا اور دائیں اور بائیں بازو کی علی الترتیب سر لشکر میمنہ اور سر لشکر میسرہ۔ حکمران کے خاص سوار دستے (خاصہ فیل) کی قیادت سر جاندار کرتا تھا اور اس کے دونوں بازو، سر جاندار میسرہ اور سر جاندار میمنہ کے زیر قیادت ہوتے تھے (یحییٰ بن احمد: تاریخ مبارک شاہی، Bibl. Ind.، ۱۹۳۱ء، ص ۶۲)۔ یہ افسر زیادہ تر سوار فوج ہی کی قیادت کرتے تھے۔ پیدل فوج کے قائدین کے لیے اصطلاحات غیر یقینی ہیں، اگرچہ سہم الحشم، نائب سہم الحشم اور شملۃ الحشم سب کے سب بظاہر پیدل فوج ہی سے تعلق رکھتے تھے (یحییٰ بن احمد: کتاب مذکور، برنی: کتاب مذکور، ص ۳)۔ گھوڑے آخور بک کی نگرانی میں ہوتے تھے، ہاتھی شحنہ فیل کی اور اونٹ شحنہ نفر کی (برنی: کتاب مذکور، ص ۲۴)۔ اسلحہ خانے ایک سر سلاحدار کی تحویل میں رہتے تھے۔ مغلوں کی اصطلاحات میں اتنی یکسانیت نہ تھی اور فوجی سرداروں کے نام اکثر مستقل فوج میں ان کے منصبوں

تھا اور جو چوتھی یا تیسری صدی قبل مسیح سے چلا آتا تھا (قب سرو دمن سنگھ: Ancient Indian warfare، لائنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۸۲) اور جو یقیناً مغلوں کے عہد تک بھی باقی رہا (قب Barbosa: Travels، ترجمہ و طبع M.L. Dames، نشر Hakluyt Socy.، لندن ۱۹۱۸ء، ۱: ۱۱۸)۔ [ان ہودوں کے بیان کے لیے دیکھیے ابن بطوطہ: Voyages، طبع Defrémery، ۲۲۲: ۳، بعد: خسرو: خزائن الفتوح، طبع وحید میرزا، ص ۱۴۳]۔

مغلوں کے عہد کی فوج کی ترتیب کی صحیح نشاندہی اتنی آسان نہیں۔ توپ خانے کی اہمیت روز بروز بڑھتی گئی اور اکثر اسے ہراول کی پہلی صف میں بھاری گاڑیوں پر رکھا جاتا تھا جو ایک دوسرے سے رسوں یا زنجیروں سے باندھ دی جاتی تھیں تاکہ وہ دشمن کے کسی اچانک حملے کے خلاف ایک روک کا کام بھی دیں۔ گاڑیوں کے پیچ پیچ میں مٹی سے بھرے ہوئے ٹوکروں اور لوہے کی چادروں سے (توڑے دار) بندوتچیوں کی حفاظت کا کام لیا جاتا تھا، اور ان کے سامنے ایک خندق بھی کھودی جا سکتی تھی۔ ان کے پیچھے زیادہ ہلکی توپیں اور گھومنے والی توپیں (زنبورک، شترنال) اونٹوں پر اور چھوٹی توپیں (گجنال، ہتھنال) ہاتھیوں پر لدی جاتی تھیں۔ ان کے پیچھے سوار فوج ہوتی تھی۔ ہراول میں نفط انداز (دیگ انداز)، رعد انداز (grenadiers) اور تخش انداز (rocketsmen) بھی ہوتے تھے۔ توپ خانے کو دونوں بازوؤں کی اگلی صف یا قلب کی اگلی صف میں بھی رکھا جا سکتا تھا، اور ہاتھی بھی فوج کے ہر حصے کے آگے موجود رہ سکتے تھے۔ بیشتر عہدوں کی میدانی فوج کی مختلف شاخوں کی تعداد کی تعیین بھی دشوار ہے، لیکن عہد مغلیہ کے ایک بیان میں چالیس ہزار سوار فوج میں ہراول کی تعداد آٹھ ہزار بتائی گئی ہے،

کے ناموں پر ہوتے تھے [رک بہ لشکر]، جن کی تنظیم اعشاری ہوتی تھی۔ اکبر کے وقت میں منصبداروں [رک بہ منصبدار] کو مختلف قیادتوں پر مامور کر دیا جاتا تھا اور اس کی فوج میں، جو مختلف قوموں پر مشتمل ہوتی تھی، راجپوت سپاہ کی قیادت ایک راجپوت منصبدار کرتا تھا اور افغان سپاہ کی افغان منصبدار، وغیرہ۔ گھوڑے آختہ بیگی کی نگرانی میں ہوتے تھے۔ توپ خانہ اور دوسرا آتشیں اسلحہ میر آتش کی اور دیگر اسلحہ اور پرچم داروغہ قورخانہ کی نگرانی میں ہوتا تھا۔

جنگی حکمت عملی اور چالیں : مندرجہ ذیل بیان میں محاصرے سے متعلق چالوں کا ذکر نہیں ہے، جن کے لیے [رک بہ حصار]۔

جنگ شروع کرنے سے پہلے حکمران، سر لشکر، وسیع تجربہ رکھنے والے سپہ سالار اور دیوان عرض کے حکام صورت حال کا جائزہ لیتے تھے اور مہم کا منصوبہ احتیاط سے بنایا جاتا تھا۔ اس قسم کی جنگی مجلس مشاورت کا عہد سلطنت دہلی میں عام رواج تھا (مثلاً امیر خسرو : تغلق نامہ، ص ۴۸، ۸۴؛ عصامی : فتوح السلاطین، طبع مہدی حسین، آگرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۵۴) اور تیمور (توزک، ص ۵ بعد) اور مغل بادشاہ بھی اسے اسی طرح وقعت دیتے تھے (مثلاً نظام الدین احمد : طبقات اکبری، Bibl. Ind.، ۱۹۳۵ء، ۳ : ۲۵ بعد؛ ابوالفضل : اکبر نامہ، Bibl. Ind.، ۱۸۸۶ء، ۲ : ۴۸، ۴۸۲)۔ ان مجلسوں کی ایک شق یہ ہوتی تھی کہ اکثر حکمران یا سپہ سالار اپنے ماتحتوں کے سامنے پرجوش تقریر کرتے تھے جسے شیر شاہ اور بعد ازاں اکبر اور دیگر متأخر مغل شہنشاہوں نے وسعت دے کر سپاہیوں سے براہ راست خطاب کی شکل دے دی تھی۔ یہ تقریر بالعموم جنگ شروع ہونے سے ذرا پہلے، مگر بعض اوقات لڑائی کے دوران میں بھی کی جاتی تھی۔

جنگ بالعموم صبح کے وقت شروع ہوتی تھی اور شام کو بند کر دی جاتی تھی، اگرچہ مدافعين یہ کوشش کرتے تھے کہ جنگ جتنی دیر تک ممکن ہو جاری رکھی جائے تاکہ اگر وہ شکست کھا جائیں تو رات کے اندھیرے میں پیچھے ہٹ سکیں۔ جنگ کے آغاز کا اعلان ڈھول بجا کر اور سنکھوں سے جنہیں چاؤش پھونکتے تھے، کیا جاتا تھا اور معرکہ آرائی جنگی نعروں کے ساتھ شروع ہوتی تھی۔ دست بدست جنگ کی صورت میں شناخت کرنے کے لیے شناختی الفاظ بھی استعمال کیے جاتے تھے۔ عہد سلطنت دہلی میں حملے کا عام نمونہ یہ تھا کہ پہلے ہراول جنگ کا آغاز کرتا تھا [قب برنی : کتاب مذکور، ص ۲۶۰]، اس کے بعد دایاں بازو حرکت میں آتا تھا، پھر قلب آگے بڑھتا تھا اور سب سے آخر میں بایاں بازو۔ سب سے پہلے سوار فوج، پیدل فوج اور ہاتھیوں کے ہودوں کی طرف سے تیروں کی مسلسل بارش کے ذریعے دشمن کے لشکر میں خوف و ہراس پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی تھی؛ ان میں زہر آلود اور آگ لگا دینے والے تیر بھی شامل ہوتے تھے۔ اسی طرح منجنیقیں، جو ہودوں میں رکھی ہوتی تھیں؛ دشمن کی طرف بڑے بڑے پتھر اور نفل کی ہانڈیاں پھینکا کرتی تھیں۔ شروع ہی میں ہاتھیوں سے حملے کا بھی کام لیا جاتا تھا، جس کا مقصد سراسیمگی پیدا کرنا ہوتا تھا۔ بعد ازاں دوسری فوجیں زبرد آزما ہوتی تھیں۔ بڑا ہدف ہمیشہ دشمنوں کا قلب ہوتا تھا، جہاں ان کا سپہ سالار موجود رہتا تھا۔ اگر ہراول یا کسی ایک بازو کو ہزیمت ہو جاتی تو اسے محفوظ فوج یا دوسرے بازووں سے کمک مل جاتی تھی، لیکن اس میں بڑی احتیاط سے کام لیا جاتا تھا، مبادا دشمن یہ دیکھ کر کہ کسی بازو کی مدد کے لیے قلب کے سپاہیوں کو

حرکت دی جا رہی ہے، یہ خیال کرے کہ قلب بھی ٹوٹ چکا ہے۔

تیمور نے مختلف حالات میں میدانِ جنگ کے اصولوں کے بارے میں جو مفصل بیان دیا ہے (توزک، مطبوعہ بمبئی، ص ۱۹۱ تا ۲۰۷) اس سے گہری بصیرت جھلکتی ہے۔ اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جنگ کے پورے عرصے میں مسلسل طور پر صورت حال کا جائزہ لیتے رہنا چاہیے۔ وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ جب تک دشمن پیش دستی نہ کرے حملہ کرنے میں جلدی نہیں کرنا چاہیے۔ حملے کے وقت نو اور بارہ ہزار کے درمیان سپاہیوں کے ساتھ پہلے دشمن کے خلاف ہراول کو، پھر ہراول کی مدد کے لیے دائیں بازو کے مقدمے کو اور ذرا ہی دیر بعد بائیں بازو کے مقدمے کو بھی حرکت دی جائے۔ اگر یہ ناکافی ہو تو دائیں بازو کا پہلا دستہ آگے بڑھے، اس کے پیچھے بائیں بازو کا دوسرا دستہ، پھر دائیں بازو کا دوسرا دستہ اور بعد ازاں بائیں بازو کا پہلا دستہ۔ اگر ان فوجوں میں سے بھی کسی کے حملے سے فتح حاصل نہ ہو سکے تو مزید اقدام (غالباً قلب کی جانب سے) کے لیے بحیثیت سپہ سالار تیمور کے حکم کا انتظار کیا جائے۔ بارہ ہزار سے چالیس ہزار تک کی میدانِ فوجوں کے لیے حملے کی ایک زیادہ پیچیدہ ترتیب بیان کی گئی ہے۔

تیمور کے اخلاف نے جنگ کے بارے میں اس کے سائنسی نقطہ نظر سے فائدہ اٹھایا اور اس کے اصولوں کو برقرار رکھا، اگرچہ ظاہر ہے کہ توپ خانے کے استعمال کے بعد سے جنگوں کے نمونے میں خاصی تبدیلی آ گئی؛ مثلاً ۱۵۳۳ء/۱۵۶۷ء میں آگرے کے قریب کنواہا کی جنگ میں لڑائی کا آغاز تنگ نال کی توڑے دار بندوقوں اور لمبی نال کی توپوں کے چلانے سے ہوا، جنہیں بابر کی فوج کے

دائیں بازو کی طرف سے، جو مصطفیٰ روسی کی قیادت میں تھا، سر کیا گیا، اس کے بعد قلب کے بھاری توپ خانے نے، جو میر آتش استاد علی قلی کی نگرانی میں تھا، دشمن کے زرہ پوش ہاتھیوں پر آہستہ آہستہ گولہ باری شروع کی۔ جب توپوں کی لڑائی خاصا زور پکڑ گئی تو بابر نے اپنی بازوؤں کی فوجوں (تلفعہ) کو حملے کا حکم دیا۔ بھاری توپوں کو آگے بڑھایا گیا اور سوار فوج اپنے سامنے کے ہلکے توپ خانے کا چکر کاٹ کر آگے بڑھی (بابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۵۶۸ تا ۵۶۹)۔ بائیں ہمہ سوار فوج جب اگلے مورچے پار کر لیتی تھی تو بالعموم بھاری توپ خانہ آگے بڑھنے کے قابل نہ رہتا تھا اور پسپائی کی صورت میں توپوں کا بچا لینا بہت دشوار ہو جاتا تھا، چنانچہ ان کے دھانوں میں میخیں ٹھونک کر انہیں چھوڑ دینا پڑتا تھا۔ اکبر کے عہد میں توپوں کو زیادہ سریع حرکت بنانے کے لیے انہیں الگ الگ توپ گاڑیوں پر نصب کر دیا جاتا تھا؛ قبل ازیں انہیں آدمیوں کے ذریعے ان چھکڑوں پر سے اتارا جاتا تھا جنہیں بیل کھینچتے تھے اور اکثر ہاتھی دھکیل کر ٹھیک جگہ تک پہنچاتے تھے۔ یہ سرعت حرکت مثلاً دھرمات کی جنگ میں دیکھنے میں آئی، جو ۱۵۶۸ء/۱۶۵۸ء میں اجین کے قریب اورنگ زیب اور مہاراجا جسونت سنگھ کے درمیان ہوئی اور جس کا آغاز حسب معمول کچھ فاصلے سے گولہ اندازی سے ہوا۔ راجپوتوں نے ان نقصانات کے باوجود جو انہیں اورنگ زیب کی آگے کی توپوں سے پہنچے، پلٹ کر اس توپ خانے پر حملہ کر دیا اور اسے کچھ دیر کے لیے خاموش بھی کر دیا، تاہم جلد ہی توپچی سنبھل گئے اور انہوں نے اپنی توپوں کو ایک بلند مقام پر نصب کر دیا جہاں ان پر حملے کا اندیشہ کم تھا اور جہاں ان سے دشمن کے قلب پر زیادہ آسانی سے گولہ باری

کی جا سکتی تھی۔ بعض اوقات توپ خانے کی مسلسل گولہ باری کو روک بھی لیا جاتا تھا، جس کی مثال اسی سال ساموگڑھ کی جنگ میں نظر آتی ہے۔ دارا شکوہ کو اورنگ زیب کے توپ خانے کی خاموشی سے دھوکا ہوا اور اس نے قبل از وقت حملہ کر دیا، آخر کار اورنگ زیب کی بھاری توپوں نے جوابی حملہ کیا اور خوفناک تباہی برپا کر دی۔

گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی تک بھی باوجود چھوٹے ہتیاروں اور توپ خانے میں غیر معمولی اصلاحات کے، جنہیں زیادہ تر یورپی اجیر سپاہی استعمال کرتے تھے، سوار فوج کی اہمیت باقی رہی۔ شروع میں تھوڑی دیر کی گولہ باری سے میدان ہموار کرنے کے بعد سوار حملہ کرتے تھے اور حملے کے دوران میں تیر چلاتے جاتے تھے، یہاں تک کہ آخر کار دشمن کے قریب پہنچ کر وہ تلواروں (جو مغل سواروں کا بڑا ہتیار تھا) یا نیزوں (جو راجپوتوں کی سوار فوج میں زیادہ مقبول تھے) سے لڑتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سواروں نے کبھی گھوڑوں کی پشت پر سے آتشیں اسلحہ کا استعمال نہیں کیا تھا۔ بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں درانی [رک بہ احمد شاہ ابدالی] فوجوں نے پہلی بار اس کی مثال پیش کی۔ گھمسان کی جنگ میں ہندوستانی سوار، بالخصوص راجپوت، اکثر اپنے گھوڑوں پر سے اتر آتے تھے اور اپنے آپ کو ایک دوسرے کے قمیص کے دامن سے باندھ کر گرزوں، بلموں، تیروں اور خنجروں سے جنگ کرتے تھے یہاں تک کہ لڑتے لڑتے مارے جاتے (جو ہتیار مستعمل تھے ان کے لیے [رک بہ سلاح، ہندوستان]۔

سب سے سخت جنگ حریف سپہ سالار کے ہاتھی کے گرد ہوتی تھی، جو صرف تیروں ہی سے زخمی ہو جانے پر پیچھے ہٹنے کو ذلت سمجھتا تھا۔ قائد کی موت یا غائب ہو جانے کا مطلب یہ تھا کہ

جنگ میں شکست ہو گئی، مثلاً ساموگڑھ کی جنگ میں (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) دارا شکوہ جنگ اس لیے ہار گیا کہ جب اس کے ہاتھی کے ہودے پر ایک گولہ آ کر لگا تو وہ ہاتھی سے اتر کر گھوڑے پر سوار ہو گیا؛ اس کے سپاہیوں نے دیکھا کہ ہودہ خالی ہے تو انہیں یقین ہو گیا کہ ان کا قائد مارا جا چکا ہے۔ دونوں فریق قائد کی موت کو جو اہمیت دیتے تھے، اس کا اظہار زمانہ ما قبل میں اس وقت ہوا جب ۱۷۲۸ء / ۱۱۳۲۸ء میں محمد بن تغلق کشلو خان کی سرلوبی در رہا تھا۔ سلطان محمد نے ایک شخص شیخ عماد الدین کو، جو اس کا ہم شکل تھا، قلب میں چتر شاہی کے نیچے کھڑا کر دیا اور خود چار ہزار سپاہی لے کر کہین میں بیٹھ گیا۔ باغیوں نے قلب پر حملہ کیا اور شیخ کو قتل کر دیا اور چونکہ اب انہیں اپنی فتح کا یقین ہو گیا تھا، انہوں نے خیمہ گھ لوتاراج کرنا شروع کر دیا۔ ناگہاں سلطان نے زمین گھ سے نکل کر حملہ کیا اور کشلو خان اور اس کے ساتھیوں کا بے خبری کے عالم میں استیصال کر دیا۔

اس قسم کی چالیں خاص طور پر شمالی ہندوستان کے میدانوں کے لیے موزوں تھیں۔ اور شمالی ہندوستان کے حکمرانوں، سلطنت دہلی کے فرمانرواؤں اور مغل بادشاہوں کے لیے ایسی چالیں ایجاد کرنا دشوار تھا جو بنگال کے دلدلی علاقوں اور دکن کی اونچی نیچی گھاٹیوں کے لیے کارآمد ہوں۔ سیواجی اور اس کے جانشینوں کے عہد میں مرہٹوں نے چھاپا مار جنگ میں کمال پیدا کر لیا تھا اور وہ کئی موقعوں پر مغلوں اور دکن کے سلاطین کی فوجوں کو اس قسم کی جنگ سے پریشان کرتے رہتے تھے۔ مرہٹوں کے طریق جنگ کی خوبیوں کا ملک عنبر [رک باں] کو احساس ہوا اور اس نے بھی نظام شاہی [رک باں] سلاطین

کے لیے چھاپا مار سپاہیوں کا ایک دستہ منظم کیا ۔
 ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کو بحری لڑائی
 کے امکانی فوائد کا احساس بہت عرصہ
 بعد ہوا ۔ بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ
 سمندر کے راستے جانے والے حاجیوں کی حفاظت کے
 لیے باقاعدہ سپاہیوں کے دستے متعین کیے جاتے تھے ۔
 گجرات اور کونکن کے ساحل کو فتح کر لینے کے بعد
 مغلوں کو بری اور بحری فوجوں کے باہمی تعاون
 کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کا اندازہ ان جنگوں
 سے ہوتا ہے جو ان ساحلوں کے ساتھ ساتھ لڑی
 گئیں اور آخر کار جنجیرہ [رک باں] کے موروثی
 امراء البحر کو مغل بیڑے کا بھی امیر البحر بنا دیا
 گیا (ہندوستان میں مسلمان حکومتوں کی بحری
 فوجوں اور ان کی بحری حکمت عملی اور چالوں کے
 لیے [رک بہ بحریہ و حبشی]۔

جنگی چالیں اور حیلے : حملہ آور فوج کی
 تعداد کے بارے میں دشمن کو دھوکا دینے کا ایک
 حیلہ مصنوعی تازہ دم امدادی فوجوں کا ورود تھا :
 فوج کے دستوں کو رات کے اندھیرے میں دور بھیج
 دیا جاتا تھا اور صبح کو وہ ڈھول بجاتے ہوئے اور
 پرچم لہراتے ہوئے اس طرح واپس آتے تھے کہ گویا
 کوئی نئی فوج آ رہی ہے ۔ اسی طرح محمد بن تغلق
 کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے صرف ایک سو
 سپاہیوں کے استقبال کے لیے، جو اس کی فوج میں
 شامل ہونے کو آ رہے تھے، اپنے ایک ہزار سپاہیوں
 کو بھیج دیا تھا ۔ مصنوعی فرار سے اکثر فائدہ حاصل
 ہوتا تھا ۔ اس کی ایک مثال اس لڑائی میں ملتی ہے جو
 فیروز تغلق اور بنگال کے حاکم شمس الدین الیاس شاہ
 کے درمیان ۱۳۵۳ء / ۱۳۵۳ء میں لکھنوتی کے قریب
 لڑی گئی تھی ۔ بنگالی فوجیں یہ خیال کر کے کہ
 فیروز شاہ مکمل طور پر پسپا ہو رہا ہے، اس کے
 تعاقب میں اپنے مستحکم مورچے سے باہر نکل آئیں،

جس کا نتیجہ ان کی شکست کی صورت میں برآمد ہوا
 (عفیف : کتاب مذکور، ص ۱۱۴) ۔ بہر حال یہ
 ترکیب بہت عام تھی اور اس میں غلطیاں بھی
 ہو جاتی تھیں، مثلاً ۱۵۸۲ء / ۱۵۸۳ء میں تکرؤنی
 (Tukaroi) [رک باں، در لاء، لائن، بار دوم، نیز
 داؤد خان کررانی] کی لڑائی میں جب داؤد نے اکبر کے
 مقدمۃ الجیش، التمش، اور قلب کو بھگا دیا، مگر بھاگتے
 ہوئے سپاہیوں کا پیچھا نہ کیا کیونکہ وہ ان کے
 فرار کو ایک چال سمجھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ
 مغلوں کے دائیں بازو نے زور دار جوابی حملہ کر کے
 داؤد کو شکست دے دی ۔ اس قسم کے مصنوعی
 فرار کے موقع پر اکثر فوج کا کوئی دستہ گہات بھی
 لگاتا تھا اور اسے عقبی دستے (ساقہ) کے قریب کسی
 ایسے مقام پر بٹھا دیا جاتا جسے بڑی احتیاط
 سے منتخب کیا جاتا تھا ۔ یہ تدبیر دوسرے مقاصد
 کے لیے بھی استعمال ہو سکتی تھی، مثلاً دشمن یا
 اس کے خط مواصلات پر تاخت کرنے کے لیے، یا
 محض تازہ دم رہنے کی خاطر اس خیال سے کہ محاذ
 کے کسی نقطے پر بھی ان کی کمک کی ضرورت
 پڑ سکتی ہے ۔ بہر کیف مغل فوجیں اس طریق جنگ
 کو بنظر حقارت دیکھتی تھیں اور انہوں نے اسے
 کبھی استعمال نہیں کیا ۔

ایک اور چیز جس سے مغل متنفذ تھے اور
 جس پر مہم سلطنت میں بھی کبھی زیادہ توجہ
 نہیں دی گئی، شب خون (رات کا حملہ) تھا ۔
 ابوالفضل اسے بزدلوں کا پیشہ اور بہادروں کا
 ٹھکرایا ہوا فعل بتاتا ہے (اکبر نامہ، ۳ : ۵۱)؛
 لیکن اسے مسلمان فوجوں کے خلاف اکثر استعمال
 کیا جاتا تھا اور اسی لیے انہیں اس کے لیے تیار
 رہنے کی ہدایت کی جاتی تھی ۔ آداب الحرب میں
 اس غرض سے خیمہ گاہ کو چار حصوں میں تقسیم
 کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے : پوری طرح ہتیار بند

پیدل سپاہیوں کا کام یہ تھا کہ سب راستوں کی حفاظت کریں؛ دایاں بازو اور قاب اپنی اپنی جگہوں پر چوکنے رہیں اور روشنیاں گل کر دیں، یا متفرق جگہوں پر جلا دیں تاکہ حملہ آور دشمن کو دھوکا دیا جا سکے؛ بایاں بازو حملہ آوروں سے لڑنے کے لیے تیار رہے اور ایک چوتھا دستہ خیمہ گاہ سے نکل کر راستوں کی حفاظت اور دیکھ بھال کرے۔ ایسے موقعوں پر حملہ آور خیمہ گاہ کو جانے والے راستوں کو بند کر دینے کی کوشش کرتے تھے اور جان بوجھ کر یہ اعلان کرتے تھے کہ فلاں فلاں سپہ سالار قید ہو گئے یا قتل کر دیے گئے ہیں تاکہ خیمہ گاہ کے لوگوں میں مایوسی پھیل جائے۔

جاسوس میدان جنگ میں اتری ہوئی فوج کا حسہ نہیں سمجھے جانے لگتے تھے، تاہم سپہ سالاروں کے لیے وہ بہت ضروری تھے، کیونکہ شبخون کے بارے میں اطلاع انہیں کے ذریعے مل سکتی تھی۔ مہم کے تمام مراحل کے دوران میں ان کی اہم کردہ معلومات کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی [رک بہ جاسوس]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ: (۱) صباح الدین: *Conduct of Strategy and tactics of war during the Muslim rule in India*، در IC، ۲۰ (۱۹۳۶ء) : ۱۵۳ تا ۱۶۳، ۲۹۱ تا ۲۹۶، ۳۳۵ تا ۳۵۲ (۱۹۳۷ء) : ۷ تا ۱۵، ۱۲۲ تا ۱۲۳ : مفصل بحث کے علاوہ جنگوں کے حوالے اور متعلقہ اقتباسات - ہندوستان کے تقریباً سبھی تاریخی واقعات میں جنگوں کا مفصل ذکر موجود ہے؛ ان کے لیے دیکھیے مآخذ کی فہرستیں جو ہندوستان کے بڑے بڑے شاہی خاندانوں سے متعلق مقالوں کے ساتھ دی گئی ہیں، خصوصاً ”دہلی سلطنت“ اور ”مغل“، نیز (۲) Storey، ص ۹۲ تا ۱۵۷، ۳۳۳ تا ۷۸۰، مغل عہد کے لیے دیکھیے بالخصوص: (۳) W. Irvine: *The army of*

حرب (بنو) : مکرے اور مدینے کے درمیان حجاز

کا ایک طاقتور یعنی الاصل عربی قبیلہ، جو دو بڑی جماعتوں یعنی بنو سالم اور بنو مسروح میں منقسم ہے۔ بنو سالم میں اوروں کے علاوہ یہ خاندان شامل ہیں : *الاحامدہ، الصبح، عمرو، معرہ، ولد سلیم، تمیم* (اس نام کا بڑا قبیلہ مراد نہیں)، *مزینہ، الحوازیم* اور *السعادین* (واحد : سعدنی)، بنو مسروح میں علاوہ دوسروں کے حسب ذیل خاندان شامل ہیں : *سعدی، لجنہ، بشر، الحمران، علی، الجہم،* اور بنو عمرو۔ مدینے اور ینبع کے مابین اور وادی فرأ (غالباً فراعہ) کے کنارے ڈاؤٹی Doughty کے بیان کے مطابق، علاوہ اوروں کے بنو سالم کے حسب ذیل گاؤں آباد ہیں : *الجدیدہ، ام ثیان (دیان)، کیف، دارالحمزہ، الکسہ، الحرمۃ، الواسطۃ، المسانیہ، الصفرة* جہاں وسیع نخلستان ہیں اور ایک بڑی منڈی بھی ہے۔ سب سے بڑی تجارتی پیداوار کھجور ہے، جو یہاں بہت مستی بکتی ہے، اس کے علاوہ عمدہ شہد آس پاس کے پہاڑوں سے آتا ہے۔ یہاں مکرے کا اصلی بلسم بھی فروخت ہوتا ہے، جو بذر کے سوا عرب بھر میں اور کہیں اصلی نہیں ملتا، *العلی، جدید، بذر (بذر؟)، مندوس، شائہ (سویقہ)؛* اور بنو مسروح کے گاؤں *الخربی (مکرے کے پاس)، کلیس، رابق* [رابغ؟] اور *السورقیہ*۔ بنو حرب میں سے کچھ لوگ بڑی وادی الحمض (الحمض، وادی رمہ کے قریب)، لیث کی چھوٹی بندرگہ، اور جبل فجرہ میں بھی رہتے ہیں (فقرہ مدینے اور ینبع کے درمیان ہے اور بنو سالم کی ملکیت ہے)۔ بنو حرب عہد اسلامی میں یمن سے حجاز آئے تھے (حاشد [رک باں] کی ایک شاخ وادعہ کا بھی یہی نام ہے)۔ گذشتہ صدی کی ابتدا میں وہابی [رک باں] ان کو زیر کرنے میں بصد دشواری کامیاب ہوئے۔ نجد میں پال گریو Palgrave کے دوران قیام میں ۱۸۶۲ء میں

شمر کے سردار طلال بن رشید نے بذات خود بنو حرب کے قبائل کے خلاف فوج کشی کی اور ان میں سے بعض کو زیر کر لیا۔ پال گریو کا بیان ہے کہ جو بنو حرب شمر سرداروں کے ماتحت تھے ان کی تعداد چودہ ہزار تھی، لیکن اس کے خلاف ڈاؤٹی Doughty کے بیان کی رو سے ان کی تعداد صرف دو ہزار تھی۔

الہمدانی اپنی کتاب *صفة جزيرة العرب* میں بنو حرب کا یوں ذکر کرتا ہے کہ وہ بنو بلی اور جہینہ کے ہمسایے تھے اور خیبر اور مدینے کے درمیانی علاقے، نیز نواح مکہ مکرمہ میں آباد تھے۔

مأخذ: (۱) الہمدانی : *صفة جزيرة العرب*، ص ۸۲، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۳۰، س ۱۵ تا ۱۶؛ (۲) Burckhardt : *Travels*، ص ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۲۳؛ (۳) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۱۵۳ و ۱۵۴ و ۲۰۷ و ۱۰۳۰؛ ۱۳ : ۱۳۳ تا ۱۳۶ و ۱۹۶ و ۲۵۲ و ۲۵۳ و ۳۶۹ و ۳۸۰؛ (۴) A. Sprenger : *Die alte Geographie*، ص ۱۵۳ (پیرا ۲۲۵)؛ (۵) W. Palgrave : *Arabiens*، ص ۲ : ۳۲ و ۶۶؛ (۶) Ch. M. : *Travels in Arabia Deserta* : Doughty (کیہرج ۱۸۸۸ء) : ۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۸، ۳۶۱، ۳۰۹، ۳۰۸، ۱۷۳، ۱۱۳، ۸۵، ۲۴، ۵۱۱، ۵۱۲ تا ۵۱۳؛ (۷) عمر رضا کحّالہ : *معجم قبائل العرب*، دمشق ۱۹۳۹ء، ۱ : ۲۵۹ [بعد]۔

(J. SCHLEIFER)

حرب بن امیہ بن عبد شمس : ابو سفیان

[رک باں] کا باپ اور ابو لہب [رک باں] کا خسر، اپنے دور میں مکرے کی اہم شخصیتوں میں سے ایک؛ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی تحریر استعمال کی اور ان پہلے اشخاص میں سے ہے جنہوں نے شراب ترک کی۔ وہ عبدالمطلب کا ایک ماموں تھا، فوجی قائد کے طور پر اس کا

جانشین ہوا، اور قبیلہ عبد شمس اور بعض راویوں کے مطابق القریش کی حرب فجار [رك به فجار] میں قیادت کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد قیادت بنو ہاشم میں آ گئی۔ عبدالمطلب کے ساتھ اس کے کردار کا موازنہ اور بعد ازاں دونوں کی باہمی مناقشت کی داستان کا آغاز غالباً بنو امیہ اور بنو ہاشم کی مخاصمت کے بعد ہوا۔

مآخذ: (۱) *Annali: Caetani*، بمد اشاریہ؛ (۲) ابن حبیب: *المجبر*، بمد اشاریہ؛ (۳) ابن اسحاق: *سيرة*، ص ۸۲؛ (۴) ابن حزم: *جمهرة انساب العرب*، (۵) البلاذری: *انساب الاشراف*۔

(۱)، لائن، پار دوم)

• **حرباء:** (یا حربی)، جسے اب جسر حربا کہتے ہیں؛ ایک اجڑا ہوا شہر، جو ضلع دجیل میں بلد کے نخلستانوں سے آدھ گھٹنے کی مسافت پر دریائے دجلہ کے قدیم راستے کے مغربی کنارے شطیط پر تقریباً ۳۴ درجے عرض بلد شمالی میں واقع ہے۔

بقول یاقوت (۱: ۱۸۷) یہ نام اور شہر دونوں زمانہ قبل از اسلام کے ہیں، اس کا قدیم تر نام اخونیہ تھا، جو بابلی معلوم ہوتا ہے۔ ساسانی حکم اسے سوستان یا دل ایرانشہر کی، شمالی سرحد شمار کرتے تھے۔ یہ وہی علاقہ ہے جو بعد میں سواد العراق کہلانے لگا، اس علاقے کی شمالی سرحد حربا واقع ضلع (طسوج) مسکن (موجودہ تل مسجن) اور علث (یا علث، موجودہ علث) سے شروع ہوتی تھی، جو اس کے بالمقابل مشرق میں طسوج بزرگ شاپور میں واقع تھا۔ شمال میں یہ آئور کے صوبے سے مل جاتی تھی۔ یہ سرحدیں ابتدائی اسلامی عہد میں بنو عباس کے زمانے تک قائم رہیں، مثلاً حضرت عمر بن الخطاب کے عہد کی مساحت میں ان کا ذکر آتا ہے (قب ابن خرداد بہ، ص ۱۴؛ یعقوبی ص ۱۰۴؛ المسعودی: تنبیہ، ص ۳۸؛

یاقوت، ۳: ۱۷۴)۔ ابتدائی دور میں اس مقام کا ذکر الطبری میں بھی آیا ہے (۲: ۹۱۶، سال ۷۷ھ)؛ وہاں لکھا ہے کہ خارجی سردار شیب نے حجاج کے خلاف فوج کشی کرتے وقت دجلہ کو حرباء کے قریب عبور کیا (اس روایت میں لفظ حربا اور حرب کی رعایت رنھی گئی ہے)، حرباء میں سوتی کپڑوں کی صنعت بہت ترقی پر تھی، یہ کپڑے دساور کو بھیجے جاتے تھے۔ اور ان کی ہر جگہ مانگ تھی (یاقوت ۲: ۲۳۵؛ مرآصد، ص ۲۹۵)۔ ان ٹھیکروں کی کثرت سے، جو اس شہر کے کھنڈروں میں بکھرے پڑے ہیں، ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مٹی کے برتن بنانے کی صنعت بھی بہت ترقی پر تھی۔ یہ برتن بالکل اسی قسم کے ہیں جیسے کہ رقعہ کے برتن، جو بارہویں اور تیرہویں صدی کی ساخت ہیں۔

جب المستنصر بالله کے عہد میں دریائے دجلہ کے بہاؤ کے رخ میں بڑی تبدیلی شروع ہوئی اور دریا نے اپنا قدیم راستہ، جو حرباء کے ذرا ہی اوپر تھا، چھوڑ کر نہر قاطول ابوالجند میں اپنا راستہ بنا لیا، جو آج کل بھی اس کا راستہ ہے، تو خلیفہ نے اس علاقے کو سیراب کرنے کے لیے، جو اب خشک ہو گیا تھا، آب رسانی کے بڑے بڑے ذرائع مہیا کرنا شروع کیے، اس امر کے علاوہ کہ موجودہ نہر دجیل پوری کی پوری اسی کے منصوبے کا ایک بقیہ ہے، حرباء کے شمال میں نہر مستنصر کے کھنڈر اور حرباء کا بڑا پل بھی، جس کی وجہ سے یہ مقام اب جسر حرباء کہلاتا ہے، دونوں اس خلیفہ کی سعی عمل کی مزید شہادت مہیا کرتے ہیں۔ جونز Jones اس پل کا پہلے ہی معائنہ کر چکا ہے اور اس نے اس کی کیفیت *Selections from the Records of the Bombay Govt.* ج ۳۳ (۱۸۵۷ء) میں لکھی ہے۔ لیکن میں نے اس کا زیادہ تفصیل سے مطالعہ کیا

(des Morg.، ۲۵ : ۷۰ بعد)۔

خطیب کے عَزَّہ کو استعمال کرنے کے متعلق
رُک بہ عَزَّہ۔ خطیب نیزہ (رُج، حربہ) بھی
استعمال کرتا ہے، (قَب Adriani و Kruyt،
'De Bare'sprekende Toradja's van Midden-Celebes'
۱ : ۳۲۹ بعد)۔

حربہ قائد جیش اور شیخ قبیلہ وغیرہ کا نشان
خاص بھی ہوتا ہے، چنانچہ روایت ہے کہ فرعون
کے لشکر کے سردار ہامان کے ہاتھ میں ایک حربہ
تھا (الثعلبی: قصص، ۱۲۹۰ھ، ص ۱۷۲)۔ الطبری
(طبع de Goeje، ۱ : ۱۲۱۳، ص ۱۸، ۱۲۱۵،
س ۱۹) کا بیان ہے کہ اسید بن حضیر جب بنو عبد
الاشہل کا سردار بنا تو اس نے حربہ اپنے ہاتھ میں
لے لیا اور جب سعد بن معاذ نے اس کی جگہ لی تو
اس نے حربہ اس کے ہاتھ سے لے لیا۔ لین Lane بتاتا
ہے کہ قاہرہ میں امیر الحج (رُک بہ امیر الحاج)
کے خیمے کے سامنے بھی شاید اس کے منصب کے
نشان کے طور پر زمین میں ایک لمبا نیزہ گاڑا جاتا
تھا (Manners and Customs، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۳۴۳)۔
یہ روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو حبشہ سے ایک حربہ یا عَزَّہ بطور تحفہ آیا
تھا، اس حقیقت کے پیش نظر صحیح معلوم ہوتی
ہے کہ ایسے عصا اب تک اہل حبشہ کی مذہبی
رسوم میں استعمال ہوتے ہیں (The Sacred : Bent
City of the Ethiopians، ص ۵۰، ۵۴ و ۵۶)۔

مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جو مقالے میں
مذکور ہوئیں، دیکھیے مآخذ متعلقہ عَزَّہ، عصا، قُضیب۔

(A. J. WENSINCK)

حربہ: رُک بہ امان؛ دارالحرب؛ مستامن۔

حربہ: (= عربی: حربۃ)، عسکری تربیت کے لیے
ترکوں کا تعلیمی ادارہ۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں
سلطنت عثمانیہ میں فوجی تربیت سے متعلق بعض

ہے۔ یہ پل پختہ اینٹوں سے خوب مضبوط طریقے پر
بنایا گیا ہے اور اس قدیم نہر کے آرہار چار
محرابوں کے سہارے قائم ہے جن کی لمبائی
ایک سو اسی فٹ اور چوڑائی تقریباً چالیس فٹ ہے۔
دونوں پہلوؤں میں تقریباً تین سو فٹ لمبا ایک
کتبہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پل
۶۲۹ھ میں تعمیر ہوا تھا۔ یہ کتبہ اپنی جزئی
تفصیلات اور بانی کے لیے غیر معمولی مدح و ستائش
کی بنا پر خاص طور سے دلچسپ ہے۔ شہر کے کھنڈر
ایک شیخ (یا سید) سعد نانی کے مقبرے کے گنبد
کی وجہ سے، جو دور سے نظر آتا ہے، نمایاں
ہو جاتے ہیں۔

(E. HERZFELD)

* حَرَبَة: (ع، جمع: حَرَاب)، نیزہ، عرب لغت نویسوں
کے بیان کے مطابق حربہ رُج سے چھوٹا اور عَزَّہ
(رُک بآں) سے بڑا ہوتا ہے۔ اسلامی رسم و رواج میں
اس کا وہی مصرف ہے جو عَزَّہ کا ہے، اسی لیے بعض
حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عَزَّہ اور بعض سے
یہ کہ حربہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں بطور سترہ
(رُک بآں) استعمال ہوتا تھا (قَب مختلف کتب حدیث
میں باب سترۃ المصالی)۔ خیال کیا جاتا ہے
کہ سترے کا نماز کے وقت نصب کرنا دراصل
جد بندی کی غرض سے تھا۔ [تفصیلات کے لیے الشوکانی:
نیل الاقطار] بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاے حاجت
کے لیے باہر جاتے تھے تو آپ کے پیچھے ایک عَزَّہ
بردار ہوا کرتا تھا (البخاری، کتاب الوضوء، باب
۱۷: مسلم: الصحيح مع شرح النووي، قاہرہ ۱۲۸۳ھ،
۱ : ۳۳۷)، اس لیے کہ ایسے ہی موقعوں پر انسان
کے لیے شیطانی اثرات کا خطرہ سب سے زیادہ رہتا
ہے۔ حربہ کے رسمی استعمال کے لیے دیکھیے:

Rhodokanakis، در Wiener Zeitschr. für die Kunde

جذبتیں اور اصلاحات ہوئیں، خصوصاً ۱۷۳۴ء میں کونٹ ڈی بونیوال (Comte de Bonneval) کے ہاتھوں ”ہندسہ خانہ“ کا اور ۱۷۹۱ء تا ۱۷۹۵ء میں ”مہندس خانہ بری ہمایوں“ کا افتتاح - ۱۸۳۰ء اور بعد کے برسوں میں سلطان محمد ثانی کی نئی فوج کے لیے فوجی تربیت کے کئی مرکز استانبول کے مختلف حصوں میں قائم کیے گئے، جن میں ”آلای مکتب حریہ سی“ (رامی Rami، ۱۸۳۲ء)، مکتب فنون حریہ (یا عساکر خاصہ شاہانہ حریہ مکتبی، جس کی بنیاد محمد نامق پاشا ناظر مکتب حریہ نے ۱۹۳۴ء میں ماچقہ میں رکھی)، طوبخانہ عامرہ مکتبی اور مکتب حریہ شاہانہ (اسکودار کی سلیمیہ بارکوں میں، ۱۸۳۵ء) شامل تھے - ۱۸۴۶ء میں ان سب کو استانبول کے محلے پانگ آلتی میں واقع ایک مرکزی مکتب حریہ میں مجتمع کر دیا گیا، جس میں ان متعدد ثانوی مکاتب حریہ کے طلباء داخل کیے جاتے تھے جو تقریباً اسی زمانے میں استانبول اور دوسرے شہروں میں (زیادہ تر سلطنت کے یورپی حصوں میں) قائم کیے گئے تھے - حریہ کے نصاب تعلیم میں مخصوص فوجی مضامین کے علاوہ، زیادہ تر زور ریاضیات اور غیر ملکی زبانوں (پہلے فرانسیسی اور ۱۸۸۰ء کے بعد سے جرمن) پر دیا جاتا تھا - ۱۸۴۸ء میں دو سالہ نصاب کے بعد مزید دو سال کا نصاب جاری کیا گیا، جو جنرل اسٹاف کے افسروں کے لیے تھا، اور جسے ۱۸۸۱ء میں بڑھا کر تین سال کا کر دیا گیا - کولمار فان دیر گولٹز پاشا Colmar von der Goltz-Pasha نے، جو ۱۸۸۴ء سے ۱۸۹۵ء تک شاہی مکاتب حریہ کا ناظر رہا، درسی تعلیم کے ساتھ ساتھ جنگی مشقوں میں شرکت کا اضافہ کیا - ۱۹۰۹ء میں مکتب حریہ کے اساتذہ میں نو جرمن، آٹھ ترک اور دو آرمینی شامل تھے - اسی سال سے

اسٹاف کے افسروں کو ایک علیحدہ اسٹاف کالج (ارکان حریہ مکتبی) میں تربیت دی جانے لگی جو پلڈز کوشک میں واقع تھا اور جس میں لفٹینینٹوں (lieutenants) اور کپتانوں (captains) کو باقاعدہ فوجی ملازمت کے ایک دور کے بعد مقابلے کے امتحان کے ذریعے داخل کیا جاتا تھا - پہلی عالمی جنگ کے آغاز پر ان دونوں مکتبوں کے اساتذہ اور طلباء کو عملی فوجی ملازمت میں لے لیا گیا اور اس طرح یہ مکتب معطل ہو گئے - اختتام جنگ پر عارضی صلح کے بعد ان کے دوبارہ کھلنے میں اس لیے دیر ہوتی رہی کہ اتحادی حکام، موزوں عمارتوں کو یکے بعد دیگرے اپنے استعمال کے لیے لے لیتے تھے - مصطفیٰ کمال (پاشا) کے زیر نگرانی ۱۹۲۰ء میں انقرہ کے قریب چیدجی میں ایک عارضی مکتب حرب کھولا گیا اور ۱۹۳۶ء میں پانگ آلتی کا مکتب حریہ دوبارہ کھل گیا (اب اس کا نام بدل کر حرب اوکولو رکھ دیا گیا تھا) اور اسے انقرہ کے سرکاری علاقے کی ایک نئی عمارت میں منتقل کر دیا گیا - اسٹاف کالج مکتب عالی عسکری کے نام سے بایزید کی سابقہ وزارت جنگ کی عمارت میں دوبارہ کھلا، اور حرب اکیڈمی سی کے نام سے ۱۹۲۷ء میں پھر پلڈز کوشک میں - ۱۸۴۷ء اور ۱۹۴۵ء کے درمیان حریہ سے ۳۲۷۹۹ لفٹینینٹوں نے سند حاصل کی - ۱۸۷۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیان [سند یافتگان کی] سالانہ اوسط تقریباً پچیس سے بڑھ کر تقریباً ایک سو ہو گئی اور انیسویں صدی کے اختتام پر پانسو سے اوپر پہنچ گئی - اسی طرح جمہوریہ کے شروع سالوں میں سالانہ اوسط ۱۱۴ تھی، مگر ۱۹۴۰ء اور بعد کے سالوں میں کم و بیش ایک ہزار ہو گئی؛ اور ۱۸۵۱ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان ان سب سند یافتہ طلباء میں سے ۹۶۷ نے اسٹاف کالج سے کپتان کی سند حاصل کی - عثمانی [یعنی

جمہوریہ سے پہلے کے] دور میں بھی بیشتر افسر ترک تھے اور ان میں سے زیادہ تر استانبول اور یورپی صوبوں کے رہنے والے تھے؛ مثال کے طور پر ۱۹۰۰ء سے پہلے شامی اور عراقی اسٹاف افسروں کا تناسب صرف چھ فی صد اور ۱۹۰۰ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیان چودہ فی صد تھا۔

نظم و نسق کو مغربی رنگ میں رنگنے کی عثمانی اصطلاحات میں حربیہ کا قیام اولین دیرپا اقدامات میں سے ایک تھا، جو ملکیہ [رک بآن] کے قیام سے پچیس سال پہلے عمل میں آیا، اور تقریباً شروع ہی سے اس کے طلب اور سند یافتگان سیاسی انقلاب میں پیش پیش رہے ہیں۔ ایک انجمن اتحاد و ترقی جمعیتی کے نام سے ۱۸۳۹ء میں علیحدہ فوجی طبی کالج میں خفیہ طریقے پر قائم کی گئی، لیکن ۱۸۹۷ء میں ایک خاص فوجی عدالت میں تمام حربیہ طلب پر تخریبی سرگرمیوں کے الزام میں مقدمہ چلایا گیا اور ان میں سے ۷۸ کو لیبا میں جلا وطن کر دیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں حربیہ کے ۲۵۰ طلب مقبوضہ استانبول سے نکل کر آناطولی جا پہنچے۔ ۲۱ مئی ۱۹۶۰ء کو حربیہ کے طلب کا خاموش جلوس اس فوجی انقلاب (Coup) کا پیش خیمہ ثابت ہوا جو چھ دن بعد ظہور میں آیا۔ حربیہ کے اساتذہ اور طلب کا ان دو ناکام انقلابی تحریکوں میں بھی نمایاں حصہ تھا جو کرنل طلعت ایدیمیر کی قیادت میں وقوع پذیر ہوئیں (فروری ۱۹۶۲ء اور مئی ۱۹۵۳ء میں)؛ ان میں سے دوسری کو طاقت کے استعمال سے دبا دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ طلب کی جماعت مجبوراً سب کی سب مستعفی ہو گئی۔

مآخذ: (۱) یلیسترہ لی محمد اسعد: مرآت مکتب

حربیہ، استانبول ۱۳۱۰ھ: (۲) محرم مظلوم (اسکورا):

ارکان حربیہ مکتبی (حرب اکیڈمی سی) تاریخچہ سی،

بلدز ۱۹۳۰ء (مع اسٹاف کالج کے سند یافتگان کے مختصر

سوانح حیات کے)؛ (۳) حرب اکولو تاریخچہ سی ۱۸۳۴ - ۱۹۴۵ء، انقرہ ۱۹۴۵ء؛ (۴) احمد بدوی گوران: حربیہ مکتبہ حربیہ مجادلہ سی، استانبول بدون تاریخ (تقریباً ۱۹۶۰ء)؛ (۵) عثمان ارگین: تورکیا معارف تاریخی، ۵ جلد، استانبول ۱۹۳۹ - ۱۹۴۳ء، ۲: ۲۶۴ تا ۳۱۵، ۳: ۳۶۷ تا ۳۵۵، ۴: ۷۱۶ تا ۷۲۵؛ (۶) D. A. Rustow، در Ward و Political modernization in Japon and Turkey، پرنسٹن ۱۹۶۴ء، ص ۳۵۲ تا ۳۸۸؛ (۷) The emergence of modern Turkey: B. Lewis، بارسوم، لندن ۱۹۶۵ء، اشاریہ بذیل مادہ War College؛ (۸) The Turkish Revolution: Walter F. Weiker، واشنگٹن ۱۹۶۳ء، بالخصوص ص ۱۹، بعد، ۱۳۷ بعد؛ (۹) فائق رشید اوناد: حرب اکولو موزون قورولش دونمنہ عائد بعضی پلگہ لر و دوشونجہ لر، ٹائب شدہ نسخہ در کتابخانہ گنل قورمای حرب تاریخی دائرہ سی، انقرہ۔

(D. A. RUSTOW)

الحزب بن عبدالرحمن الثقفی: اندلس کا ایک

والی؛ کہا جاتا ہے کہ اس نے تقریباً تین سال تک حکومت کی (۵۹۸/۵۷۷ء تا ۵۱۰/۵۷۹ء)۔ اس زمانے میں اس نے اندلس کے بہت سے اضلاع کو خراج دینے پر مجبور کیا۔ جبل البرانس (Pyrenees) کی دوسری جانب حملے شروع کیے۔ عربی تاریخوں میں اس کے عہد حکومت کے بارے میں بہت کم حالات ملتے ہیں۔ عیسائی مصنفین (Chron. Pac) اسے آلہر (Alahor، Alahort) لکھتے ہیں، مگر اس کے بارے میں کچھ تفصیلات بہم نہیں پہنچاتے۔ ان کے بعض اشارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائی اس سے ڈرتے تھے اور اس کے ملک کے بعض لوگ اس کے مطالبات کی وجہ سے اس کے خلاف تھے اور اسی وجہ سے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز

خیمہ زن ہو جائیں۔

جب عمر بن سعد بن ابی وقاص عبید اللہ کے بھیجے ہوئے لشکر کا امیر لشکر بنا تو اس نے امام حسینؑ کی تجاوز کورد کرتے ہوئے ان سے جنگ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس وقت حرّ نے یہ ٹھان لی کہ وہ امام حسینؑ کے لشکر سے جاملے گا۔ اگرچہ وہ جانتا تھا کہ ان کی حالت کمزور ہے۔ حرّ نے اظہار افسوس کیا اور اپنے تھوڑے سے ہمراہیوں کو لے کر امام حسینؑ سے آملا، جنہوں نے دعا کی تھی کہ خدا اس کی مغفرت کر دے۔ حرّ نے خوب داد شجاعت دی اور عمر بن سعد کے لشکر کے دو سپاہیوں کو قتل کر دیا، آخر میں خود شہادت سے سرفراز ہوا (۱۰ محرم ۵۶۱ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء)۔ حرّ کی توبہ، اس کی جنگ میں دلیری اور سرفروشانہ موت کی روایت امام حسینؑ کی شہادت کی داستان کا جز بن چکی ہے۔

مأخذ: (۱) ابن الکلبی: الجہرۃ، مخطوطہ در موزة بریطانیہ، فصل ۷۱ ب؛ (۲) البلاذری: انساب الاشراف، مخطوطہ ۲۳۱ ب، ۲۳۲ الف، ۲۳۵ الف، ۲۳۶ ب، ۲۳۷ الف، ۲۵۱ الف، ۹۹۳ الف، ۹۹۷ الف؛ (۳) الطبری، بحد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج الذهب، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۳: ۱۰؛ (۵) ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبین، طبع احمد صقر، قاہرہ ۱۹۶۹ء، ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۶) الدینوری: الاخبار الطوال، طبع عبدالمنعم عامر و جمال الدین الشیال، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ۲۳۹ تا ۲۵۲؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۸: ۱۷۰؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۱۵؛ (۹) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۳: ۳۸ تا ۴۱، ۴۳، ۵۱، ۵۴ تا ۵۵؛ (۱۰) ابن حجر: الاصابۃ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۲: ۱۶؛ (۱۱) الشیخ المفید: الارشاد، نجف ۱۹۶۳ء، ۲۲۳ تا

نے اسے بر طرف کر دیا تھا۔

مأخذ: (۱) البیان المغرب، ص ۲۴ بعد؛ (۲) ابن الاثیر، ۵: ۳۷۳؛ (۳) الضبی، عدد ۶۸۸؛ (۴) Estudio sobre la invasion de los : E. Saavedra Der : Müller (۵) : ۱۳۷؛ (۶) Arabes en España : Islam، ۱: ۴۳۱؛ [نیز دیکھیے لائن، بار اول و بار دوم]۔

* الحَرّ بن یزید : بن ناجیہ بن قَعْنَب بن عَتَّاب بن الحارث بن عمرو بن هَمَّام الرّیاحی الیَربُوعی التیمی، جو ایک ہزار شہ سواروں کا لشکر قادسیہ سے لا کر ان فوجوں کا ہراول دستہ بن گیا تھا جو عراق کے والی عبید اللہ بن زیاد نے حضرت حسین بن علیؑ بن ابی طالب [رک باں] کے مقابلے کے لیے بھیجی تھیں۔ مؤخر الذکر اس وقت اپنے عزیزوں اور ہمراہیوں کے ساتھ کوفے کی طرف پیش قدمی کر رہے تھے۔ حرّ کو حکم دیا گیا کہ وہ حضرت حسینؑ کی جماعت کا قریب سے تعاقب کر کے انہیں کوفے میں عبید اللہ کے پاس لے آئے۔ اُسے جدال و قتال سے منع کیا گیا تھا۔ (اس حکم کی تعمیل میں) وہ امام حسینؑ کے کیمپ کے قریب رہا اور انہیں مدینے واپس نہ جانے دیا۔ آخر کار وہ اس بات پر راضی ہو گیا کہ امام حسینؑ کوفے کے ارادے کو چھوڑ کر کسی دوسری طرف نکل جائیں۔ ابتدا میں حرّ اور امام حسینؑ کے تعلقات مخالفانہ نہ تھے۔ وہ امام حسینؑ کے پیچھے نماز بھی پڑھ لیتا تھا اور یہ بھی کہہ دیتا تھا کہ اسے ان خطوط کا قطعی طور پر کوئی علم نہیں جو کوفیوں نے امام حسینؑ کو ارسال کیے ہیں۔

عبید اللہ کے نئے احکام کی تعمیل میں (۲ محرم ۵۶۱ / ۲ اکتوبر ۶۸۰ء) اُس نے امام حسینؑ کو کسی آباد جگہ پر جانے نہ دیا بلکہ انہیں مجبور کر دیا کہ وہ کربلا کے بے آب و گیاہ میدان میں

اپنے باپ، چچا شیخ محمد، اپنے پرانا شیخ عبدالسلام بن محمد اور اپنے باپ کے ماموں شیخ علی بن محمود سے کی۔ جبع میں، جو جبل عامل میں واقع ہے، انہوں نے شیخ حسین ظاہر اور شہید الثانی [رک باں] کے پرپوتے زین الدین سے علم حاصل کیا۔ وہ جبل عامل میں چالیس سال اقامت پذیر رہے۔ اس اقامت کے دوران میں وہ دو دفعہ حج بیت اللہ سے مشرف ہوئے۔ اس کے علاوہ شیخ محمد نے عراق عرب کے عتبات عالیہ کی زیارت کی، جہاں سے انہوں نے ایران کا عزم سفر کیا تا کہ مشہد میں طرح اقامت ڈال کر باقی ماندہ زندگی امام علی رضا کے روضہ مبارک میں شیخ الاسلام کی حیثیت سے گزار دیں۔ دوسرے حج کے سفر میں وہ اصفہان سے گزرے، جہاں محمد باقر مجلسی [رک باں] نے انہیں خوش آمدید کہا۔ مؤخر الذکر نے انہیں شاہ سلیمان کے حضور میں پیش کیا، جس نے انہیں شاہانہ سرپرستی پیش کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ سلیمان شیخ محمد کی سادگی دیکھ کر حیران رہ گیا کیونکہ ان میں شیخ کی خوبو نہ تھی۔ حج سے واپس ہو کر انہوں نے مشہد میں وفات پائی اور مرزا جعفر کے مدرسے کے متصل دفن ہوئے۔

شیخ محمد زین الدین کے شاگرد تھے، جو خود محمد امین استرآبادی کے دامن علم سے وابستہ رہ چکے تھے (شیخ محمد امین اصولی مکتب فکر کے قابل نمائندے شیخ حسن بن زین الدین، معالم الاصول کے مصنف کے پوتے تھے) لیکن یہ امر حیران کن نہیں کہ ہم انہیں ”اخباریوں“ کے زمرے میں پاتے ہیں، جن کی منہاج بحث کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے بعض دلائل سے کام لینا چاہا۔ ان کا سب سے بڑا علمی کارنامہ تفصیل وسائل الشیعة الی احکام الشرعیة ہے، جو احادیث کا وسیع مجموعہ ہے (ان کے مخالف بھی اس مجموعے کی وسعت

۲۲۷، ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ (۱۲) الطبری : اعلام الوری (مطبوعہ ۱۳۱۲ھ)، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸، ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۱۳) ابن شہر آشوب : مناقب علی بن ابی طالب، نجف ۱۹۵۶ء، ص ۲۳۶، ۲۳۹؛ (۱۴) المجلسی، بحار الانوار، طهران ۱۳۸۵ھ، ۳۳ : ۳۷۵ تا ۳۸۰ و ۳۵ : ۱۳ تا ۱۵؛ (۱۵) عبد اللہ بن محمد الشبراوی : الاتحاف بحب الأشراف، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ص ۳۵ تا ۳۷، ۶۱؛ (۱۶) محمد الصبان : اسعاف الراغبین (نور الابصار کے حاشیے پر، ص ۱۸۸؛ (۱۷) الشبلنجی : نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، قاہرہ ۱۳۳۵ھ، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ (۱۸) الإسفرائینی : نورالعین فی مشہد الحسین، ۱۲۸۰ھ، ص ۳۳، ۳۵، ۳۸؛ (۱۹) محسن الامین الحسینی العاملی : أعيان الشيعة، دمشق ۱۹۴۵ء، ۲۰ : ۳۶۹ تا ۳۸۶؛ (۲۰) W. Muir : The Caliphate (طبع Weir)، ۱۹۲۴ء، ص ۳۰۸؛ (۲۱) Die religiös-politischen oppositionen-: J. Wellhousén parteien، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۶۵ تا ۶۶ (عربی ترجمہ از عبدالرحمن بدوی، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۲، ۱۷۵)؛ (۲۲) حسن ابراہیم حسن : تاریخ الاسلام السياسي، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ۱ : ۴۱۹۔

(M. J. KISTER)

الحر العاملی : یہ اثنا عشری شیخ محمد بن

الحسن بن علی بن الحسين العاملي المشغري کا لقب تھا (ان کے بھائی احمد کا بھی یہی لقب تھا، جو مؤرخ تھا اور جس نے ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ تا ۱۷۰۹ء میں وفات پائی تھی اور اپنے بھائی کے مرنے کے بعد مشہد کا شیخ الاسلام بھی تھا۔ یہ اس سے پہلے کا واقعہ ہے جب کہ شاہ سلطان حسین نے ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ تا ۱۷۰۴ء میں اسے اصفہان آنے کی دعوت دی تھی)۔ وہ مشغری میں، جو کہ جبل عامل کے علاقے میں واقع ہے، بروز جمعہ ۸ رجب ۱۰۳۳ھ/۲۶ اپریل ۱۶۲۳ء کو پیدا ہوئے۔ انہوں نے مشغری میں ابتدائی درسیات کی تکمیل

حسین الماحوزی (م ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء) کے مدرسے میں شیخ یوسف البحرانی کے ہم سبق تھے، تتمیم امل الامل کے نام سے کی ہے، جس میں فرزدق سے لے کر ان کے زمانے کے شعرا کے علاوہ علمائے بحرین کے حالات بھی مذکور ہیں۔ حال ہی میں اس میں کچھ اضافہ سید حسین صدر الدین نے تکملة امل الامل کے نام سے کیا ہے۔ شیخ الحرکا (جواہل السنہ کی حدیثیں بھی جمع کرنے کے لیے تیار تھے) بیس ہزار آیات کا ایک دیوان ہے۔ اس کا ذکر ان کے معاصر سید علی خاں مدنی شیرازی نے سلافة العصر میں کیا ہے۔

مآخذ: محمد باقر الخوانساری: روضة الجنات، طہران ۱۳۰۶ھ، ص ۵۴ تا ۵۶: (۶۴ تا ۶۶)؛ (۲) مرزا محمد تنوکابونی: قصص العلماء، طہران بدو تاریخ، ص ۲۸۹ تا ۲۹۳؛ (۳) آقا بزرگ طہرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲: ۱۲۹، نجف ۱۳۵۵ھ؛ ۳: ۲۹۳، نجف ۱۳۵۷ھ؛ (۴) وہی مصنف: مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال، طہران ۱۳۷۸ھ، عمود ۱: ۴ تا ۴۰۲؛ (۵) محمد علی تبریزی خیابانی (مدرس): ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب، ۱: ۳۱۵ تا ۳۱۶، طہران ۱۳۶۶ھ؛ (۶) محسن الامین العاملي: اعيان الشیعة، ۴: ۵۲ تا ۶۴۔

(G. SCARCIA)

حران: جسے یونانی Kappav اور رومی Carrhae کہتے تھے اور جس کا نام آج کل یسار نے Hellenopolis (= "بت پرست شہر") رکھا تھا، اس لیے کہ یہاں کے باشندوں کا مذہب بت پرستی تھا، شمالی عراق (العزیرہ) میں چھوٹے سے دریا جلاب پر اس جگہ واقع ہے جہاں ایشیائے کوچک، شام اور عراق کو جانے والے اہم کاروانی راستے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ آج کل یہ ترکی مقبوضات میں شامل ہے۔ یاقوت (۲: ۳۳۱) کے

اور فضیلت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ ان کے قانونی نتائج پر نکتہ چینی کرتے ہیں)۔ اس علمی کارنامے کی بدولت ان کا "قریب ترین صدیوں کے محمد نام کے تین افراد" میں دوسرا درجہ ہے (پہلے اور تیسرے علی الترتیب محسن فیض اور مجلسی ہیں)۔ یہ کام، جو اٹھارہ سال سے زیادہ عرصے میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا، طہران میں طبع سنگی تین جلدوں میں ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۴ھ میں چھپ کر شائع ہوا تھا۔ اس کی تکمیل حال ہی میں مرزا حسین نوری طہرانی نے مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (۳ جلدیں، طبع سنگی، طہران ۱۳۱۱ تا ۱۳۲۱ھ) لکھ کر کی ہے، جو مناظرے میں شیخ مرتضیٰ الانصاری کے شاگرد اور آقا بزرگ طہرانی کے استاد تھے، جن کا نجف میں ۱۳۲۰ھ میں انتقال ہوا تھا۔ علم حدیث میں شیخ حر کی دوسری تصنیف جواہر السنیۃ فی الاحادیث القدسیۃ ہے، جو احادیث قدسی کا مجموعہ ہے۔ یہ بھی طہران سے ۱۳۰۲ھ میں چھپ کر شائع ہوئی تھی۔ شیخ حر نے اپنی تصنیف اثنا عشریۃ فی ردالصوفیۃ میں تصوف سے بیزارى کا اظہار کیا ہے۔ علم رجال میں بھی ان کی تالیفات موجود ہیں۔ انہوں نے وسائل کا سوانحی خانہ بھی لکھا تھا۔ ان کی مشہور تصنیف امل الامل فی علماء جبل عامل (طبع سنگی، طہران ۱۳۲۰ھ) ہے، جو انہوں نے اپنے وطن کے علما کے حالات پر لکھی ہے۔ اس کا ایک باب رواۃ کے بارے میں ہے۔ انہوں نے شیخ طوسی سے لے کر اپنے زمانے تک کے غیر عاملی عالموں کا تذکرہ تذکرۃ المتبحرین فی علماء المتأخرین کے نام سے لکھا ہے۔ امل الامل کی تکمیل سید محمد علی بن ابراہیم بن علی بن ابراہیم بن علی شبانہ البحرانی نے (جو شیخ

درہم خرچ کیے تھے (تاریخ، ۲ : ۴۰۰) Mez نے قلعے کو مروان کا محل قرار دینے کی کوشش کی ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱)، لیکن D. S. Rice نے اس کے نظریے کی تردید کی ہے (دیکھیے D. S. Rice : *Mediaeval Harran*، در *Anatolian Studies*، ۲ (۱۹۵۲) : ۴۲، حاشیہ ۷)۔ جب بنو عباس نے ایران اور عراق کے بیشتر حصے پر قبضہ کر لیا تو مروان ثانی عباسی فوج سے جنگ کرنے کے لیے حران ہی سے بارہ ہزار کا لشکر لے کر روانہ ہوا تھا۔ فتح کے بعد حران کے محل کو تاراج کر کے تباہ کر دیا گیا (الطبری، ۳ : ۴۰۰)۔

قول کے مطابق حران اقلیم چہارم میں واقع ہے اور آرفہ سے صرف ایک دن کی اور رقعہ سے دو دن کی مسافت پر ہے۔ یہ شہر ایک بہت قدیم بستی ہے اور اسے حضرت ابراہیمؑ کی جائے پیدائش سمجھا جاتا ہے۔ یہ چاند دیوتا سین کا گھر تھا، اور بقول البیرونی یہ سین ہی سے منتسب تھا؛ اس شہر کی شکل چاند کی شکل سے مشابہ ہے (البیرونی : الآثار الباقیة، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۲۰۴)۔
۱۔ تاریخ

حران کی زمانہ ما قبل اسلام کی تاریخ کے لیے A. Mez کے مقالے (*Die Stadt Harran bis zum Einfall der Araber*، سٹریسبرگ ۱۸۹۲ء) اور Weissbach کے مقالے در *Pauly-Wissowa*، بذیل مادہ *xappāv* (ص ۲۰۰۹ تا ۲۰۳۱) سے رجوع کرنا چاہیے۔ حران پر عربوں نے حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ۵۹ھ/۶۴۰ء میں بغیر کسی جنگ کے قبضہ کیا تھا۔ اس زمانے میں یہ دیار مضر کے اہم ترین شہروں میں سے تھا۔ بقول البلاذری، جس نے الجزیرہ کی فتح کا مفصل حال لکھا ہے، حران نے عیاض بن غنمؓ کے آگے ہتیار ڈال دیے تھے (البلاذری : فتوح، ص ۱۷۳)۔ ابن ابی اصیبعہ بیان کرتا ہے کہ اموی خلیفہ عمر [بن عبدالعزیز] نے طب کے ایک مدرسے کو اسکندریہ سے حران میں منتقل کر دیا تھا (عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع Müller، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۱ : ۱۱۶)۔ مروان ثانی نے حران میں سکونت اختیار کر کے اسے اموی سلطنت کا دارا لحکومت بنا لیا تھا۔ اگرچہ اس کی تعمیری سرگرمیوں کے بارے میں معلومات بہت کمیاب ہیں تاہم یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ حران کی پہلی مسجد اسی کے عہد میں تعمیر ہوئی (دیکھیے نیچے)۔ الیعقوبی لکھتا ہے کہ مروان نے اپنا محل اس مقام پر بنایا تھا جو دباب البین کہلاتا تھا اور اس کی تعمیر پر کوئی ایک کروڑ

عباسی عہد کے دوران میں ہارون الرشید کے عہد سے پہلے حران کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ اس خلیفہ نے دریائے جلاب سے حران تک ایک نہر بنوائی تاکہ شہر میں پانی کی بہم رسانی کا خاطر خواہ انتظام ہو جائے۔ بعد ازاں ۵۲۱ھ/۸۳۰ء میں بوزنطیوں کے خلاف اپنی مہم پر جاتے ہوئے خلیفہ المامون حران سے گزرا۔ اسی موقع پر یہ ہوا کہ المامون نے حران کے مشرک باشندوں کو اسلام یا کوئی اور ذمی مذہب قبول کر لینے کا اختیار دیا۔ انہوں نے صابئین ہونے کا دعویٰ کیا، جو حکومت کے مصدقہ مذاہب میں سے تھا۔ (ابن الندیم، : الفہرست، مترجمہ در *Die : Chwolsohn*، *Ssabier und der Ssabismus*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۶ء، ۲ : ۱۴ تا ۱۷)۔ عباسی عہد کے آغاز میں حران نے ثقافت کے میدان میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ یہ شہر مترجمین کے ایک اہم ترین مکتب کا گھر تھا اور ثابت بن قرہ [رک باں] کے زیر ہدایت صابئین نے ریاضیات اور نجوم کی بے شمار یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ مشہور منجم "البتانی [رک باں]، جس کا لاطینی نام *Albatenius* ہے، حران کا باشندہ تھا اور وہیں کام کرتا تھا۔ حران حبلیوں کا بھی

ایک اہم مرکز تھا (محمد جمیل الشطی: مختصر طبقات الحنابلة، دمشق ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء، ص ۴۸)۔

بعد ازاں حران میں ایک چھوٹی سے خانہ بدوش حکمران خاندان، بنو نمیر [رك بان] کی حکومت قائم ہو گئی۔ اس خاندان کی بنا ایک شخص مسمیٰ وثاب (۵۳۸۰ھ / ۱۱۹۰ء تا ۵۴۱۰ھ / ۱۲۰۹ء) نے ڈالی تھی (Rice: کتاب مذکور، ص ۵۶ تا ۵۷، ۵۴ تا ۵۵)۔ قلعے کے جنوب مشرقی دروازے پر ایک کتبہ ہے، جس میں نمیری خاندان کے تیسرے حکمران منیع کا نام مذکور ہے۔ کتبے کی تاریخ ۵۴۵۱ھ / ۱۱۵۹ء دی گئی ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت تک وہ ضرور حران کا بادشاہ بن چکا ہوگا۔ اس نے اپنی یہ حیثیت ۵۴۵۶ھ / ۱۱۶۳ء میں اپنی وفات تک برقرار رکھی (Rice: کتاب مذکور، ص ۵۳ و ۵۵)۔ بنو نمیر فاطمی خلفا کی، جو حران پر ۵۴۷۳ھ / ۱۱۸۱ء تک حکمران رہے، سیادت تسلیم کرتے تھے۔ اس سال شرف الدولہ عقیلی نے، جو سلجوقوں کا حلیف تھا، حران پر قبضہ کر لیا، اور یحییٰ بن شاطر کو شہر کا حاکم مقرر کر دیا، لیکن دو سال بعد حرانیوں نے اس کے اور سلجوقوں کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کو جلدی اور بہت سختی سے دبا دیا گیا۔ جب صلیبیوں نے الرها (Edessa) پر قبضہ کر لیا تو ۱۱۰۴ء میں انہوں نے حران کی پانی کی بہم رسانی منقطع کر دی (Edessa and : J. B. Segal: Herran (An inaugural lecture delivered on 9th May, 1962), در SOAS، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۲۳ تا ۲۴)۔ سلطان عماد الدین زنگی نے موصل میں زنگی خاندان کی بنیاد رکھی اور ۵۵۲۱ھ / ۱۱۲۷ء میں حران کو اپنی ریاست میں شامل کر لیا۔

حران اب ایک خوش حال شہر ہو گیا اور سلطان نور الدین زنگی نے، جس نے اس پر

۵۴۴ھ / ۱۱۴۹ء میں قبضہ کیا، اور بعد ازاں سلطان صلاح الدین نے اسے زینت و زیبائش دی۔ تقریباً اسی زمانے میں یہ معمول ہو گیا تھا کہ حران کے دو حاکم مقرر کیے جاتے تھے، ایک شہر کے لیے اور ایک قلعے کے لیے۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے خاتمے تک مظفر الدین ابوسعید گوکبوری حران کا مالک بن چکا تھا، کیونکہ یہ شہر اسے ۵۵۷ھ / ۱۱۸۱ء میں بطور جاگیر مل گیا تھا (ابن الاثیر، ۱۱: ۳۷)۔ گوکبوری ہی کے عہد میں مشہور اندلسی عرب سیاح ابن جبیر حران آیا اور اس نے یہاں کی مساجد اور بازاروں کا مفصل حال لکھا (دیکھیے نیچے)۔ مظفر الدین سلطان صلاح الدین کی سیادت تسلیم کرتا تھا۔ سلطان صلاح الدین ہی نے شہر کی جامع مسجد کی توسیع کی اور اسے دوبارہ مزین کیا۔ توسیع اس لیے ضروری ہو گئی تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی۔ بعد ازاں ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں صلاح الدین نے حران اپنے بھائی الملک العادل کو پیش کر دیا، جس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کیا (ابن شداد: الأعلام الخطيرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة (بوڈاين لائبریری، مخطوطہ، مترجمہ در Rice: کتاب مذکور، ص ۴۵)۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے دوران میں حران میں دو بڑے زلزلے آئے، پہلا ۵۰۸ھ / ۱۱۱۴ء میں، اور دوسرا، جو زیادہ شدید تھا، ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء میں۔ ۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ء تا ۶۰۲ھ / ۱۲۲۸-۱۲۲۹ء کے درمیان حاجب علی ایوبی سلطان الملک الاشرف کی طرف سے حران کا حاکم تھا (ابن شداد: Rice کا ترجمہ، کتاب مذکور، ص ۴۲)۔ ۶۳۵ھ / ۱۲۳۷ء میں مغلوں سے بھاگتے ہوئے خوارزمیوں نے حران کے شہر پر اور پھر قلعے پر بھی قبضہ کر لیا۔ تین سال بعد ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں ایوبی سلطان الملک الناصر نے شہر اور

۲ - عمارتیں

یہ شہر جو بیضوی شکل کا سا تھا، پتھر کی ایک دیوار سے گھرا ہوا تھا، جس کے اوپر بیچ بیچ میں برج بنے ہوئے تھے اور جس میں آٹھ دروازے کھلتے تھے (لوحة ۹، علامت ۵ تا ۱۲)۔ ایک مخطوطے میں شہر کا گھیرا ۶۱۲ ھ تھا، یعنی ۳۹۴۳ میٹر بتایا گیا ہے (Rice، در Anatolian Studies، ۲ (۱۹۵۲ء) : ۳۸)۔ زمانہ حال میں حران کے شکستہ آثار کا ذکر پہلی دفعہ زخاؤ نے کیا تھا اور اسی نے اس کا خاکہ بھی دیا تھا (Reise in Syrien und Mesopotamien، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۲۳)۔ ۱۹۱۱ء میں C. Preusser نے ایک عاجلانہ جائزہ لیا (Nord-mesopotamische Baudenkmäler، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۵۹ تا ۶۳، Abb. ۱۹ تا ۲۴، Tafeln ۷۲ تا ۷۷)۔ بایں ہمہ شہر اور اس کی یادگار عمارتوں کے بارے میں ہماری معلومات زیادہ تر Seton Lloyd اور W. C. Brice کے اس تفصیلی جائزے سے ماخوذ ہیں جو انہوں نے جولائی ۱۹۵۰ء میں لیا تھا (Harran، در Anatolian Studies، ۱ (۱۹۵۱ء) : ۷۷ تا ۱۱۱، موقع کا خاکہ بر ص ۸۵)، اور اسی طرح آنجہانی D. S. Rice کی کھدائیوں سے۔ مندرجہ ذیل مشہور تاریخی عمارتوں اور کھنڈروں کا ذکر کیا گیا ہے :

- (۱) بڑی مسجد یا جامع الفردوس (علامت ۱ بر لوحہ ۹)؛
- (۲) قلعہ (علامت ۲)؛ (۳) ایک باسیلیکی کلیسا، جاے وقوع کے شمال مشرقی گوشے کے قریب (لوحہ میں نہیں دکھایا گیا)؛ (۴) مسجد کے جنوب میں ایک بڑا ٹیلا تقریباً اٹھائیس میٹر بلند (علامت ۳)؛ (۵) شیخ حیات کا مقبرہ (علامت ۴)؛ اور (۶) شہر کی فصیل میں آٹھ دروازوں کے آثار (علامت ۵ تا ۱۲)، جن میں سے باب حلب بالخصوص دلچسپ ہے، کیونکہ یہ خاصی اچھی حالت میں ہے۔

قلعے دونوں پر قبضہ کر لیا، لیکن حران میں ایوبی حکومت اور ایک شہر کی حیثیت سے حران کے تاریخی دور کا جلد ہی خاتمہ ہو گیا۔ مغول اس شہر کے دروازوں کے سامنے پہنچے تو جلد ہی انہوں نے پہلے شہر پر اور بعد ازاں قلعے پر بغیر لڑے بھڑے قبضہ کر لیا۔ شیخ حیات (جن کا مزار اب بھی وہاں شہر کی چار دیواری سے باہر موجود ہے) کے پوتے ابوالقاسم نے ہولاگو سے قلعے کی سپردگی کے بارے میں گفتگو کی (A Muslim shrine at Harran : D. S. Rice، در BSOAS، ج ۱۷ / ۳ (۱۹۵۵ء)، ص ۴۴۱)۔ ۱۲۶۳ء میں مشہور عالم دین تقی الدین احمد بن تیمیہ [آرک بہ ابن تیمیہ]، جو بعد ازاں دمشق میں سرگرم عمل رہے، حران میں پیدا ہوئے۔ علاء الدین طبرس کی ۱۲۷۰ / ۱۲۷۱ء میں حران پر ناکام مہم کے بعد مغول نے یہاں کے باشندوں کو موصل اور ساردين میں منتقل کر کے مسجدوں اور دیگر عمارتوں کو تباہ کر دیا اور شہر کے دروازوں کو اینٹوں سے چنوا دیا (ابن شداد؛ قب Rice کا ترجمہ A Muslim shrine، ص ۴۷۷)۔ ۱۳۰۳ / ۱۳۰۴ء میں الجزیرہ میں مملوکوں کی مغول پر فتح کے بعد، الجزیرہ، بشمول حران، مملوک حکومت میں آ گیا، تاہم شہر کبھی دوبارہ تعمیر نہیں کیا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حران کے قلعے نے ۱۳۲۵ / ۱۳۲۶ء میں ایک اہم کام انجام دیا، جس کی شہادت اس کتبے سے ملتی ہے جو اس کے جنوب مغربی برج پر ہے (دیکھیے نیچے)۔ آج کل پورا شہر خراب و خستہ حالت میں ہے اور وہاں صرف خانہ بدوش بدو آباد ہیں، جو کچی اینٹوں سے بنے ہوئے شہد کی مکھوں کے چھتوں سے مشابہ چھوٹے چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں۔

یہ ایک بہت مضبوط قلعہ تھا، جس کے گردا گرد ایک خندق تھی، جس کا فرش پتھروں سے بنایا گیا تھا (رحلۃ، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۹۰۷ء، ص ۲۵۷)۔ ابن شداد کا بیان ہے کہ یہ قلعہ المدور (= گول) کہلاتا تھا (قب Rice، در *Anatolian Studies*، ۲: ۳۷)۔ حمد اللہ المستوفی نے اسے "قلعة النجم" (ستاروں کا قلعہ) کہا ہے اور اس کا محیط تیرہ سو پچاس قدم اور دیواروں کی بلندی پچاس ذراع (ells) بتائی ہے (قب نزہۃ القلوب، طبع G. Le Strange، لڈن ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۳)۔ تقریباً سب عربی مصادر میں مذکور ہے کہ قلعے کے اندر ایک صابی مندر تھا۔ قلعہ شہر کے جنوب مشرقی گوشے میں ہے۔ یہ ایک بے قاعدہ مستطیل کی شکل میں ہے اور اس کے چار گوشوں میں سے تین پر گیارہ پہلو کے برج ہیں۔ ایک چوتھا برج بھی ضرور ہوگا، لیکن وہ تباہ ہو چکا ہے۔ Brice و Lloyd نے قلعے کا طول و عرض ۱۳۰ × ۹۰ میٹر بتایا ہے (*Anatolian Studies*، ۱: ۹۷)۔ اس کی تین منزلیں تھیں اور ڈیڑھ سو کمرے تھے، جن میں سے بعض کی چھتیں اینٹوں کی ڈاٹ کی تھیں۔ Brice اور Lloyd نے قلعے میں چار تعمیری ادوار کا اندازہ لگایا ہے۔ انہوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ پہلے دور کے حصے، جو اس عمارت کا مرکزی حصہ ہیں، ضرور آغاز اسلام سے بہت پہلے بنائے گئے ہوں گے۔ دوسرے اور تیسرے دور کو انہوں نے عہد اسلامی کا بتایا ہے؛ اور چوتھے دور کو وہ مغربی برج کے عقبی مزین محرابی دروازے کی وجہ سے صلیبی عہد کا سمجھتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۷۹، ۱۰۱، ۱۰۴)۔ لیکن حران کبھی بھی صلیبیوں کے قبضے میں نہیں آیا۔ باقی ماندہ تین برجوں میں سے مغربی گوشے والا برج سب سے زیادہ اچھی حالت میں ہے (لوحة الف)۔ فیصل کے جنوب مشرقی پہلو میں

Rice نے حران میں ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء اور ۱۹۵۹ء میں کام کیا۔ ۱۹۵۱ء میں اس نے قلعے کے جنوب مشرقی دروازے کا اکتشاف کیا، جس کی تاریخ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سمجھی جاسکتی ہے (دیکھیے *Mediaeval : D. S. Rice*، *Harran : Studies on its topography and monuments I* در *Anatolian Studies*، ۲: ۳۶ تا ۸۶؛ وہی مصنف : *Unique dog sculptures of : Mediaeval Islam*، در *The Illustrated London News*، ۲۲۱ (۲۰ ستمبر ۱۹۵۲ء) : ۴۶۶ تا ۴۶۷)۔ اس نے دو ہفتے ۱۹۵۲ء میں کام کیا اور تین ہفتے ۱۹۵۶ء میں، اور ان دونوں موقعوں پر وہ جامع مسجد کے جائزے میں مصروف رہا (دیکھیے *From Sin to Saladin : Excavations in Harran's Great Mosque*، در *The Illustrated London News*، ۲۲۱ (ستمبر ۱۹۵۷ء) : ۴۶۶ تا ۴۶۹؛ نیز دیکھیے *Seeking the Temple of Sin, Moon god : Seton Lloyd of Harran, and light on the strange Sabian sect through 1400 years*، در *The Illustrated London News*، ۲۲۲ (۲۱ فروری ۱۹۵۳ء) : ۲۸۸؛ ڈائرکٹر کی رپورٹ، در *Anatolian Studies*، ۷: ۱۵ (۱۹۵۷ء)؛ اور ایک آخری کھدائی ۱۵ جولائی اور یکم ستمبر کے مابین عمل میں آئی۔ اس سال بڑی مسجد میں کام مکمل ہو گیا اور مسجد کے خاکے کی تعیین کر لی گئی، جس کے لیے مسجد کی جنوبی جانب والے ٹیلے میں گہری کھدائی کرنا پڑی (دیکھیے ڈائرکٹر کی رپورٹ : در *Anatolian Studies*، ۱۰: ۸ (۱۹۶۰ء)۔

(۱) قلعے کا ذکر سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں المقدسی نے کیا ہے۔ [ابن] جبیر نے، جو ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء میں حران گیا تھا، قلعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

واقع ایک دروازے کے دونوں طرف دو مضبوط اور ٹھوس برج ہیں۔ یہ دروازہ خاص طور پر قابل توجہ ہے، کیونکہ اس کا اکتشاف Rice نے ۱۹۵۱ء میں کیا تھا۔ دروازے میں ایک نعل اسپی محراب ہے، جو دو گڑھے ہوئے ستونوں پر قائم ہے، جنہیں گلاکاری سے مزین کیا گیا ہے۔ ستونوں کے نیچے کتوں کے دو جوڑے ابھرے ہوئے کام میں بنائے گئے ہیں، جنہیں اس طرح دکھایا ہے کہ ان کے سر پیچھے کو مڑے ہوئے ہیں اور ان کی گردنوں میں طوق ہیں (Rice، *Anatolian Studies*، لوحہ ۷، ص ۶۴)۔ دروازے کی دہلیز کے پاس رائس کو ایک کوفی کتبے کا ٹکڑا ملا تھا، جس میں نمیری خاندان کے تیسرے حکمران منیع کا نام لکھا ہے اور تاریخ تعمیر ۱۰۵۹/۵۴۵ء بتائی گئی ہے۔ اس کوفی کتبے اور ان روغنی برتنوں سے جو دروازے میں سے کھود کر نکالے گئے تھے رائس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ قلعے کا یہ حصہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا تعمیر کردہ ہے (Rice: *Anatolian Studies*، ۲: ۴۲ بعد؛ وہی مصنف، *The Illustrated London News*، ۲۲۱ (ستمبر ۱۹۵۲ء): ۴۶۶-۴۶۷)۔ بہت ممکن ہے کہ قلعے کا یہ حصہ اس کے دوسرے تعمیری دور کی نمائندگی کرتا ہو، جیسا کہ Lloyd اور Brice نے اعتراف کیا ہے۔ تعمیر کے تیسرے دور کی وضاحت ابن شداد کے بیان سے ہو سکتی ہے، جس کے مطابق سلطان صلاح الدین نے ۵۸۷/۱۱۹۱ء میں شہر اور قلعہ اپنے بھائی الملک العادل کو دے دیا تھا، جس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کرایا تھا (Rice، *Anatolian Studies*، ۲: ۴۵)۔ جنوب مغربی برج کی دیوار پر ایک اور غیر مؤرخ کتبہ ہے جو مملوک طرز کا ہے۔ اس میں قلعے کی تجدید و مرمت کا ذکر

ہے۔ رائس اسے الملک الناصر سے منسوب کرتا ہے، جس نے ۵۱۵/۱۳۱۵ء میں ایک مہم ملطیہ بھیجی تھی (Rice، *Anatolian Studies*، ج ۲، شکل ۱، ص ۴۶ تا ۴۷)۔ یہ قلعے کی تاریخ میں ضرور مؤخر ترین دور ہوگا۔ مزید برآں رائس نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ قلعے میں زمانہ ما قبل اسلام کے کچھ آثار نظر نہیں آئے۔ اس کی قدیم ترین تاریخ کی تعیین کے لیے مزید کھدائیوں کی ضرورت ہے۔

(۲) بڑی مسجد یا جامع الفردوس (علامت ۱ بر لوحہ ۹ و لوحہ ۱۰ ب)۔ ابن جبیر نے، جو ۵۸۰/۱۱۸۳ء میں حران آیا تھا، اس بڑی مسجد کی مفصل کیفیت لکھی ہے اور اس کی خوش نمائی کی تعریف کی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اس کا ایک بڑا صحن تھا، جس میں ایک گنبد دار عمارت تھی، نیز یہ کہ اس عمارت میں تین اور گنبد تھے اور مسقف حصے میں پانچ دالان اور انیس دروازے تھے، جو اس میں کھلتے تھے۔ دونوں جانب نو نو دروازے تھے، اور انیسواں دروازہ ایک بڑی مرکزی محراب کے نیچے تھا (رحلۃ، ص ۲۴۶)۔ سب سے پہلے Preusser نے ۱۹۰۶ء میں اس مسجد کا خاکہ کھینچا تھا (*Nordmesopotamische Baudenkmäler*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، لوحہ ۷۳) اور بعد ازاں Creswell نے ۱۹۱۹ء اور ۱۹۳۰ء میں (خاکہ مطبوعہ، *Early Muslim architecture*، ج ۱، شکل ۴۸۹)۔ مسجد کی قدیم ترین تاریخ معلوم نہیں، کیونکہ مؤرخ اس موضوع کے بارے میں خاموش ہیں۔ اگرچہ ایسی کچھ اطلاعات موجود نہیں کہ جب مروان ثانی نے حران کو اپنا پای تخت بنایا تو اس نے یہاں کوئی جامع مسجد بھی تعمیر کی تھی، تاہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس نے ایسا کیا ہوگا۔ وہ بڑا چوکور مینار جو عمارت کے شمالی پہلو میں ہے اور چھپیس میٹر کی بلندی

تک محفوظ ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اموی عہد کا ہے (لوحة ۱۰ ب) - Creswell کا خیال یہ ہے کہ ۵۲۱۵/۸۳۰ء کے بعد جب خلیفہ المأمون نے حران کے بے دین باشندوں کو اسلام کی دعوت دی تو ان میں سے بہت سے مسلمان ہو گئے اور مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ شاید اسی لیے مروان ثانی کی جامع مسجد کی توسیع عمل میں آئی (Creswell: کتاب مذکور، ۱: ۴۰۹)۔ اس کا کوئی حوالہ تو موجود نہیں، لیکن معلوم ہے کہ سلطان نورالدین نے مسجد کی مرمت کرائی، اسے مزین کرایا اور اس کی توسیع کرائی۔ Rice نے ۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء اور ۱۹۵۹ء میں جو اکتشافات کیے تھے ان سے مسجد کا ایک ایسا خاکہ معین ہوا جو Creswell کے خاکے سے مختلف تھا (مسجد کا نیا خاکہ عنقریب Creswell کی *Early Muslim Architecture* کی جدید طبع میں شائع ہونے کو ہے (ج ۱) - R. H. Pinder اور D. Strong، Wilson، R. W. Hamilton جامع مسجد پر ایک مخصوص تصنیف تیار کر رہے ہیں۔ یہ مسجد ایک چوکور احاطے کی شکل میں ہے، جس کا طول و عرض ۱۰۳ × ۱۰۳ میٹر ہے۔ اس میں تین دروازے تھے، یعنی قبلے کی سمت کو چھوڑ کر ہر طرف ایک دروازہ تھا۔ ایک بڑا صحن تھا، جس کے گرد برآمدے (پیش گاہ) تھے، ایک شمالی سمت میں، ایک مغربی اور دو مشرقی سمت میں۔ مسقف حصے [ایوان] میں نو دروازے کھلتے تھے، جن میں سے مرکزی دروازہ ایک بڑی محراب کے نیچے تھا، بعینہ جیسے ابن جبیر نے بیان کیا ہے۔ اس بڑی محراب کی زیبائش ایوبی عہد کی معلوم ہوتی ہے۔ مشرقی دیوار کے قریب سرستون (capital) پر ایک کتبہ ہے، جس میں سلطان نورالدین کی تجدید و توسیع کی تکمیل کی تاریخ ۵۷۰/۱۱۷۴ء دی گئی ہے (Rice، در *The Illustrated London News*)

ج ۲۳۱، ستمبر ۱۹۵۷ء، ص ۴۶۷، شکل (۱۳)۔ ایوان میں چار دالان تھے [ابن جبیر کے عہد میں شاید پانچ ایوان تھے]، جو محرابوں کے تین سلسلوں سے بنے تھے۔ دالان دیوار قبلہ کے متوازی تھے۔ پہلے دالان کا فرش باقی تین کے فرش سے مختلف ہے، جس سے شاید، جیسا کہ رائس نے نتیجہ نکالا ہے، سلطان نورالدین کے اضافے کی نشان دہی ہوتی ہے (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۶۷)۔ ایوان کی روکار کی محرابوں کو چوکور پایوں سے سہارا دیا گیا تھا، جن کے ساتھ ساتھ ستون تھے۔ ایوان کی اندر کی محرابیں ایک دوسری سے مختلف تھیں۔ پہلے محرابی سلسلے میں دہرے دہرے ستون تھے، جو چوکور بنیادوں پر قائم تھے، دوسرے سلسلے میں اکہرے ستون تھے، اگرچہ اس کی مرکزی محراب ستونوں کے دو جوڑوں پر قائم تھی۔ تیسرا محرابی سلسلہ، جو قبلے کی دیوار کے نزدیک ترین تھا، کسی قدر پیچیدہ تھا کیونکہ اس میں چوکور پائے اور دو دو ستون متبادل طور پر تعمیر کیے گئے تھے، جس سے شاید کسی مختلف تعمیری دور کا پتا چلتا ہے۔ رائس پہلے ہی کہہ چکا ہے کہ بعض ایسی علامات موجود ہیں کہ مسجد میں شاید ایک وقت میں صرف دو ہی دالان تھے (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۶۸)۔ محراب نیم دائرے کی شکل میں تھی اور مرکزی عمارت سے مشرقی سمت میں کوئی پانچ میٹر کے فاصلے پر واقع تھی۔ اس نیم دائرے کی شکل کی محراب کے مغرب میں قبلے کی دیوار میں ایک مسطح محراب بھی تھی (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۶۸)۔ مسجد کے سب سے اچھی حالت میں محفوظ حصے اس کی مشرقی روکار اور وہ چوکور مینار ہے جو مسجد کے شمالی حصے کے متصل تھا (لوحة ۱۰ ب)۔ تینوں دروازوں میں سے ہر ایک میں

لیکن اس کا صحیح مفہوم رائس نے مہیا کیا ہے۔ کتبے میں بیان کیا گیا ہے کہ اس زیارت گاہ کو شیخ حیات کے بیٹے شیخ عمر نے تعمیر کیا تھا اور اس میں تاریخ تعمیر جمادی الآخرہ ۵۹۲ھ / مئی ۱۱۹۶ء بتائی گئی ہے (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۳۷/۴۳۸، لوحہ ۴)۔ Rice نے بتایا ہے کہ ابن جیر [رحلۃ] کے مخطوطے میں شیخ کا نام نہیں ہے اور یہ کہ نام حیان مصحح نے غلطی سے بڑھا دیا ہے (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۳۹-۴۴۰)۔ یہ چھوٹی سی عمارت آج کل بطور مسجد استعمال ہوتی ہے۔

(۴) شہر کے دروازے (عدد ۵ تا ۱۲، بر لوحہ ۹): ابن شداد شہر کے آٹھ دروازے گنواتا ہے، یعنی جنوب میں شروع کر کے اور بائیں سے دائیں کو شمار کرتے ہوئے: باب الرقہ (لوحہ ۹ پر عدد ۱۰)، الباب الکبیر (عدد ۱۱)، باب النیار باب یزید، باب الفدان، الباب الصغیر، باب السر اور باب الماء (Rice: Mediaeval Harran، در Anatolian Studies، ۲: ۳۷)۔ باب حلب (لوحہ ۹، عدد ۱۱)، جو وہی ہے جسے ابن شداد نے الباب الکبیر لکھا ہے، سب سے زیادہ اچھی حالت میں ہے۔ اس کی تصویر سب سے پہلے ۱۸۵۰ء میں Chesney نے دی تھی (The Expedition for the survey: R. A. Chesney، of the Rivers Tigris and Euphrates، لندن ۱۸۵۰ء، ۱: ۱۱۵) اور پھر Preusser نے اس کی عکسی تصویر لے کر شائع کی (Nordmesopotamische: C. Preusser، Baudenkmäler، لوحہ ۷۲)، اور اس کا ذکر دوبارہ Seton Lloyd اور W. Brice کے مقالے میں بھی کیا گیا ہے (Anatolian Studies، جلد ۱، لوحہ ۹/۲)۔ دروازے پر ایک کتبے میں سلطان صلاح الدین کے بھائی الملک العادل کا نام مذکور ہے (Rice: The Illustrated London News، ج ۲۲۱، ۱۹۵۲ء)۔

رائس کو بابلی لوحین (کھڑے کتبے) ملیں، جو Nabonidus (چھٹی صدی قبل مسیح) کی ہیں اور جن پر ابھری ہوئی تصویریں بنی ہیں۔ ان میں سے ایک میں چاند دیوتا سین کو دکھایا گیا ہے، دوسری میں سورج دیوتا شمس کو، لیکن تیسری تصویر کی ابھی شناخت نہیں ہو سکی (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۶۸)۔ Rice کے اکتشافات سے نہ صرف مسجد کا خاکہ معین ہو گیا بلکہ اس کی بھی تصدیق ہو گئی کہ عمارت کا وہ بیشتر حصہ جو آج کل نظر آتا ہے ایوبی عہد کا ہے۔

(۳) مقبرہ شیخ حیات (لوحہ ۱۱ میں عدد ۴)۔ یہ چھوٹا سا مقبرہ شہر کے شمال مغربی گوشے کے بالکل قریب شہر کی دیواروں کے باہر مغربی سمت میں واقع ہے۔ مسیحی روایت کی رو سے یہ یا تو حضرت ابراہیمؑ کے والد تارح Terah [= آزر] کا مقبرہ تھا (The Nestorians and their rituals، لندن ۱۸۵۲ء، ۱: ۳۴۲)، یا سینٹ یوحنا کے کلیسا کے کھنڈر (Mez: کتاب مذکور، ص ۱۵) اور Rice: A Muslim Shrine...، ص ۴۳۶)۔ جب ابن جیر نے اس مقام کو دیکھا تو وہاں ایک چھوٹی سی مسجد اور شیخ کے رہنے کی جگہ تھی۔ ابن جیر کی شائع شدہ تصنیف میں ان شیخ کا نام ابو البرکہ حیان بن عبدالعزیز بتایا گیا ہے (رحلۃ، ص ۲۴۴)۔ Rice نے اس مختصر سے احاطے کا مطالعہ کرنے کے بعد لکھا تھا کہ یہ ایک چھوٹی سی مسجد اور شیخ کے مقبرے یا زیارت پر مشتمل ہے۔ یہ ایک گنبد دار عمارت ہے جو ایوبی عہد کی ہے۔ عمارت کی کئی بار مرمت کی گئی ہے اور اس میں کچھ حصے بعد میں بڑھائے بھی گئے ہیں (Rice: کتاب مذکور، ص ۴۳۶)۔ عمارت کی مشرقی دیوار پر ایک کتبہ ہے، جسے M. van Berchem نے پڑھا اور شائع کیا تھا۔

ص ۴۶۷)۔

(۵) بازار : حران کے بازاروں کے بارے میں معلومات بہت کم ہیں۔ ابن جبیر نے ان کا ذکر کیا ہے اور اس کا بیان ہے کہ انہیں بہت عمدگی سے ترتیب دیا گیا تھا، نیز یہ کہ وہ مسقف تھے اور ہر جگہ جہاں چار سڑکیں ملتی تھیں ایک بڑا گنبد تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ جامع مسجد ان بازاروں کے متصل تھی (رحلہ، ص ۲۴۵)۔ ابن جبیر کے بیان کے آخری جملے سے بازاروں کی جائے وقوع کا کچھ سراغ ملتا ہے، اگرچہ وہ Strzygowski کی عکسی تصویروں میں بھی نظر آتے ہیں (Amida، ہائیڈل برگ، ۱۹۱۰ء، اشکال ۲۶۹ و ۲۸۱)۔ بازاروں کے متعلق یا حران کے بعض دیگر آثار کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے یا صابی مندر کا پتا چلانے کے لیے Rice کے کھدائی کے کام کو جاری رکھنا بہت ضروری ہے۔

مآخذ : در متن مقاله ۔

(G. FEHÉRVÁRI)

* حرانی : رک بہ صابئة ۔

* حرہ : پتھریلا بنجر علاقہ، یعنی ایسا علاقہ جو سیاہ لاوے سے ڈھکا ہوا ہو اور ایسا معلوم ہوتا ہو کہ گویا اسے آگ سے جلا دیا گیا ہے۔ اس قسم کے حرّات زمین دوز آتش فشان پہاڑوں کی وجہ سے بن جاتے ہیں، جو صحرا کے نشیب و فراز میں بار بار لاوے (سیال آتشین مادے) کی تہ جماتے رہے ہیں، ایسے علاقے خاص طور پر حوران کے مشرق میں پائے جاتے ہیں اور وہاں سے لے کر مدینے تک پھیلے ہوئے ہیں۔ السمهودی اپنی تصنیف خلاصة الؤفا بأخبار دارالمصطفیٰ (مکہ ۱۳۱۶ھ، ص ۳۸) میں مدینے کے ایک بڑے زلزلے کا تفصیلی بیان لکھتا ہے جو یکم جمادی الآخرہ ۶۵۴ھ (۲۶ جون ۱۲۵۶ء) کو شروع ہوا اور کئی دن تک جاری رہا، نیز دیکھیے Wüstenfeld :

(Geschichte von Madyna) - جیسا کہ Wetzstein کا خیال ہے ان خوفناک حرّات کی طرف شاید بائبل کی کتاب ارمیاہ (Jeremiah)، ۱۷ : ۶ میں بھی اشارہ موجود ہے۔ یاقوت نے معجم البلدان، ۲ : ۲۴۷ بے حد پر ایسے اکھٹے انتیس حرّات کی تفصیل لکھی ہے (دیکھیے ZDMG (۱۸۶۸ء)، ۲۲ : ۳۶۵ تا ۳۸۲) - [حرّہ واقم کے لیے مقالہ ذیل دیکھیے] - اس تمام علاقے کا جس میں حرّات پائے جاتے ہیں ایک صحیح نقشہ، مع فہرست اسما Zeitschr. des Deutsch. Palästina-vereins، جلد ۱۲ میں اس سفر کے حالات کے ضمن میں جو A. Stübel نے ديرة التلول اور حوران میں (۱۸۸۲ء) کیا تھا شائع ہوا - اسی مصنف نے ان پتھریلے صحراؤں کی مفروضہ ابتدا کے متعلق بھی v. Oppenheim کی تصنیف Vom Mittelmeer zum Pers. Golf، ۱ : ۹۰، حاشیہ ۵، کے حوالے سے اپنی کتاب Die Vulkanberge von Ecuador میں بحث کی ہے اور خود v. Oppenheim نے بھی اپنی دوسری تصنیف Petermanns Geogr. Mitteil.، ۱۸۹۶ء (Zur Routenkarte meiner Reise von Damaskus nach Bardād in dem Jahre 1893)، میں قب وہ مآخذ بھی جس کا حوالہ v. Oppenheim کی مقدم الذکر تصنیف میں دیا گیا ہے، ۱ : ۸۹ ببعد؛ Doughty : Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ص ۲۴، ۳۱۹ ببعد، و بمدد اشاریہ؛ D. G. Hogarth : The Penetration of Arabia، لندن ۱۹۰۳ء، ص ۸۱، ۱۶۸ ببعد، ۲۵۹، ۲۸۴، ۳۳۹؛ H. Lammens : Le berceau de l'islam، روم ۱۹۱۳ء، ص ۷۲۔

[ادارہ لا لائڈن]

* الحرّة : (= حرّہ واقم)، سابقہ مقالے میں جن حرّات کا ذکر آیا ہے ان میں سے یہ وہ حرّہ ہے جو مدینہ منورہ کے باغات میں سے ہوتا ہوا اس شہر کی شمال مشرقی جانب میں پھیلا ہوا ہے، جسے

(البلاذری، ص ۳) اہل مدینہ کے ایک وفد کو دعوت دی تا کہ مصالحت کی کوئی صورت نکالی جائے اور اس موقع پر ان سے فیاضی کا ثبوت دے کر ان کی دل جوئی کی جائے۔ لیکن یہ تدبیر بھی کارگر نہ ہوئی۔ وفد کے اراکین اگرچہ تحائف اور مال و دولت سے لدے ہوئے واپس کیے مگر حجاز پہنچ کر انہوں نے خلیفہ کے طرز زندگی کے خلاف ایسی باتیں کیں جن سے سخت بد دلی پھیلی۔

حجاز کی صورت حال سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے یزید نے ایک مرتبہ پھر مصالحت کا طریقہ آزمائے کی کوشش کی۔ اس نے، پہلے مدینہ منورہ کی طرف اور پھر مکہ مکرمہ کی طرف، النعمان بن بشیر [رک باں] کی سرکردگی میں ایک وفد بھیجا، لیکن یہ وفد امن بحال کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ جب خلیفہ کی مملوکہ اراضی (صوافی) کی فصلوں کی کٹائی کی نگرانی کرنے کے لیے ایک مولیٰ آیا، تو مدینے کے لوگوں کو کھل کر اختلاف کرنے کا موقع مل گیا۔ اس موقع پر مسجد نبوی میں ایک واقعہ پیش آیا (آغاز ۶۳ھ / ۶۸۲ء)، جو قبل از اسلام کی رسوم کی یاد تازہ کرتا ہے: اختلاف کرنے والوں نے اپنے جوتے، پگڑیاں اور برنس (ٹوپیاں) اتار کر صحن مسجد میں ڈھیر لگا دیا، اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ وہ خلیفہ کو اس کے اقتدار سے اس طرح محروم کر رہے ہیں جس طرح انہوں نے یہ ملبوسات اتار پھینکے ہیں۔ یزید کو برطرف کرنے کی غرض سے انہوں نے عبداللہ بن حنظلہ [بن ابی عامر (رک باں)] کو اپنا امیر نامزد کرنے کے بعد مجلس ختم کر دی؛ مگر مہاجرین اس انتخاب سے مطمئن نہ تھے اس لیے انہوں نے بھی عبداللہ بن مطیع العدوی کو قریش اور ان کے موالیٰ کا امیر اور معقل بن یمان الاشجعی کو دیگر مہاجرین کا امیر نامزد کر دیا (یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ

حرۃ واقم کہتے ہیں۔ ۶۳ ہجری/۶۸۲ء میں ہونے والی ایک مشہور لڑائی کی بدولت اس الحرۃ کو مزید اہمیت ملی۔ یزید بن معاویہ کی تخت نشینی کے کچھ عرصہ بعد مدینہ منورہ میں صورت حال بہت ہی خراب ہو گئی اور [یزید کی لاابالی طبیعت کے باعث] اس کی حکومت کو بنظر استحسان نہ دیکھا گیا۔ دینی حلقوں نے اس کی امامت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اہل مدینہ نے اختلاف کیا۔ ممکن ہے کہ اس تحریک کے مذہبی پہلوؤں کی تہ میں معاشی محرکات بھی مخفی ہوں، کیونکہ یہ بات یقیناً ممکن ہے کہ امیر معاویہؓ کی مالی اصلاحات مقامی عناصر کے ایک بڑے حصے کے مفادات کے منافی ہوں؛ ان مالی اصلاحات نے صوبوں کو مجبور کیا کہ وہ مرکزی حکومت کے اخراجات میں حصہ ادا کریں، اور خاص طور پر سرکاری وظائف (پنشنوں) کے نظام کی تنظیم نو نے، جس کے متعلق معاویہؓ نے تجویز کیا تھا کہ اسے اس اصول پر قائم کیا جائے کہ وظائف لازمی طور پر خدمات کا صلہ ہونے چاہییں، بالخصوص ان فوجی خدمات کا جو حکومت کے لیے سرانجام دی گئیں (قبّ Le califat de Yazid I : Lammens، ص ۸۰ تا ۱۳۰)۔ ادھر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں متعدد افراد اور خاندان، جن کی صحیح تعداد متعین کرنا مشکل ہے، وظائف پانے والے آباؤ اجداد کے ورثے کی حیثیت سے وظیفے لے رہے تھے، لیکن مذکورہ مالی اصلاحات کی وجہ سے ان کے وظیفے بند ہو گئے۔

مدینہ منورہ کا گورنر عثمان بن محمد بن ابی سفیان، جسے یزید نے مقرر کیا تھا (آخر ۶۲ھ / ۶۸۲ء یا آغاز ۶۳ھ / ۶۸۳ء) ایک نوجوان اور ناتجربہ کار شخص تھا، اس لیے صورت حال پر قابو نہ پاسکتا تھا (الطبری، ۲: ۴۰۲)۔ پھر خود خلیفہ نے

بعد، ایک بار پھر ویسی ہی مذموم مہم پر جانے کے لیے قطعاً رضامند نہ تھا۔ اس کے بعد یزید نے مسلم بن عقبہ المرّی [رک باں] کو پیغام بھیجا جو ایک عمر رسیدہ سپاہی اور امویوں کا زبردست حامی تھا اور نظم و ضبط کے معاملات میں ذرا پس و پیش نہ کرتا تھا۔ چونکہ مسلم ضعیف العمر تھا اور مہم آزما فوج کی تیاریوں کے دوران میں وہ زیادہ کمزور ہو گیا تھا اس لیے وہ ایک پالکی میں روانہ ہوا۔

اگرچہ اس کی فوج کی صحیح تعداد نہیں بتائی جا سکتی (اندازے چار ہزار اور بارہ ہزار کے درمیان ہیں)، کم از کم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ فوج ایک مشکل اور لٹھن مہم کے پیش نظر بہت اچھی طرح مسلح تھی، ہر سپاہی کو اپنی عام پوری تنخواہ کے علاوہ سو دینار کا ایک بونس ملا۔

مسلم کی پیش قدمی کی خبر پا کر باغیوں نے مروان کے گھر (دار) کا محاصرہ سخت کر دیا، آخر کار یہ حلف لینے کے بعد کہ وہ شامی فوج کو کوئی امداد نہ دیں گے، امویوں کو باہر نکال دیا گیا؛ وہ وادی القرّی میں مسلم کو ملے، ان میں سے بعض نے شام کا سفر جاری رکھا، لیکن بیشتر حصہ مروان کی سرکردگی میں اس مہم آزما فوج میں شامل ہو گیا۔

مدینے کے نخلستان میں پہنچ کر مسلم الحرّہ میں اپنا خیمہ نصب کرنے کے لیے چلا گیا۔ اہل مدینہ کو شہر کی غیر محفوظ جانب میں ایک خندق کھودنے اور اسے محفوظ بنانے کا وقت مل گیا (یا اس خندق کی مرمت کرنے کا وقت مل گیا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶۲۶/۵۰ء میں کھدوائی تھی)، اور مسلم نے گفت و شنید کے لیے تین دن کی جو مہلت دی تھی اس کے گزر جانے اور اتحاد کے لیے آخری استدعا کے ناکام ہو جانے کے بعد اس مقام پر شدید خونریز لڑائی

[بنو عبدالمطلب یعنی] طالبی اور عباسی ان اختلاف کنندگان کے ساتھ شامل نہیں ہوئے اور جب ہنگامہ برپا ہوا تو بھی وہ بدستور علحدہ رہے۔ بعض مصنفوں کا یہ خیال ہے کہ اس معرکے میں انصار اپنے طور پر ایک علحدہ فریق کی حیثیت سے نہیں لڑے۔ دوسری طرف Lammens اس تحریک میں انصار کی سرگرمیوں پر بالخصوص زور دیتا ہے؛ لیکن یہ امر اس راے کی تردید کرتا ہے کہ مدینے میں انصار کی اکثریت اور ان میں فعال ترین سرگرم عناصر کی موجودگی کے باوجود وہاں ایسے قریشی اور غیر قریشی مہاجرین موجود تھے جن کے اثر و رسوخ کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا کہ ان کے لیے ان کے اپنے سربراہ مقرر کیے جائیں۔

اس واقعے کے بعد بنو امیہ کے خلاف ہنگامہ لڑنے والوں کا رویہ اتنا جارحانہ ہو گیا کہ اول الذکر اپنے موالی، وفاداروں اور خادموں سمیت شہر کے باہر مروان (گورنر مدینہ) کے گھر (دار) کے احاطے کے اندر جمع ہوئے اور خلیفہ سے فوری امداد کی درخواست کی۔ اگرچہ ان کے اقدام نہ کرنے سے یزید ملول تھا (کیونکہ تعداد میں وہ فی الواقع ایک ہزار کے قریب تھے)، پھر بھی اس نے حجاز کی طرف ایک فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا؛ لیکن اس کا اصل مقصد ابن الزبیر کو زیر کرنا تھا، کیونکہ یہ خیال لیا گیا تھا کہ ایک فوجی مظاہرہ اہل مدینہ کو مطیع کرنے کے لیے کافی ہو گا۔ سپہ سالار کے انتخاب نے مشکلات پیدا کر دیں۔ عمرو بن سعید [بن العاص] الأشدق [رک باں]، مدینے کے ایک سابق گورنر نے اس مقصد کے لیے جانے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ قریش کی خونریزی نہیں کرنا چاہتا تھا، اور عبید اللہ بن زیاد [رک باں]، کربلا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاندان کو شہید کرنے کے

ہوئی۔ مسلم کی طرف سے خلیفہ کے نام پر دو سالانہ ادائیگوں کی پیشکش اور اناج کی قیمت میں نمایاں کمی کے وعدے (البیہقی، ص ۶۵، وغیرہ) سے اس بات کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ مدینے کے احتجاج کے اسباب میں اقتصادی محرکات بھی شامل تھے۔ مسلم ایک چبوترے (کرسی) یا چارپائی (سریر) پر سے اپنے دستوں کی حرکات کی نگرانی کرتا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب اہل مدینہ بڑی شجاعت سے حملہ کر کے اس کے خیمہ پر پہنچے تو وہ اپنے گھوڑے پر سوار ہو گیا اور لڑائی میں سرگرمی سے حصہ لیا، دم از کم نازد لمجات میں (الطبری، ۲: ۴۱۳ تا ۴۱۶)۔ پہلے پہل لڑائی اہل مدینہ کے حق میں تھی، لیکن جب مروان نے بنو حارثہ سے اپنے ایک گھڑ سوار دستے کے ساتھ ان کے محلے میں سے گذرنے کی اجازت حاصل کر لی اور خندق کے محافظوں کو عقب سے جا لیا تو لڑائی مدینے والوں کی شکست پر ختم ہوئی۔ قریش نے مدینے سے نکل کر مکے میں جا کر پناہ لی۔ ابن حنظلہ بہادری سے مزاحمت کرتے ہوئے اپنے آٹھ بیٹوں (یا ان میں سے اکثر) اور اپنی طرح کے ثابت قدم کچھ آدمیوں کے ساتھ مارا گیا۔ شہر میں پناہ گزینوں کا تعاقب کرتے ہوئے شامی خوفناک لوٹ مار میں مصروف ہو گئے، جو تین دن تک جاری رہی۔ حبشیوں کو فساد کا موقع مل گیا۔ بعض مصنف اس لوٹ مار کی صداقت کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہیں اور بعض اس کی مدت کو مختصر کر دیتے ہیں، لیکن سب مآخذ اس بات پر متفق ہیں اور اس کے علاوہ ایسی تفصیلات دیتے ہیں جن کو رد کرنا مشکل ہے۔ لوٹ مار کا جو لوگ نشانہ بنے ان کی تعداد کے بارے میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، ایک سو اسی سے سات سو تک معزز انصار و

مہاجرین، چار ہزار سے دس ہزار تک موالی اور دیگر لوگ۔ لڑائی کی تاریخ بروز بدھ، ۲۷ ذوالحجۃ ۶۳ھ/ ۲۷ یا ۲۸ اگست ۶۸۳ء متعین کی جاتی ہے۔ اگلے دن، قبا میں، مسلم نے شکست خوردہ لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ یزید سے وفاداری کی بیعت کی تجدید کریں۔ عام کلیے سے تجاوز کرتے ہوئے اس نے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے آپ کو یزید کے غلام تسلیم کریں؛ اس طرح گویا اسے یہ حق دے دیا کہ وہ انہیں اور ان کی جائداد کو آزادانہ فروخت کر سکتا ہے۔ بعض اشخاص، جنہوں نے اس مطالبے کو پورا کرنے سے انکار کر دیا یا بیعت کے لیے یہ شرط تجویز کی کہ یزید کو قرآن و سنت کا (ایک روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی سنت کا بھی) اتباع کرنا چاہیے، قتل کر دیے گئے۔ جن لوگوں کو مسلم نے معاف نہ لیا ان میں اس کا ایک پرانا دوست معقل بن سنانؓ بھی شامل تھا، جو اس ہنگامے کے دوران میں مہاجرین کا قائد تھا [معقل نے ایک مرتبہ مسلم کے سامنے یزید بن معاویہ کے کردار و سیرت پر کڑی نکتہ چینی کی تو] مسلم بن عقبہ نے قسم کھائی تھی کہ موقع پا کر معقل کو قتل کر دے گا۔ حضرت عثمانؓ کے ایک بیٹے کی، جس کے متعلق یہ شک تھا کہ وہ دو رخا طرز عمل رکھتا تھا، داڑھی اکھڑوا دی گئی۔ اس کے برعکس، خود یزید کے احکام کے مطابق [زین العابدینؓ] علیؓ بن الحسینؓ کے ساتھ مروت کا رویہ روا رکھا گیا۔ اس ہنگامے کے دوران میں قریشیوں کا امیر عبداللہ بن مطیع بعض دوسرے لوگوں کے ساتھ مکہ مکرمہ کی طرف بھاگ گیا تھا۔ مسلم بن عقبہ کو ”مسرف“ کا لقب دیا گیا (بظاہر الحرۃ میں بے دریغ قتل و غارت کی وجہ سے، کیونکہ مسرف کا مطلب ہے ”انسانی خون کو ارزاں کرنے والا“۔ مدینہ منورہ میں مختصر قیام کے بعد مسلم مکے چلا

مرآة الزمان، مخطوطہ پیرس، ورق ۱۲۳ راست تا ۱۳۲
چپ؛ (۱۵) الیاسی : کتاب الاعلام بحروب فی صدر
الاسلام، مخطوطہ پیرس، ۳۳ ورق چپ تا ۳۴ راست؛
(۱۶) کتاب الفخری (طبع Ahlwardt)، ص ۱۳۱؛
(۱۷) ابن کثیر : البداية، ۸ : ۲۱۷ تا ۲۲۳؛ (۱۸)
Chalifen : Weil، ۱ : ۳۲۳ تا ۳۳۳؛ (۱۹) ڈوزی :
Histoire des Musulmans d'Espagne، ج ۱، لائن
۸۷ تا ۱۱۱؛ (۲۰) Der : A. Müller، ص ۱۸۶
Islam im Morgen-und Abendland، برلن ۱۸۸۵ء، ۱ :
۳۶۵ تا ۳۶۹ (مسلم کے اسی جائزے پر ولہاؤزن کی
تنقید)؛ (۲۱) ولہاؤزن : Das arabische Reich، ص ۹۵
تا ۱۰۳ (انگریزی ترجمہ، ص ۳۸، بعد، ۱۵۱ تا ۱۶۶)؛
(۲۲) Le Califat de Yazid Ier : H. Lammens، ص
۲۱۰ تا ۲۵۷.

(L. VECIA VAGLIERI)

حُرِّیَّة : [ع: مادہ ح ر ر؛ بمطابق عبرانی: *
حور hōr؛ آرامی: حیر hēr (حروطا herūṭā)؛ بمعنی
آزادی، شرافت، حاکمیت میں آزادی]۔
لِسَان میں ہے کہ الحرُّ عبدٌ کا تقيض ہے،
یعنی وہ شخص جو کسی کا غلام نہ ہو (جمع :
أحرار و حرار)، مؤنث : الحرَّة (الحرَّة تَقِيضُ أمة،
جمع : حرائر)۔ لفظ حر شریف کے معنوں میں بھی
آتا ہے : حر بين الحرورية أو الحرورة = وہ آدمی
جس کی شرافت نمایاں ہو؛ نیز ہر شے کا بہترین
حصہ : حر الأرض = زمین کا بہترین حصہ؛ طين حر =
خالص مٹی، جس میں ریت شامل نہ ہو، فرس حر =
اصیل گھوڑا، هو من حرية قومه : من خالصهم۔
وہ نجیب الطرفین لوگوں میں سے ہے۔ حرہ کے معنی
ہیں : اسے آزاد کر دیا، اس سے لفظ محرر آزاد کیا
ہوا، مولی، التحریر = کسی انسان کا آزاد کرنا
(دیکھیے لسان و تاج العروس، بذیل مادہ)۔

امام زاغی نے لکھا ہے کہ حرۃ کی دو

گیا، جہاں اسے عبداللہ بن الزبیر کے خلاف لڑنا پڑا۔
مأخذ : ابن سعد : الطبقات، بذیل سوانح حیات
ابن حنظلہ، ۵ : ۳ تا ۳۹، معقل بن سنان، ۳ / ۲ : ۲۳
بعد، ۶ : ۳۶، عبداللہ بن مطیع، ۵ : ۱۰۶ تا ۱۱۰،
اس لڑائی کی طرف اشارے، مروان، ۵ : ۲۶، عبدالملک بن
مروان، ۵ : ۱۶۶، بعد، ابن الحنفیہ، ۵ : ۷۰، علی بن
الحسین رضی [زین العابدین]، ۵ : ۱۵۹، جنہوں نے لڑائی میں
حصہ لیا، ۵ : ۵۷، ۱۲۸، ۲۰۹، ۲۲۰، ۱ / ۷ : ۱۶۳؛
جو لڑائی میں مارے گئے : ۱ / ۳ : ۱۵۲، ۲ / ۳ : ۸،
۳۰، ۳۳، ۷۳، ۱ / ۳ : ۹۸، ۵۰ : ۲ / ۳ : ۸۶، ۵۰ :
۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶،
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۸۲، ۱۸۶،
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۹،
۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۰۷ : ۳۷۴
لوٹ مار کی تفصیلات :
۵ : ۹۸ (۲) الجاحظ : [رسائل] Tria opuscula، طبع
G. Van Vloten، ص ۷۰ بعد (حبشیوں کی لوٹ مار اور
مظالم کی توثیق کی گئی ہے)؛ (۳) البلاذری : انساب،
طبع Goitein، ۳ ب : ۳۰ تا ۳۶؛ (۴) الدینوری :
الاخبار الطوال، ص ۲۷۴ تا ۲۷۷؛ (۵) الطبری، ۲ :
۳۰۰ تا ۳۲۳؛ (۶) الیعقوبی : تاریخ (طبع هوتسما)،
ص ۲۹۷ تا ۲۹۹؛ (۷) البیہقی : معائن (طبع
Schwally)، ص ۶۳ تا ۶۸؛ (۸) العقد، قاہرہ ۱۲۹۳ھ،
۲ : ۳۱۱ بعد (در کتاب العسجدۃ الشانیة)؛ (۹)
المسعودی : مروج، ۵ : ۱۶۰، بعد، ۱۶۲ تا ۱۶۳؛
(۱۰) وہی مصنف : تنبیہ، طبع الصاوی، قاہرہ ۱۳۵۷ھ/
۱۹۳۸ء، ص ۲۶۳ بعد؛ (۱۱) الاغانی، ۱ : ۱۲
تا ۱۳؛ (۱۲) الازرقی، الفاکھی اور الفاسی، در وینفلٹ :
Chroniken : [الازرقی : کتاب اخبار مکة]، ۱۸۵۸ء،
۱ : ۱۳۹؛ [کتاب المنتقى فی اخبار ام القرى]، ۱۸۵۹ء
۲ : ۱۸، ۱۶۸ بعد؛ (۱۳) ابن الاثیر : [الکامل] :
۸۶ تا ۸۸، ۹۳ تا ۱۰۰؛ (۱۴) سبط ابن الجوزی :

ہیں (رک بہ عبد : آم ولد)، جہاں آزاد اور غلام کے حقوق کی بحث ہے۔

حر اور حریت کے موضوع پر چار عنوانات کے تحت گفتگو ہو سکتی ہے : (الف) عرب (قبل از اسلام) میں حر اور حریت کا مفہوم؛ (ب) اسلام میں حریت کے معنی اور حر کے حقوق بمقابلہ عبد؛ (ج) اسلام میں حریت (انسان کے بنیادی حق آزادی) کا تصور اور اس کی تمدنی و عمرانی بنیاد؛ (د) مغربی افکار کے زیر اثر عالم اسلام کے آزاد اور غیر آزاد ممالک میں حریت کی تحریکیں اور اس تصور کے ارتقا کی آخری شکل]۔

”حر“ (ضد : عبد [رک باں]) زمانہ قبل از اسلام میں عرب میں یہ اصطلاح نہ صرف عبد کی ضد کے معنی میں استعمال ہوتی تھی بلکہ اخلاقیات کی اصطلاح بھی تھی، جس کے مصداق وہ افراد ہوتے تھے جو صفات حمیدہ اور اعلیٰ اخلاق کے حامل ہوتے تھے۔ اخلاقی اعتبار سے مرد حر کی برتری کی علامت اس کی مروت، سخاوت اور اعلیٰ مقصد کے لیے جان سپاری ہوتی تھی، جس کے گن نظم اور نثر میں ہمیشہ گائے جاتے تھے۔ یونانی کتابوں کے عربی تراجم نے مسلمانوں کو یونانی مفکروں کے بعض اقوال سے متعارف کرایا جو آزادی کے مسائل سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ الفارابی اور ابن سینا جیسے حکما کی نگارشات میں بطور سیاسی اصطلاح کے حریت کو محدود مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ حریت تصوف کی بھی ایک اصطلاح ہے۔ السراج کی کتاب اللع اور القشیری کے الرسالة میں حریت کا ذکر جادہ تصوف میں نشان راہ کے طور پر ملتا ہے۔ القشیری کے الرسالة کے طفیل اس اصطلاح کو کتب تصوف میں ایک مستقل مقام مل گیا۔ صوفی کے نزدیک حریت نام ہے خدا اور اس کی بندگی کے سوا ہر چیز سے چھٹکارا پانے کا۔ یہ اس رشتے کے افراد

قسمیں ہیں : (۱) کسی کا غلام نہ ہونا، جیسے قرآن مجید میں ہے : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ = اے ایمان والو! فرض ہوا تم پر (قصاص) برابری کرنا مقتولوں میں؛ آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت (۲) [البقرة : ۱۷۸]؛ (۲) صفات ذمیہ، یعنی حرص اور دینوی مال و متاع کے لالچ سے آزاد ہونا اور اپنے آپ کو خدا کے لیے وقف کر دینا، چنانچہ قرآن مجید میں حضرت مریمؑ کی والدہ کے قول کے طور پر آیا ہے : رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا = ”اے میرے رب ! میں نے تیرے نذر کیا جو کچھ میرے پیٹ میں ہے سب سے آزاد رکھ کر“ (۳) [ال عمران : ۳۵] بنا برین تحریر الولدان = بچوں کو طاعت ایزدی اور خدمت ایزدی کے لیے آزاد (وقف) کر دینا۔ یہ لفظ فارسی میں بھی آیا ہے۔ سعدی نے کہا ہے :

رسم است کہ مالکان تحریر

آزاد کنند بندہ پیر

اس شعر میں تحریر کے معنی غلام کو آزاد کرنے کا حق یا اختیار ہے، نیز دیکھیے فرهنگ آند راج، بذیل مادہ تحریر۔

حر، حرۃ اور آحرار وغیرہ الفاظ احادیث میں بکثرت آئے ہیں، مثلاً دیت الحر، یعنی حر (آزاد شریف) کے خون بہا کے ذکر میں یا غلاموں کو آزاد کرنے کے سلسلے میں کوئی آقا اپنے غلام کو آزاد کرتا ہے تو اعلان کرتا ہے : هُوَ حُرٌّ لِّوَجْهِ اللَّهِ = میں اسے اللہ کی رضا جوئی کے لیے آزاد کرتا ہوں (البخاری، کتاب العتق، باب ۷؛ مسلم، کتاب الایمان) علاوہ ازیں بسلسلہ نکاح حر اور عبد کے مقام و موقف کی تصریحات موجود ہیں (مفصل حوالوں کے لیے دیکھیے ونسک، بذیل مادہ)۔

کتب فقہ میں اس موضوع پر باقاعدہ ابواب

بہر حال، اسلامی معاشرے میں رفتہ رفتہ غلامی کے آثار مٹتے گئے اور باوجودیکہ نو مسلم قومیں اپنی پرانی عادتوں کو ہمراہ لائیں، جن کے مٹانے میں دیر لگی، تاہم حریت انسانی کے عام اصول کا ہمیشہ احترام رہا؛ چنانچہ غلاموں کو بعض نہایت چھوٹے چھوٹے وجوہ سے آزاد کرنے کا حکم یا اس کی ترغیب یا اس پر عمل اس امر کا ثبوت ہے کہ اسلامی معاشرے کا ذہنی و عملی رخ غلامی کی طرف نہ تھا بلکہ آزادی کی طرف تھا۔ اسلام کے ان سارے احکام کی روح سے جدید زمانے کے بعض مصنفوں (مثلاً سر سید احمد خاں وغیرہ) نے یہ قطعی نتیجہ بھی نکالا ہے کہ اسلام نے غلامی کو قطعاً منع کر دیا ہے۔ اس کے برعکس مغربی مصنفوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں غلامی ایک پسندیدہ ادارہ ہے۔ یہ دونوں انتہائیں درست نہیں۔ درست یہ ہے کہ اسلام نے اس اہم انسانی مسئلے کو بتدریج ختم کرنے کی کوشش کی ہے اور کامیاب ہوا ہے (مزید رک بہ عبد؛ ام ولد)۔ بہر صورت اسلام میں غلامی پسندیدہ ادارہ نہیں بلکہ انسان کی آزادی ایک محبوب نصب العین ہے۔

حریت کے جدید مغربی تصور کے لیے دیکھیے Ency. Brit.، مطبوعہ ۱۹۵۱ء، بذیل مادہ Liberty - اس کی رو سے آزادی کی دو اقسام ہیں: (الف) شہری آزادی، یعنی تمام مستبدانہ پابندیوں کا خاتمہ اور فطری و تمدنی حقوق کا حصول؛ (ب) سیاسی آزادی، جس کی رو سے ہر شہری کو اپنی حکومت منتخب کرنے اور اس میں بھرپور شرکت کرنے کا حق ہے۔ امریکہ اور برطانیہ میں سیاسی آزادی کا مفہوم ہے آئینی حکومت، جمہوریت اور قانون کی حکمرانی۔ اشتراکی ممالک میں اس سے مراد معاشی مساوات ہے۔ آزادی کا یہ جدید

کا نام ہے جو اللہ (آقا) اور اس کے بندوں کے درمیان ہے کہ وہ کامل طور پر اس کے محتاج ہیں۔ ابن العربی [رک باں] کے بقول حریت ”کامل عبدیت“ کا نام ہے (العلم باشارات اہل الالہام، ج ۸، حیدرآباد ۱۳۶۲ھ)۔ بایں ہمہ بعض اکابر کامل حریت کی ضرورت کے دعوے دار تھے (O. Pretzl: Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibalija، S.B. Bayer. Ak.، ۱۹۶۳ء، متن: ص ۲۷ بعد و ترجمہ: ص ۵۱)۔

[یہ تو معلوم ہے کہ ظہور اسلام کے وقت، دنیا کے اکثر ممالک میں غلامی موجود تھی اور غلاموں کا درجہ آزاد انسانوں کے مقابلے میں نہ صرف کمتر تھا بلکہ ان کی حالت حیوانوں سے بھی بدتر تھی۔ اسلام نے غلامی کو اس وقت کی ایک عالمگیر، ناگزیر عادت سمجھ کر، اس کا انسداد تدریجی طور پر، قانونی، اخلاقی، ترغیبی اور نفسیاتی انداز میں کیا ہے تاکہ اس قبیح رسم کا انسداد معاشرے کی روحانی امنگ بن جائے اور لوگ خود بخود اس سے نفرت کرنے لگیں اور رفتہ رفتہ یہ رسم خود بخود مٹ جائے؛ چنانچہ رفتہ رفتہ مسلمانوں کی حد تک یہ مٹ بھی گئی۔

غلامی کی ناگزیر حالت کو تسلیم کرنے میں ایک امر اس ہنگامی ضرورت سے بھی متعلق ہے جس میں مختلف حادثاتی وجوہ سے انسانوں کا بے کفالت رہنا ممکن ہے۔ شاذ اور نہایت ہی انتہائی صورت حال میں ہنگامی طور پر اس کی گنجائش یوں بھی سمجھ میں آتی ہے کہ شدید عالمگیر جنگوں کی صورت میں اسیران جنگ کی بتعداد شیر موجودگی کی وجہ سے آبادکاری اور بحالی کا سوال اقوام اور معاشرہ انسانی کے لیے بہر حال ضروری ہے۔ اگر اس ضمن میں اسلام کے کچھ احتیاطی احکام ہیں تو اس پر تعجب کی کوئی وجہ نہیں۔

بھی دین کے ارد گرد گھومتے ہیں اور اس امر کے باوجود کہ اسلام ایک عالمگیر تبلیغی مذہب ہے، جس میں دینی مقاصد کو ترجیح و تفوق حاصل ہے، بنیادی دینی امور کے سوا عام شہری حقوق سے ہر کسی کو متمتع ہونے کا حق دیا گیا ہے۔

انقلاب فرانس کے بعد جو اعلانِ حقوق ہوا اس سے بہتر و برتر اعلانِ حقوق وہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے الوداعی خطبے (حجۃ الوداع) میں ارشاد فرمایا تھا۔ اس کی مختلف دفعات کو دیکھ کر حقوق انسانی کے بارے میں جو نتائج نکلتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ اسلام میں حاکمیت اللہ کی ہے۔ انسان اس کے نائب ہیں۔ اسلام میں جو کچھ ہے نیابت ہے؛ رعایا کا کوئی تصور نہیں، کیونکہ اسلام میں سب آزاد ہیں اور برابر ہیں؛ البتہ مقاصد دینی کے اعتبار سے مسلم اور ذمی کا فرق ہے اور یہ تفاوت کسی غیر انسانی بنیاد پر نہیں، تمدنی بنیاد پر ہے۔

۲۔ اسلام ہر قسم کے ذاتی و اجتماعی استحصال، استبداد اور تسلط کی نفی کرتا ہے۔

۳۔ اسلام میں ترجیح کا اصول لیس لَاحِدٌ عَلٰی اَحَدٍ فَضْلٌ اِلَّا بِدِیْنٍ اَوْ تَقْوٰی (= فضیلت کا معیار صرف دینداری اور تقویٰ ہے، احمد بن حنبل: مسند، ۴: ۱۴۵، ۱۵۸) کے سوا کچھ نہیں۔

۴۔ خود امیر کو عام افراد ملک پر کوئی تفوق نہیں۔ اسلام میں جمہور کو بشرائط یہ حق حاصل ہے کہ اپنے اولوالامر کو تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے (رک بہ امام؛ امیر؛ خلیفہ)؛ یہ صحیح ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد شخصی حکومتوں کا دور آ گیا، لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ یہ حکومتیں جمہور کی رائے سے قطعاً آزاد اور غیر متاثر تھیں۔ قبائلی غلبے کی بنا پر حاکم

تصور بڑی حد تک انقلاب فرانس کا مرہونِ منت ہے، جس کے منشور آزادی کے اہم تصورات انسان کی فطری آزادی، جملہ حقوق (حق ملکیت، جان و مال کے تحفظ کا حق وغیرہ) میں مساوات اور عوامی حکومت تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ تصورات مسخ ہوتے گئے اور آج مغربی دنیا پھر آمریت کی طرف رجوع کر رہی ہے اور اس طرح عوام کی حریت مخدوش ہے۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے حریت کا جو تصور پیش کیا ہے (دیکھیے مقالات آزاد، ص ۲۱۸ تا ۲۲۰) اس کے مطابق آزادی کو انسان کا مقدس فطری حق تسلیم کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے نوع انسانی کے لیے بنیادی آزادی مذہب اور ضمیر کی آزادی ہے۔ قرآن مجید کی رو سے ”دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں“ (۲ [البقرة]: ۲۵۶)؛ یہود و نصاریٰ کو مشترک عقائد پر اشتراک کی دعوت دی گئی (۳ [ال عمران]: ۶۴)، ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا (۲۲ [الحج]: ۴۰)، ذمیوں کی جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں صرف صاحب استطاعت ذمیوں سے ایک مناسب و مقرر رقم وصول کرنے کا حکم دیا گیا (۹ [التوبة]: ۲۹)؛ نیز رک بہ جزیہ)۔ اس طرح اسلام نے مذہبی آزادی کا اتنا اعلیٰ تصور عام کیا جس کی مثال آج کی نام نہاد مہذب دنیا میں بھی کہیں نہیں ملتی۔ اس کی بنیاد وحدتِ نسل انسانی کے عقیدے پر رکھی گئی ہے، جو رب العالمین کے تصور سے وابستہ ہے۔

اس عام آزادی کے بعد اسلامی حکومتوں میں غیر مسلموں کے اشتراک کا حق عملاً ہمیشہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کا ثبوت منصبوں اور عہدوں میں یہود، ہنود، عیسائیوں اور مجوسیوں کی بکثرت شرکت سے ملتا ہے۔

ملت اسلامیہ کی تشکیل میں چونکہ دین ایک اساس ہے، اس لیے اس میں جملہ دنیوی مقاصد

ہو جانے والے سلاطین کو بھی معاشرہ و جمہور کی رائے کا احترام کرنا پڑتا تھا، اگرچہ یہ درست ہے کہ شخصی حکومتوں میں انتخاب، نیابت اور شوری کے اصول سے انحراف ہوا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ مسلمانوں میں جدید دور سے پہلے موجودہ جمہوری طریق کار (موجودہ جزئیات کے ساتھ) ملحوظ رکھنے میں تساہل ہوتا رہا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام ایک مقامی مذہب نہ تھا۔ اس میں بیرونی اقوام جیسے جیسے شامل ہوتی گئیں، اقتدار حملہ آور خانوادوں اور قبیلوں کے رحم و کرم پر رہا، جو اپنے قبیلوں کی طاقت سے بادشاہ بن جاتے تھے؛ مگر سچ یہ ہے کہ حکومت کی تنظیم، بقا اور استحکام کے لیے یہ بھی معاشرے کی رائے سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ انہیں احساسات عامہ کا خیال رکھنا پڑتا تھا، مثلاً مغول سے بڑھ کر دشمن اسلام کون ہو گا؟ مگر معاشرے کی آواز کی تاثیر دیکھیے کہ بالآخر انہوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

دور جدید میں جب مغربی اقوام نے اسلامی ملکوں پر قبضہ کر لیا اور مغرب کی تحریکوں سے تصادم ہوا تو نئے خیالات کے رد عمل کے ساتھ ساتھ قدیم اسلامی جمہوری تصورات کا احساس پھر پیدا ہوا۔ بیرونی غالب اقوام سے چھٹکارا پانے کے لیے حریت کی نئی تحریکیں شروع ہوئیں؛ اور آزاد ہو جانے کے بعد، ان میں سے بیشتر میں، حاکمیت عوام کا تصور بڑے زور سے ابھرا، مگر مختلف اسلامی ممالک میں ایسی فکری و اصلاحی تحریکیں بھی اٹھیں جن میں حاکمیت الہیہ پر زور دیا گیا۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

(F. ROSENTHAL [وادارہ])

۲ - عصر حاضر:

مملکت عثمانیہ اور اس کے بعد کا دور:

لفظ حریت کا جدید سیاسی معنوں میں واضح استعمال اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر کی حکومت ترکیہ کی یادگار ہے۔ یہاں بھی بجائے حریت کے لفظ سربستیت (بعد میں سربستی) استعمال ہوا ہے۔ یہ الفاظ فرضی طور پر عربی اور فارسی ہیں، جن کا مادہ سربست ہے۔ سربست ایک مستعمل عثمانی اصطلاح تھی جس سے ہر قسم کی قیدوں اور پابندیوں کا نہ ہونا مراد لیا جاتا تھا (سربست تیمار وہ جاگیر تھی جس کی ساری آمدنی جاگیردار وصول کرتا تھا جبکہ معمولی تیمار کے محاصل کا کچھ حصہ شاہی خزانے کے لیے مخصوص ہوتا تھا [رک بہ تیمار]۔ اس کا ذکر سب سے پہلے ایک سرکاری دستاویز میں ملتا ہے، جس میں سربست انفرادی آزادی کے بجائے اجتماعی آزادی کے معنوں میں آتا ہے یعنی آزادی کے بجائے خود مختاری کے قدیم وسیع مفہوم میں۔ معاہدہ کوچک قینارجہ [رک باں] کی تیسری دفعہ میں ترکیہ اور روس دونوں کی بالا دستی سے قریم (کریمیا) کے تاتاریوں کی آزادی تسلیم کی گئی تھی (گویہ آزادی زیادہ دیر تک برقرار نہ رہ سکی)۔ اس دفعہ کا یہ مضمون تھا کہ دونوں مملکتیں تاتاریوں کو ”خود مختار اور ہر بیرونی طاقت سے آزاد متصور کرتی ہیں، سلطان ترکیہ ان کا مذہبی سربراہ ہوگا، لیکن ان کی مسلمہ سیاسی اور شہری آزادی میں دخل انداز نہ ہوگا (ترکی متن در جودت : تاریخ، بار دوم، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۵۹؛ مجموعہ معاہدات، ۳ : ۲۵۴)۔

انقلاب فرانس نے لفظ سربستیت کو نئے معانی عطا کیے تھے۔ پیرس میں عثمانی سفیر مورالی السید علی آفندی نے اپنے سفر نامے میں Directoire کے عنوان کے تحت بہت سے مقامات پر liberte کا ترجمہ، بالخصوص علامات و رسوم کے ضمن میں، سربستیت کیا ہے (دیکھیے TOEM، عدد ۲۳ (۱۳۲۹ھ) : ۱۳۵۸، ۱۳۶۰ - ترکیہ میں فرانسیسیوں کی جانب

سے آزادی کی علامات کے اظہار کے لیے دیکھیے
جودت : تاریخ، بار دوم، ۶ : ۱۸۲ تا ۱۸۳ -
انقلاب فرانس سے پیدا شدہ سرگرمیوں کے بارے میں
رئیس الکتاب عاطف آفندی کی عرضداشت ۱۷۹۸ء
میں پیش کی گئی تھی۔ اس کے مطالعے سے پتا
چلتا ہے کہ وہ اس اصطلاح کے جدید سیاسی مضمرات
کو اچھی طرح سمجھتا تھا اور اس سے
مملکت عثمانیہ اور دوسرے ممالک کے امن و امان
کو لاحق ہونے والے خطرے سے پوری طرح آگاہ تھا۔
انقلاب فرانس کا ذکر کرتے ہوئے اس نے ابتدا میں
لکھا ہے کہ انقلابیوں نے یہ سبز باغ دکھایا کہ
اس دنیا میں مساوات اور سربستیت (حریت) ہی مسرت
کے حصول کا ذریعہ ہیں اور اس طرح عوام الناس
کو ورغلا کر اپنا مطیع بنا لیا ہے۔ عاطف آفندی
نے خاص طور پر فرانسیسیوں کی ان کارروائیوں پر
سخت تشویش کا اظہار کیا جن کے ذریعے انہوں
نے سابقہ وینسی مقبوضات (آئیونوی (Ionian)
جزائر اور اندرون ملک کے چار شہر) ہتیا لیے۔
قدیم یونانیوں کی حکومت کا نقشہ پیش کر کے اور
آزادی (سربستیت) کا ڈھانچہ کھڑا کر کے فرانسیسیوں
نے اپنے مخالفانہ عزائم آشکار کر دیے ہیں (جودت :
تاریخ، بار دوم، ۶ : ۳۹۵، ۴۰۰ : B. Lewis، در
J. Wld. Hist، (۱۹۵۳ء) ۱ : ۱۲۰ بعد - تنقیح شدہ
متن، در The New Asia، طبع G. S. Métraux و
F. Croizet، نیویارک ولنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۷۷ بعد)؛
نیز Slavonic Review، (۱۹۵۵ء) ۳۴ : ۲۳۴ تا ۲۳۵۔
۱۷۹۸ء کے خاتمے سے قبل فرانسیسی مصر
میں داخل ہو چکے تھے، جہاں جنرل بونا پارٹ
[نپولین] نے جمہوریہ فرانس کی طرف سے، جس کی
تشکیل آزادی و مساوات کی بنیادوں (علی اساس
الحرية والتسوية) پر ہوئی تھی، مصریوں سے خطاب
کیا، (متن کے لیے دیکھیے الجبرتی : مظهر التقديس،

قاہرہ، بدون تاریخ، ۱ : ۳۷ : نقولا الترك : المذکرات،
طبع G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۸ : نیز متن در
الجبرتی : عجائب، قاہرہ ۱۸۷۹ء، ۳ : ۴ : حیدر
الشہابی : لبنان، وغیرہ)۔ یہاں آزادی کے بدلے لفظ
حریت استعمال ہوا ہے، جو سیاسی معنوں میں ابھی
تک یورپی اصطلاح کا متبادل نہیں بن سکا تھا۔
Ruphy کی "فرانسیسی - عربی فہرست الفاظ"،
مطبوعہ ۱۸۰۲ء، میں liberté کا ترجمہ حریت
دیا گیا ہے، لیکن اس میں ایک شرط بھی عائد کی
گئی ہے، یعنی غلامی کا نقیض؛ آزادی عمل کے
اظہار کے لیے وہ لفظ "سراح" کو ترجیح دیتا ہے
(Dictionnaire abrégé français-arabe : J. F. Ruphy،
پیرس ۱۸۰۲ء، ص ۱۲۰) - ۱۸۳۱ء میں Phanariot
Handjeri نے "Liberté civile" (= شہری آزادی) اور
"Liberté politique" (= سیاسی آزادی) کا ترجمہ
علی الترتیب رخصة الشرعیه اور رخصة الملكية لیا ہے
(Dictionnaire français-arabe-persan et turc، ماسکو
۱۸۳۰-۱۸۳۱ء، ۲ : ۳۹۷، مع تشریحات و امثال)۔

حریت کے استعمال میں نمایاں تبدیلی کا
ثبوت شانی زادہ (م ۱۸۲۶ء) کے وقائع میں
بذیل ۱۲۳۰ھ / ۱۸۱۵ء ملتا ہے، جہاں اس نے
کیفیت مجالس مشاورت پر بحث کی ہے، جو اس
زمانے میں بکثرت ہونے لگی تھیں۔ شانی زادہ نے
ازرہ احتیاط مجالس مشاورت کے انعقاد کی بنیاد اسلامی
نظائر اور قدیم عثمانی دستور پر رکھی ہے اور اس کے
بے جا استعمال پر تنبیہ کی ہے۔ ساتھ ہی وہ اس
امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس قسم کی مشاورتیں
عام طور پر بعض منظم سلطنتوں (دول منتظمہ) میں
ہوتی رہتی ہیں اور بہت مفید ثابت ہوتی ہیں۔۔۔
..... اس نے شرکاء مجالس کے لیے "نمائندہ"
ہونے کی جو شرط عائد کی ہے وہ اسلام کے سیاسی
فکر کے لیے تھی، یعنی ان مجالس کے ارکان دو

گروہوں پر مشتمل ہوتے ہیں : سرکاری ملازم اور عوامی نمائندے (وِلاے رعیت) - وہ آزادی سے (بر وجہ سربستیت) بحث کرتے ہیں اور اس طرح کسی نتیجے پر پہنچتے ہیں (شانی زادہ : تاریخ، استانبول ۱۲۹۱ھ، ۴ : ۲ تا ۳، قِب B. Lewis، در BSOAS، ۲۹ (۱۹۶۶) : ۳۵۸ تا ۳۸۶)۔

آنے والے دس سال میں سیاسی معاملات پر بحث و تمحیص اور یورپی تصانیف کے تراجم کی بدولت لوگ سیاسی آزادی کے جدید تصور سے زیادہ مانوس ہو گئے تھے (مثال کے طور پر *Stoira : Botta* کا ترکی ترجمہ، قاہرہ ۱۲۴۹ھ / ۱۸۳۴ء و *d' Italia*، بار دوم، ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء، جس میں حریت پسندانہ اصولوں اور اداروں کے متعلق بے شمار تصریحات ملتی ہیں۔ اس موضوع پر بہت سے مسلم اہل قلم نے بحث و تمحیص کر کے اسے زیادہ واضح کر دیا ہے۔ یہ مسلم مصنفین نپولین کے بعد کے دور کی قدامت پسندانہ دستوری حکومت سے زیادہ متاثر تھے، جس کی بنیاد قانون کی حاکمیت پر تھی اور جو نپولین کے استبداد اور انقلاب فرانس کی بے قید آزادی سے یکسر مختلف تھی۔ ان میں ایک اہم ترین مصری مصنف شیخ رفاعہ رافعی الطہطاوی [رک باں] تھے، جو ۱۸۲۶ سے ۱۸۳۱ء تک پیرس میں مقیم رہے تھے۔ عربی میں ان کے مشاہدات و تجربات ۱۸۳۴ء میں بولاق سے شائع ہوئے تھے اور ترکی ترجمہ ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا تھا۔ اس میں فرانسیسی دستور کے ترجمہ و تشریح کے علاوہ پارلیمانی اداروں کا بیان ہے، جن کی غرض و غایت قانون کے تحت حکومت کا حصول اور ظلم و تشدد سے رعیت کا تحفظ ہے۔ شیخ رفاعہ لکھتے ہیں کہ جس چیز کو فرانسیسی آزادی (حریت) کا نام دیتے ہیں اسی کو مسلمانوں کے ہاں ”عدل و انصاف“ کہا جاتا ہے، یعنی قانون کی نظر میں مساوات کا

قیام، قانون کے مطابق فرمانروائی اور حاکم کا محکوم کے مقابلے میں جابرانہ اور غیر منصفانہ اعمال سے اجتناب (تَلْخِصُ الْإِبْرِيزِ فِي تَلْخِصِ بَارِيزِ، قاہرہ بدون تاریخ، طبع مہدی علام، احمد بدوی و انور لوقا، قاہرہ [۱۹۵۸ء]، ص ۱۴۸)۔ شیخ رفاعہ نے حریت کو اسلام کے قدیم تصور عدل [رک بہ عدل؛ ظلم] کا ہم پلہ قرار دیا ہے، جس سے قدیم و جدید افکار میں امتزاج پیدا ہو گیا ہے اور وہ اپنی تحریروں سے ان مسلم علما کے زمرے میں شمار ہونے لگے ہیں جو سلاطین کو عدل و دانشمندی سے فرمانروائی، قانون کے احترام اور رعایا [رک بہ رعیت؛ سیاست] کی فلاح و بہبود کی تاکید کرتے چلے آئے ہیں۔ روایتی سیاسی خیالات کے لیے اگر کوئی چیز نامانوس اور نئی ہے تو یہ تجویز کہ رعایا کو حق حاصل ہے کہ وہ عدل و انصاف کے مطابق سلوک کا مطالبہ کرے اور اس حق کے حصول کے لیے کسی انتظامی ڈھانچے کے قیام پر زور دے۔ اس سے گریز کرتے ہوئے شیخ رفاعہ نے کمال دیدہ وری سے پارلیمان، عدلیہ اور صحافت کے ان مختلف اعمال کی تشریح کی ہے جن سے یہ ادارے رعایا کو ظلم و ستم سے بچاتے ہیں یا بقول ان کے رعایا کو اپنے تحفظ کے قابل بناتے ہیں۔ ان تصریحات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ خیالات اور ادارے ان کے اپنے ملک سے کسی حد تک مطابقت رکھتے تھے۔ ان کے آخری زمانے کی تحریروں میں اس بارے میں کوئی تجویز نہیں ملتی۔ ۱۸۶۶ء میں خدیو اسمعیل نے مجلس مشاورت قائم کی تھی۔ شیخ رفاعہ نے اس کی جو تعریف کی ہے اس سے ان کے روایتی انداز نظر کی غمازی ہوتی ہے، کیونکہ یہاں وہ رعایا کے حقوق کے مقابلے میں حاکم کے فرائض (عدل و مشاورت) کے متعلق زیادہ فکرمند نظر آتے ہیں۔ شیخ

رفاعہ نے مرشد الامین (قاہرہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۲۷) میں پانچ ذیلی عنوانات کے تحت آزادی کی تعریف دی ہے، جن میں آخری دو مدنی اور سیاسی ہیں۔ دونوں کی تعریف معاشرتی، اقتصادی اور قانونی حقوق کے ضمن میں کی گئی ہے، لیکن سیاسی حقوق کے وسیع مفہوم کی طرف کہیں بھی واضح اشارہ نہیں ملتا۔ پہلے تین ذیلی عنوانات طبعی، معاشرتی (آزادی عمل) اور مذہبی ہیں۔ سیاسی آزادی یہ ہے کہ ملک ہر فرد کو اسکی جائداد کی ملکیت اور طبعی آزادی کی ضمانت دے (یعنی زندہ مخلوقات کو خور و نوش اور نقل و حرکت کرنے کی پیدائشی اور بنیادی آزادی بھی شامل ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اور دوسروں کے لیے آزار کا موجب نہ بنے؛ نیز دیکھیے *Al-Tahāwī : L. Zolondek and political freedom*، در *MW*، ۴۴، ۱۹۶۳ء، ۹۰ تا ۹۷)۔

آزادی کے مفہوم کے بارے میں شیخ رفاعہ کے ترک معاصر صادق رفعت پاشا [رك باں] کے نظریات کچھ مبہم سے تھے، لیکن اس نے اپنے ملک میں ان کے فوری اطلاق پر شیخ رفاعہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ زور دیا۔ اس نے ۱۸۳۷ء میں، جب وہ ویانا میں سلطنت عثمانیہ کا سفیر تھا، Metternich سے مل کر ایک مضمون لکھا، جس میں ترکیہ اور یورپ کے بنیادی امتیازات پر بحث کرتے ہوئے ان پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن میں ترکیہ یورپ کی پیروی کر کے نفع اندوز ہو سکتا ہے۔ صادق رفعت یورپ کی ثروت، صنعت اور سائنس سے شدید طور پر متاثر ہے۔ وہ اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ یورپ کی خوشحالی بعض سیاسی حالات، ملکی استحکام اور امن و امان کا ثمرہ ہے، جس کا انحصار جملہ اقوام و افراد کی جان و مال اور عزت و ناموس یا بالفاظ دیگر آزادی کے لازمی حقوق

(حقوق لازمیہ حریت) کے تحفظ پر ہے۔ شیخ رفاعہ کی طرح صادق رفعت نے بھی آزادی کو عدل و انصاف کے وسیع تر قدیم اسلامی مفہوم میں لیا ہے، یعنی حاکم کا فرض ہے کہ وہ قانون کے منشا کے مطابق عدل و انصاف سے حکومت کرے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ قوم کا ایک قومی حق (حقوق ملت) ہے اور ترکیہ میں ان حقوق کا قیام ہی شدید ترین ضرورت ہے (متن کے لیے دیکھیے صادق رفعت پاشا : منتخبیات آثار، مطبوعہ استانبول، اوروپا نین احوالین دائر رسالہ، ص ۴۴؛ قب وہی کتاب: اداره حکومتین بعد قواعد اساسیین متضمن رسالہ، بمواضع کثیرہ؛ ایک اور نسخے کے لیے دیکھیے عبدالرحمن شریف : تاریخ مصاحبہ، استانبول ۱۳۴۰ھ، ص ۱۲۵ بعد)۔ اسی قسم کے خیالات کا اظہار ایک دوسرے ترک مصنف مصطفی سامی نے کیا ہے، جو پیرس میں ترکی سفارت خانے کا دبیر رہ چکا تھا۔ اس نے اپنے ایک مضمون، مطبوعہ ۱۸۴۰ء، میں فرانس کی سیاسی اور مذہبی آزادی کی بے حد تعریف کی ہے۔ ان خیالات کا اظہار سرکاری طور پر فرمان گل خانہ ۱۸۳۹ء میں ہوا، جسے بڑے اصلاحی فرامین میں اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ یہ فرمان رعایا کے جان و مال اور عزت و ناموس کے تحفظ کے حق کا اقرار کرتا ہے اور قانون کے تحت قائم ہونے والی حکومت میں ان کے حقوق کی ضمانت دیتا ہے۔ اس فرمان میں دو دفعات کے تحت آزادی کا خاص طور پر ذکر آیا ہے۔ پہلی دفعہ میں مذکور ہے کہ ہر شخص کو جائداد فروخت کرنے کی ہر طرح سے آزادی (سر بستیت) ہوگی، اسی طرح دوسری دفعہ کی رو سے، جو مجالس مشاورت کے بارے میں تھی، تمام حاضر ارکان اپنے خیالات اور مشاہدات کا اظہار بلا تامل اور آزادی سے (سر بستیت) کر سکیں گے (متن کے لیے دیکھیے

دستور، سلسلہ اول، ۱ : ۳ تا ۷؛ موجودہ رسم الخط میں متن کے لیے دیکھیے A. Şeref Gözübüyük و Türk anayasa metinleri : S. Kili، انقرہ ۱۹۵۷ء، ص ۳ تا ۵ و انگریزی ترجمہ در Hurewitz، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۶)۔

آزادی کے بارے میں ان خیالات سے احتیاط اور قدامت پسندی جھلکتی ہے۔ شیخ رفاعہ جیسے مصری فرمانرواؤں کے وفادار ملازم اور صادق رفعت جیسے میٹرنیخ Metternich کے پیرو اور رشید پاشا [رک باں] کے معاون سے اس سے زیادہ حریت پسندانہ افکار کی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ حکومت کو رعایا سے عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے اور یہ ان کا حق بھی ہے، جس کے حصول کے لیے قوانین نافذ ہونے چاہییں۔ ان کے خیال میں یہ بات ابھی تک نہیں آئی تھی کہ حکومت کی تشکیل یا اس کے کاروبار میں رعایا بھی حصہ دار ہو سکتی ہے۔

ایک طرف تو قدامت پسند مصلحین قانونی آزادی کی باتیں کر رہے تھے اور بعض مسلم حکمرانوں نے بھی آزمائشی طور پر کونسلیں اور اسمبلیاں (دیکھیے دستور، مجالس اور مشورہ) قائم کر دی تھیں، لیکن دوسری طرف حکومت کی مطلق العنانیت کم ہونے کے بجائے زیادہ ہوتی جا رہی تھی۔ حکومت کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش میں رعایا اور بادشاہ کے درمیان مصالحت و مفاہمت پیدا کرنے والی قوتیں ختم کر دی گئیں، جس نے ریاست کے استبداد کو مستحکم کر کے ان روایتی پابندیوں کو کمزور اور بعض صورتوں میں بالکل منسوخ کر کے رکھ دیا تھا جن کی گرفت امور مملکت پر چلی آ رہی تھی۔ حکومت جتنی اقتدار پسند ہوتی اتنی اس پر نکتہ چینی کی جاتی تھی۔ صحافت کا آغاز بھی اسی زمانے میں ہوا تھا اور

روز بروز اس کا حلقہ اثر وسیع ہو رہا تھا [رک بہ جریدہ]؛ نئے اخبارات جاری ہو رہے تھے اور پرانے اخبارات کی اشاعت میں اضافہ ہو رہا تھا۔ یہ جرائد حریت پسندانہ خیالات کی ترجمانی کرنے لگے اور انیسویں صدی میں یورپ کی صحافت ان کے لیے ایک قابل تقلید مثال ثابت ہوئی۔

ایک حلقہ فکر کی یہ رائے ہے کہ ۱۸۲۰ - ۱۸۲۱ء اور ۱۸۳۰ء کے مابین ابھرنے والی لبنانی تحریکات شاید انقلاب فرانس کے اساسی تصورات، یعنی قومی آزادی اور سیاسی جمہوریت سے متاثر ہونگی۔ یہ رائے جن دستاویزات (فلپ اور فرید خازن : مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سورية ولبنان، ۱، جونہ ۱۹۱۰ء، ص ۱ بعد) پر مبنی ہے وہ تعداد میں بہت کم اور صحت کے اعتبار سے محل نظر ہیں اور صحیح معنوں میں مقامی تحریکات سے کہیں زیادہ فرانسیسی شورش پسندوں کی سرگرمیوں کی مظہر ہیں۔ حریت پسندانہ افکار کا غیر مبہم اظہار کسروان کے مارونیوں کی اس بغاوت کے بیان میں ملتا ہے جو ۱۸۵۸ء - ۱۸۵۹ء میں طنبیوس شاہین کے زیر قیادت برپا ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا نصب العین ایک ”جمہوری حکومت“ (حکومتہ جمہوریہ) کا قیام تھا؛ غالباً اس سے اس کی مراد نمائندہ حکومت کی کوئی قسم تھی (انطون العقیقی، طبع یوسف ابراہیم یزبک : ثورة وفتنة في لبنان، دمشق ۱۹۳۸ء، ص ۸۷؛ انگریزی ترجمہ از Lebanon : M. H. Kerr، in the last years of Feudalism، بیروت ۱۹۵۹ء، ص ۵۳؛ مزید دیکھیے P. K. Hitti : The impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth century، J. Wld. Hist.، ۲ (۱۹۵۵ء) : ۶۲۹ تا ۶۳۰)۔

جنگ کریمیا کے دوران میں اور اس کے بعد کے زمانے میں مغربی اثرات کی شدت اور

روز افزوں اندرونی سیاسی اور اقتصادی دباؤ کی بدولت ۱۸۶۰ء میں حریت پسندانہ افکار اور سرگرمیوں کا احیا ہوا۔ ترکیہ میں شناسی [رک بآں] نے ترجمان احوال (شمارہ ۱، ۵۱۲۷۷/۱۸۶۰ء) اور تصویر افکار (شمارہ ۱، مؤرخہ ۱۵ جون ۱۸۶۲ء کے افتتاحی مقالات میں اظہار و ابلاغ کی آزادی کی اہمیت پر زور دیا۔ شام میں عیسائی مصنف فرانسس فتح اللہ المراس نے تمثیلی رنگ میں ایک مکالمہ لکھا (غابۃ الحق، بیروت ۱۸۶۶ء و بار دوم، قاہرہ ۵۱۲۹۸/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء) اور اس میں آزادی اور اس کے قیام کی شرائط پر فلسفیانہ قسم کی سیاسی بحث کی۔ اس سے زیادہ صاف سیاسی رنگ ایک مسلم مصنف کے ہاں جھلکتا ہے۔ یہ مصنف شہرہ آفاق خیر الدین پاشا [رک بآں] تھے، جنہوں نے تونس کے دستور، مجریہ ۱۸۶۱ء، کی تالیف میں حصہ لیا تھا (اقوام المسالک فی معرفت احوال الممالک، تونس ۱۲۸۳-۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۷-۱۸۶۸ء و فرانسیسی ترجمہ: *Réformes nécessaires aux états musulmans*، پیرس ۱۸۶۸ء و ترکی ترجمہ، استانبول ۵۱۲۹۶/۱۸۷۹ء)۔ اس میں خیر الدین پاشا نے یورپ کی دولت اور طاقت کے سرچشمے کا جائزہ لے کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ دراصل یورپ کے ان سیاسی اداروں کی مرہونِ منت ہے جو عدل و انصاف اور آزادی کے ضامن سمجھے جاتے ہیں۔ دونوں کو یکساں سمجھ کر وہ اسلامی مملکت میں ان کے حصول کے لیے کچھ محتاط بلکہ مبہم سی سفارشات کرتے ہیں۔ اس کے لیے وہ اسلامی روایات اور قانون سے دستکش نہیں ہوتے بلکہ اپنی سفارشات کا انحصار مشاورت پر رکھتے ہیں، کیونکہ علماء و وزرا اور اعیان مملکت کا مشورہ یورپ کی نمائندہ اور دستوری حکومت ہی کے مترادف ہے۔

نے رشید پاشا کی خدمت میں ایک مدحیہ قصیدہ پیش کیا جس میں اس نے کہا: ”ہم ظلم کے غلام تھے، آپ نے ہمیں آزاد کیا ہے۔“ اگر چل کر وہ کہتا ہے: ”آپ کا قانون لوگوں کے لیے ”عتق نامہ“ (آزادی کا پروانہ) ہے۔ آپ کے قانون نے سلطان کو اس کے اختیارات کی حدود (بلدیریر حدینی) سے باخبر کیا ہے۔“

آزادی کے ذریعے ظلم و استبداد کے بجائے عدل و انصاف کی حکومت اور دستور کے ذریعے اختیار سلطانی کی تحدید — ایسے الفاظ تھے، جن کے مضمرات کو اس صدی کے چھٹے اور ساتویں عشرے میں شبان عثمانی (ینی عثمانی لر، رک بآں) کی سعی سے عملی جامہ پہنایا گیا۔ ینی عثمانی لر کے سیاسی خیالات پر اسلامی مصطلحات کی چاشنی چڑھی ہوئی تھی اور انہوں نے اسلامی روایات سے رشتہ جوڑ رکھا تھا۔ [یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں حریت اور وطنیت کے بارے میں جو نظریات یورپ میں مروج تھے، انہیں عثمانی اسلامی تصورات کے مطابق ڈھال لیا گیا۔] ویسٹ منسٹر کی برطانوی پارلیمنٹ نے ان کے لیے ایک نمونے کا کام دیا: سیاسی نظریہ انقلاب فرانس کی آوردہ روشن خیالی اور حریت پسندانہ تعلیمات سے اخذ کیا گیا اور جماعت کی تنظیم اور طریق کار کے سلسلے میں اٹلی اور پولینڈ کی وطن پرست خفیہ جماعتوں کی مثال پیش نظر رکھی گئی۔ ینی عثمانی لر کی تحریروں میں دو کلیدی الفاظ ”وطن“ اور ”حریت“ ملتے ہیں۔ وطن اس ہفت روزہ کا نام بھی تھا جسے انہوں نے جلا وطنی کی حالت میں شائع کیا تھا (لنڈن: جون ۱۸۶۸ء تا اپریل ۱۸۷۰ء؛ جنیوا: اپریل تا جون ۱۸۷۰ء)۔ اس اخبار کے علاوہ دوسرے جرائد وغیرہ میں نوجوان ترک مفکرین (جن میں نامی کمال سر فہرست ہے) کی جو نگارشات شائع

۱۸۵۶ء میں اصلاحی فرمان کے اجرا پر شناسی

بھی مجالس مشاورت کو طلب کرنے اور فرامین شاہی صادر کرنے کی حد تک ہی رہے [رک بہ دستور؛ مجلس؛ مشاورت]۔ شبان عثمانی فکر و عمل کے اعتبار سے اپنے محتاط پیشرووں سے آگے نکل گئے۔ نامق کمال کی رائے میں محض یہ امر کافی نہ تھا کہ مجلس مشاورت منتخب ہو۔ اس کے نزدیک دستور سازی کی مجاز صرف مجلس مشاورت تھی اور یہ ضروری تھا کہ حکومت کو اس اختیار سے محروم کر دیا جائے۔ تقسیم اختیارات کے اس اصول کو، جسے دستور میں تحریری طور پر منضبط کرنا اور برقرار رکھنا ضروری ہے، عوام کی حاکمیت کے انقلابی تصور سے سہارا ملا، جسے نامق کمال نے ”بیعة“ کی قدیم اصطلاح کا مترادف قرار دیا: ”عوام کی حاکمیت (حاکمیت اہالی) کے یہ معنی ہیں کہ عوام ہی حکومت کے اقتدار کا سرچشمہ ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں اسی کو بیعة [رک باں] کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسا حق ہے جو ذاتی خود مختاری (استقلال ذاتی) کے تصور کا مرہون منت ہے، جو ہر انسان میں فطری طور پر ودیعت ہوتا ہے“ (نامق کمال : حقوق عمومیہ، محل مذکور)۔ وہ تنظیمات [رک باں] کے بظاہر حریت پسندانہ اور دستوری پہلوؤں سے مسحور نہیں ہوا۔ ۱۸۳۹ء کا اصلاحی فرمان، بعض لوگوں کے دعوے کے باوجود کوئی بنیادی دستوری دستاویز (شرط نامہ اساسی) نہیں بلکہ انتظامیہ کو مغربی رنگ میں رنگنے کی ایک کوشش تھی: ”اگر اس شاہی فرمان کی تمہید میں قانون کے عمومی امور کو شخصی آزادی (حریت شخصیت) تک محدود نہ رکھا جاتا، جس کی تعبیر و تشریح جان و مال اور عزت و ناموس کے تحفظ سے کی جاتی ہے، بلکہ اس میں بنیادی اصولوں، مثلاً آزادی فکر (حریت افکار)، عوام کی حاکمیت اور شورائی حکومت (یعنی نمائندہ اور دستوری حکومت) کے

ہوئیں ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ آزادی کی تشریح و تعبیر عوام کی حاکمیت سے کرتے تھے، جس کے حصول کا ذریعہ دستوری اور نمائندہ حکومت ہے (مثال کے لیے دیکھیے مقالہ حریت کا فرانسیسی ترجمہ، از M. Colombe، در Orient، شماره ۱۳ (۱۹۶۰ء)، ص ۱۲۳ تا ۱۳۳)۔ نامق کمال اور دوسرے متقدم مسلم مصنفین کے خیال میں مملکت کا بنیادی فرض یہی تھا کہ حکومت عدل و انصاف کے ساتھ ہو، لیکن انصاف کی صرف یہی غرض و غایت نہیں کہ رعایا کی فلاح و بہبود کا خیال رکھا جائے بلکہ ان کے سیاسی حقوق کا بھی تحفظ کیا جائے۔ جو مناسب ادارے ہی کر سکتے ہیں: ”حکومت کو عدل و انصاف کی حدود میں رکھنے کے دو بنیادی طریقے ہیں: پہلا طریقہ یہ ہے کہ ان بنیادی قوانین کو جن کے تحت حکومت کا کاروبار چلتا ہے، خفیہ نہ رکھا جائے بلکہ سارے جہان کی آگاہی کے لیے، چھاپ کر شائع کیا جائے؛ دوسرا قانون مشاورت ہے، جس کے تحت حکومت سے دستور سازی کا اختیار لے لیا جاتا ہے“ (نامق کمال : حقوق عمومیہ، در عبرت، شماره ۱۸، ۱۸۷۲ء؛ منقولہ در ابوالضیاء توفیق : نمونہ ادبیات عثمانیہ، بار سوم استانبول ۱۳۰۶ھ، ص ۳۵۷ تا ۳۵۸؛ جدید ترکی رسم الخط میں دیکھیے مصطفیٰ اوزون : نامق کمال و عبرت گزشتی، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۹۶ تا ۹۷ و انگریزی ترجمہ، در Lewis: Emergence، ۱۹۴۰ء)۔ نامق کمال نے بھی اپنے پیشرووں کی طرح ان غیر ملکی تصورات کو اسلامی افکار کی طبعی ترقی یافتہ صورت کہہ کر پیش کیا ہے۔ اس طرح انصاف، آزادی کا اور مشاورت، نمائندگی کا متبادل ٹھہرتا ہے۔ نامق کمال اور ان کے رفقا کے افکار کی جھلک انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے مصنفین کے ہاں بس یہی تک ملتی تھی اور سلاطین

قیام کا اعلان بھی ہوتا تو اسے بنیادی حقوق کی دستاویز کے نام سے موسوم کیا جا سکتا تھا“ (عبرت، شماره ۴۶، ۱۸۷۲ء، بحوالہ احسان سونگو : تنظیمات و پنی عثمانی لر، در تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء : ۸۴۵ و انگریزی ترجمہ، در Lewis : Emergence، ص ۱۶۷)۔

۱۸۷۶ء میں پہلا عثمانی دستور نافذ ہوا تو پنی عثمانی لر کا حریت پسندانہ اور پارلیمانی لائحہ عمل پورا ہوتا نظر آیا۔ دستور کی دفعہ ۱۰ کے تحت مذکور ہے کہ شخصی آزادی ناقابل انفساخ ہے۔ متاخر دفعات میں مذہب، صحافت، اجتماعات اور تعلیم وغیرہ کی آزادی کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ کوئی شخص کسی کی ذات، مکان اور مال پر دست تعدی دراز نہیں کر سکے گا۔ جہاں تک سیاسی شرائط کا تعلق ہے یہ دستور کچھ زیادہ حریت پرور نہیں۔ اس کی رو سے اقتدار کا سرچشمہ عوام کی حاکمیت نہیں بلکہ ذات سلطانی ہے، جس میں تمام اہم اساسی اور مابقی اختیارات مرتکز ہیں؛ چنانچہ اس میں تقسیم اختیارات کے اصول کی تصدیق یونہی سرسری طور پر کی گئی ہے؛ عملی طور پر اس کا نفاذ بہت قلیل مدت تک رہا۔ فروری ۱۸۷۸ء میں پارلیمان توڑ دی گئی اور آئندہ تیس سال تک اس کا اجلاس طلب نہ کیا جا سکا۔

سلطان عبدالحمید کے عہد میں لفظ حریت کے استعمال پر قانوناً پابندی عائد تھی، چنانچہ اس سے متعلق تصورات لوگوں کو اور بھی عزیز ہو گئے۔ اس زمانے کے جدت پسند ترکوں کے فکر و نظر کا سرچشمہ یورپ تھا، جہاں انہیں آزادی کے ثمرات کی جیتی جاگتی مثالیں نظر آتی تھیں اور اس طرح یورپ حصول آزادی کے لیے فکری رہنمائی کا فریضہ بھی انجام دے رہا تھا۔ سعد اللہ نے ۱۸۷۸ء میں پیرس

کی نمائش دیکھ کر لکھا تھا: ”جب تم انسانی ترقی کے دلکش کارناموں کو دیکھو تو خیال رہے کہ یہ سب آزادی کی بدولت ظہور میں آئے ہیں۔ آزادی کے سایہ عاطفت میں عوام اور اقوام مسرت سے ہمکنار ہوتے ہیں۔ اگر آزادی نہ ہوتی تو امن و امان نہ ہوتا، امن و امان نہ ہوتا تو سعی اور جد و جہد نہ ہوتی، جد و جہد نہ ہوتی تو خوشحالی نہ ہوتی، خوشحالی نہ ہوتی تو مسرت کا وجود نہ ہوتا“ (سعد اللہ پاشا : 1878 Paris Ekspozis-yonu، در ابوالضیاء توفیق : نمونہ . . .، ص ۲۸۸ و انگریزی ترجمہ، در B. Lewis : Middle East....، ص ۴۷)۔ اگر سابقہ نسل والٹیر Voltaire، روسو Rousseau اور مونتسکو Montequieu کی دلدادہ تھی تو نئی نسل ہیکل Haeckel، بیوشنر Büchner، لی بان Le Bon (جو اسلام سے ہمدردی رکھنے کے باعث خاص طور پر پسند کیا جاتا تھا)، سپنسر Spencer، مل Mill اور متعدد دوسرے مصنفین کی نگارشات پر فریفتہ تھی۔ حسین رحمی نے ۱۹۰۸ء میں لکھا تھا: ”جو لوگ سوچ بچار کر سکتے ہیں، لکھ سکتے ہیں، آزادی کا دفاع کر سکتے ہیں، یہ وہی صاحب دماغ ہیں جنہوں نے یورپی ثقافت سے روشن خیالی کا فیضان پایا ہے۔ اس تیرہ و تار اور یاس انگیز زمانے میں مغرب کا علمی و فکری خزینہ ہمارا رفیق اور ہادی و رہنما ثابت ہوا۔ ہمارے اندر فکر و تدبیر کے لیے رغبت اور حریت کے لیے محبت اسی کی بدولت پیدا ہوئی ہے (Shipscredi، استانبول ۱۹۱۲ء، دیباچہ؛ انگریزی ترجمہ در Niazi Berkes : Secularism، ص ۲۹۲)۔ سیاسی اصطلاحات کی رو سے حریت عملاً دستوری اور نمائندہ حکومت سے عبارت تھی، یعنی شخصی حکومت کا خاتمہ، دستور کی بحالی، آزاد انتخابات اور پارلیمان کے قیام

آزادی کی بحث یورپ سے مختلف نظر نہیں آتی، لہذا اس پر غور و فکر کی ضرورت نہیں۔

عرب ممالک کی عثمانی رعایا نے آغاز ہی سے آزادی کی تحریکوں میں مؤثر حصہ لیا تھا۔ ۲۴ مارچ ۱۸۶۷ء کو مصری شہزادے مصطفیٰ فاضل پاشا نے فرانسیسی اخبار *Liberte* (= حریت) میں سلطان کے نام ایک مکتوب مفتوح شائع کرایا، جس میں سلطان کو یہ مشورہ دیا گیا تھا کہ وہ مملکت کو دستور عطا کر دیں (منقولہ در *Orient*، شماره ۵ (۱۹۵۸ء)، ص ۲۹ تا ۳۸)۔ مصطفیٰ فاضل پاشا نے نہ صرف جلا وطن شبان عثمانی کو ان کا پہلا منشور دیا بلکہ وہ ان کی مالی امداد بھی کیا کرتا تھا۔ اس مالی اعانت کو اس کے بھائی خدیو اسمعیل نے جاری رکھا، جو اپنے سیاسی عزائم کی تکمیل کے لیے انہیں ایک مفید آلہ کار سمجھتا تھا۔ سلطان عبدالحمید کے زمانے میں فارس الشدایق [رک باں] کے ایک بیٹے سلیم فارس نے جلا وطنی کی حالت میں لنڈن سے ایک اخبار حریت جنوری ۱۸۹۴ء میں جاری کیا، جس کا شمار اولیں آزاد جرائد میں ہونا ہے۔ اس سے اس ہفت روزہ کی یاد تازہ ہو گئی جو قبل ازیں پنی عثمانی لر شائع کیا کرتے تھے۔ بعد میں سلطان کے کارندوں کی ترغیب سے سلیم فارس نے اسے بند کرا دیا۔ ان جلاوطنوں میں کچھ اور لوگ بھی شامل تھے، جن میں سے لبنانی امیر امین ارسلان اور خلیل غانم قابل ذکر ہیں۔ امین ارسلان نے ۱۸۹۵ء میں پیرس سے ایک اخبار کشف النقاب کے نام سے جاری کیا۔ خلیل غانم ۱۸۷۶ء کی عثمانی پارلیمان میں شام کا نمائندہ تھا اور نوجوان ترقیوں کے حلقوں میں بڑا سرگرم کارکن تصور کیا جاتا تھا۔ نوجوان ترکوں اور شبان عثمانی کے دلائل اور خیالات کی بازگشت ان عربی مطبوعات میں بھی سنائی دیتی ہے جو صوبوں میں ترکیہ کے

سے شہریوں کے حقوق کا تحفظ۔ اب حریت محض ایک سیاسی مسئلہ نہ رہا تھا کیونکہ غیر مذہبی اور مادی افکار کے حامل افراد کے نزدیک مذہبی قیود سے ذہنی چھٹکارا پانا بھی آزادی میں شامل تھا۔ غالباً شہزادہ صباح الدین پہلا شخص تھا جس نے معاشرتی اور اقتصادی معنوں میں آزادی کا تصور قائم کیا۔ اس نے وفاقیت، لامرکزیت اور نجی مساعی کی ہمت افزائی سے ترکیہ کو انفرادی معاشرے سے اجتماعی معاشرے تک لے جانے کی کوشش کی۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اس نے ۱۹۰۲ء میں ایک انجمن بھی قائم کی۔ اسی قسم کے افکار کے زیر اثر ۱۹۱۱ء میں انجمن اتحاد و ترقی [رک باں] کے مقابلے میں انجمن حریت و الائتلاف [رک باں] وجود میں آئی۔ معاشرتی اور انفرادیت پسندی کے معنوں میں اس لفظ کے استعمال کی ایک دلچسپ مثال ”حریت نسوان“۔ قاسم امین [رک باں] کی مشہور کتاب تحریر المرأة (قاہرہ ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۸ء و ۱۹۰۵ء؛ ترکی ترجمہ: قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء و استانبول ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء؛ شمالی ترکی ترجمہ: قازان ۱۹۰۹ء) میں ملتی ہے۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد کچھ عرصے کے لیے افکار و اظہار کی کامل آزادی ہو گئی تھی۔ اس سے سرگرم بحث و مباحثہ کے اس دور کا آغاز ہوا، جس میں علاوہ دیگر مسائل کے حریت کے مسئلے کو جانچا اور پر لھا جاتا تھا اور مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس پر بحث و تمحیص کی جاتی تھی۔ سیاسی آزادی، معاشرتی آزادی اور اقتصادی آزادی کے جدا جدا مبلغ اور محافظ تھے۔ چونکہ شخصی آزادی اور احتساب کے قیود کو پنی عثمانی لر نے سختی سے جکڑ رکھا تھا اس لیے ان مباحث کی کچھ قدر و قیمت نہ رہی۔ جدید ترکیہ میں، جو پہلی اور دوسری جمہوریتوں کے بعد ظہور میں آئی تھی،

"Della Tirannide" di V. Alfieri، در مجلہ مذکور، ص ۳۳۵ تا ۳۳۷)۔

مصر میں شیخ رفاعہ کے بعد حریت کے موضوع پر ہونے والے ابتدائی مباحث پر بہت توجہ دی گئی ہے۔ ان میں ازہری شیخ حسین المرصفی : رسالہ الکلم الثمان پر (قاہرہ ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء) قابل ذکر ہے، جس میں مصنف نے اس زمانے کے "تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیے" (ص ۲۰) آٹھ زبان زد عوام سیاسی اصطلاحوں کا جائزہ لے کر ان کی تشریح کی ہے۔ ان میں ایک اصطلاح حریت (ص ۳۶ تا ۳۷) ہے، جس کی تشریح شیخ مذکور نے اس کے طبعی اور عمرانی مفہوم کے اعتبار سے کی ہے، یعنی انسانوں اور حیوانوں کا فرق، ملنے جلنے اور مل بیٹھنے کی انسانی عادت، جس سے معاشرتی تعاون اور حقوق کے باہمی احترام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ شیخ نے آزادی کی ضرورت کو اس کے طبعی اور معاشرتی مفہوم میں تو تسلیم کیا ہے، لیکن ڈھکے چھپے الفاظ میں اپنے نوجوان قارئین کو تنبیہ کی ہے کہ وہ اس تصور کو سیاسیات میں داخل کرنے سے محترز رہیں۔

اس تنبیہ کے باوجود یورپ کے حریت پسندانہ انکار کا اظہار عربی اور ترکی تحریروں میں ہوتا رہا۔ آزادی کی خوبیوں کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا جاتا تھا اور اس کی حمایت کی جاتی تھی۔ بعض لوگوں کے ذہن میں آزادی کا تصور بہت مبہم سا تھا اور وہ اسے ایک ایسا خفیہ طلسم سمجھتے تھے جس کی بدولت یورپ نے طاقت اور دولت حاصل کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے ہاں اسی قسم کے نتائج برآمد کرنے کے لیے اسے اپنانا ضروری خیال کرتے تھے۔ بعض کے نزدیک آزادی کا مفہوم یہ تھا کہ استبداد کو (جس کی مجسم تصویر ان کے خیال میں سلطان عبدالحمید تھا) ختم کر کے دستوری حکومت

حکمران حلقوں کے افکار کی ترجمانی کا فرض ادا کرتے تھے۔ ۱۸۷۰ء میں ایک پندرہ روزہ اخبار الجنان شام سے نکلا، جس کی پیشانی پر مشہور مقولہ "حب الوطن من الایمان" (= مادر وطن سے محبت ایمان کا جز ہے) درج ہوتا تھا۔ یہ مقولہ، جو خاصا زیر بحث رہا ہے، ترکی ہفت روزہ حمایت میں بھی ۱۸۶۸ء سے ۱۸۷۰ء تک چھپتا رہا۔ عثمانی عربوں میں وفاقی جماعتوں کی نشو و نما ترکوں کی وفاقی تحریک سے علحدہ نہیں ہے۔

مصر میں خدیو اور انگریزوں کی عملداری کے دوران میں سیاسی خیالات کا ارتقا مختلف خطوط پر ہوا تھا، جن میں مملکت عثمانیہ میں ظہور پذیر ہونے والے واقعات و تحریکات سے کہیں زیادہ یورپی اثرات کارفرما تھے؛ تاہم عثمانی اثر سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مصر میں بہت سے سربرآوردہ عرب مفکرین مملکت عثمانیہ کے دوسرے حصوں سے آ کر بس گئے تھے۔ مصر میں ترک اکابرین، مثلاً شہزادہ صباح الدین اور عبداللہ جودت [رک باں] کی موجودگی اور سرگرمیوں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ولی الدین یکن ترکی النسل تھا اور اس نے نوجوان ترکوں کے ساتھ سیاست میں بھی حصہ لیا تھا۔ وہ عربی میں سیاسی اور معاشرتی مسائل پر کثرت سے لکھا کرتا تھا۔ جودت نے Vittorio Alfieri کی کتاب *Della tirannide* کا ترکی میں استبداد کے نام سے ترجمہ کیا، جو ۱۸۹۸ء میں جنیوا میں اور دوبارہ قاہرہ میں ۱۹۰۹ء میں چھپا تھا۔ اس کتاب نے لوگوں کو خاصا متاثر کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں حلب کے جلاوطن عبدالرحمن الکواکبی [رک باں] کی طبائع الاستبداد (مطبوعہ قاہرہ، بدون تاریخ) اسی ترکی ترجمے کا چربہ ہے (Alfieri : Sylvia G. Haim and Al-Kawakibi، در OM، ۳۴ (۱۹۵۴ء) : ۳۲۱ تا ۳۳۴ : Una traduzione turca dell'opera : E. Rossi)

قائم کی جائے۔ عربی زبان میں روایتی اعتبار سے حریت کی آخری اور مؤثر تعبیر مصری مصنف احمد لطفی السید (۱۸۷۲ تا ۱۹۶۳ء) کے ہاں نظر آتی ہے۔ وہ مسئلہ طور پر مل J. S. Mill اور انیسویں صدی کے دوسرے حریت پسند مفکرین کا مقلد تھا، چنانچہ اس نے اپنے سیاسی افکار میں مسئلہ حریت کو مرکزی جگہ دی ہے۔ اس کے نزدیک آزادی فرد کے حقوق کا نام ہے۔ ان حقوق میں اس کی ناقابل انتقال طبعی آزادی شامل ہے، جس کی تعریف اور حفاظت شہری حقوق سے ہوتی ہے اور ان حقوق کا حصول سیاسی اور قانونی انتظامات اور اداروں سے ہوتا ہے۔ ان میں حکومت کا عمل دخل کم سے کم ہونا چاہیے۔ فرد اور قوم کی آزادی کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول آزاد اخبارات، خود مختار عدلیہ اور ایسی دستوری حکومت کے ذریعے ہو جو تقسیم اقتدار کی ضامن ہو۔

لطفی السید انفرادی آزادی کے علاوہ قومی آزادی کا بھی قائل تھا، جس کے طبعی حقوق افراد کے حقوق سے مختلف ہوتے ہیں۔ اتحاد اسلامی اور عرب قومیت اس کے پیش نظر نہ تھے۔ اس کے نزدیک مصری قوم مصر سے عبارت تھی اور وہ اسے بیرونی اقتدار اور ملکی استبداد دونوں سے نجات دلانے کا خواہاں تھا۔ ۱۹۰۸ء میں نوجوان ترکوں کے انقلاب اور دس سال بعد جمہوریت پسندوں کی فوجی فتح کے بعد بھی آزادی کی حریت پسندانہ تشریح و تعبیر پیش ہوتی رہی، لیکن اسی اثنا میں استعمار کی توسیع اور نظریہ قومیت کے فروغ کے باعث حریت کی ایک نئی تشریح مقبول ہونے لگی۔ قوم پرست آزادی کو خود مختاری کا مترادف سمجھتے تھے، یعنی اپنے ملک کی کامل حاکمیت، جس میں کسی غیر ملکی سیادت اعلیٰ کے عمل دخل کا اندیشہ نہ ہو۔ قوم کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی

حالات خواہ کیسے ہی ہوں، وہ آزاد اسی صورت میں کہلا سکتی ہے جب وہ اجنبیوں کے تابع فرمان نہ ہو۔ آزادی کی اس نئی تشریح سے ترک زیادہ متاثر نہ ہو سکے، کیونکہ وہ پیش آنے والے تمام خطرات کے باوجود آزادی سے لہنی محروم نہیں ہوئے تھے۔ ان کے برعکس عربوں کا مقصد حیات ہی اجنبی اقتدار کا خاتمہ تھا۔ انگریزی اور فرانسیسی اقتدار کے زمانے میں بعض اوقات شخصی آزادی کو محدود یا معطل کرنے کے باوجود انفرادی آزادی کا مسئلہ کبھی نہیں ابھرا کیونکہ دوسرے زمانوں کے مقابلے میں یہ پھر بھی غنیمت تھی۔ استعماری حکومتیں شخصی آزادی تو عطا کر دیتی تھیں، لیکن کامل سیاسی خود مختاری دینے پر آمادہ نہیں ہوتی تھیں؛ لہذا یہ امر فطری تھا کہ شخصی آزادی کو نظر انداز کر کے سیاسی خود مختاری کے حصول کے لیے استعماری طاقتوں سے نبرد آزمائی ہوتی رہے۔ جب مغرب کے خلاف نفرت کا آخری طوفان اٹھا تو مغربی جمہوریت کو بھی سراب اور فریب کہہ کر رد کر دیا گیا، کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے مفید مطلب نہ تھی۔ ”حریت“ اور ”تحریر“ کے الفاظ کا سحر اگرچہ قائم رہا، تاہم یہ الفاظ اپنے ان مضمرات سے محروم ہو گئے جن کی بدولت یہ انیسویں صدی عیسوی کے مسلمانوں کے لیے بے حد جاذب نظر رہے تھے۔ ابھی تک بعض افراد شخصی اور انفرادی حقوق کا تذکرہ کر رہے تھے اور بعض مصنفین (روایاتی بندھنوں سے) نفسیاتی طور پر آزادی کے حصول کے لیے ”تحریر“ کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ اس لفظ کو استعمال کرنے والوں میں سے بیشتر کے نزدیک آزادی انفرادیت کے بجائے اجتماعی صفت کی حامل تھی۔ شروع شروع میں سیاسی طور پر اسے خود مختاری کا مترادف قرار دیا گیا، لیکن آگے چل کر جب یہ تعریف جامع نظر نہ آئی تو نیم معاشی

العربی الحديث، بیروت ۱۹۴۳ء، عربوں کے جدید سیاسی افکار پر سب سے پہلی کتاب ہے، جس کا استعمال عام ہے، لیکن اسے زیادہ قابل استناد نہیں سمجھا جاتا۔ یہ مختلف اقتباسات کا مجموعہ ہے۔ اس پر ایک مقدمہ بھی ہے، جس میں انقلاب فرانس کا عرب فکر و نظر پر اثر دکھایا گیا ہے؛ عرب قومیت اور اس کے متعلقہ مباحث پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں آزادی کے موضوع پر بھی بحث ملتی ہے، مثلاً (۱۲) H. Z. Nuseibeh : *The ideas of Arab nationalism* (۱۳) J. M. Ahmed : *The intellectual origins of Egyptian nationalism*، لندن ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) *Egypt in search of political community* : N. Safran کیمرج ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) *Arab nationalism* : Sylvia G. Haim برکلی و لاس اینجلس ۱۹۶۲ء، (۱۶) *The Arab rediscovery of Europe* : Ibrahim Abu-Lughod پرنسٹن ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) *Arabic Thought in the liberal age 1798-1939* : Albert Hourani لندن ۱۹۶۲ء، جس میں عربوں کی حریت پسندی کی طرف بالخصوص توجہ مبذول کی گئی ہے۔

(ج) عام مآخذ : (۱۸) *La cité* : L. Gardet *musulmane : vie sociale et politique* پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) *Islam in modern history* : W. Cantwell Smith پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* : W. Braune میونخ ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) *Modern Islam : the search for cultural identity* : G. E. von Grunebaum برکلی و لاس اینجلس ۱۹۶۲ء؛ (۲۲) *The Middle East and the West* : B. Lewis لندن و بلومنگٹن ۱۹۶۳ء۔

[مصر، ترکی اور دیگر عرب ممالک کی طرح ہندوستان، ایران، افغانستان اور اندونیشیا [رک بانہا] اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی حریت کی تحریکیں اٹھیں۔ ہر جگہ ان کی نوعیت جدا رہی اور اب تک ان ممالک میں

اصطلاحات کی رو سے حریت سے مراد شخصی یا غیر ملکی استحصال کی عدم موجودگی لی جانے لگی۔ قومیت کے لیے رک بہ قومیت؛ آزادی کے لیے رک بہ استقلال؛ اشتراکیت کے لیے رک بہ شیوعیت؛ شخصی حکومت کے لیے رک بہ استبداد اور ظلم و ستم کے لیے رک بہ ظلم۔

مآخذ : (الف) ترکی : (۱) *The Niyazi Berkes*

Development of Secularism in Turkey، مانٹریال ۱۹۶۴ء، ترکیہ کے سیاسی افکار کی تاریخ پر مغربی زبانوں میں مفصل ترین تذکرہ ہے؛ ترکیہ میں افکار جدید کی عام تاریخ کے لیے دیکھیے (۲) Hilmi Ziya *Türki-yede çağdaş düşünce tarihi* : Ülken ۱۹۶۶ء؛ مخصوص مباحث اور ادوار کے لیے دیکھیے (۳)

The genesis of young Ottoman thought : Şerif Mardin پرنسٹن ۱۹۶۲ء؛ (۴) *The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900* : Hilmi Ziya *Western Humanities Review* ۱۴ (۱۹۶۰ء) : ۴۱۳ تا

۴۱۶ (۵) *Libertarian Movements in the Ottoman Empire 1878-1895* : MEJ، ۱۶ (۱۹۶۲ء) : ۱۶۹ تا ۱۸۲؛ (۶) *Jön Türklerin siyasi fikileri 1895-1908* : انقرہ ۱۹۶۴ء

(جس میں مقدم الذکر مقالے کا آزاد ترکی ترجمہ بھی شامل ہے)؛ (۷) *The Young Turks; perlude to the revolution of 1908* : E.E. Ramsaur پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۸) *Hürriyetin ilâm : ikinci Meşru- : T.Z. Tunaya*

استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۹) *Türkiyenin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri* : استانبول ۱۹۶۰ء؛ واقعات کے پس منظر میں سیاسی فکر پر مختصر مباحث کے لیے دیکھیے (۱۰) *The emergence of modern Turkey* : B. Lewis

ترمیم شدہ ایڈیشن، لندن ۱۹۶۸ء۔

(ب) عرب ممالک : (۱) رائف الخوری : *التحرک*

پہلے ہوئے مقبول تصورات۔ اپنی اپنی مخصوص نہج پر ہیں۔ ہندوستان میں حریت کا خاص تصور تحریک خلافت کے ساتھ متشکل ہوا اور اس کے بڑے بڑے مفکر اقبال، شبلی، محمد علی، ظفر علی خاں، ابوالکلام آزاد، سید سلیمان ندوی، وغیرہ تھے (دیکھیے ابوالکلام آزاد: الہلال؛ وہی مصنف: مقالات آزاد؛ طفیل احمد منگلوری: نسلمانان ہند کا روشن مستقبل۔ پاکستان میں ان افکار کے سلسلے میں ابوالاعلیٰ مودودی: سیاسی کش مکش اور دوسری کتابیں اہمیت رکھتی ہیں)۔

(B. LEWIS [و ادارہ])

حریت و ائتلاف فرقی: انجمن آزادی و

اتحاد، جو Entente Libérale (حریت پسند جماعت) کے نام سے بھی معروف ہے، ایک عثمانی سیاسی جماعت تھی، جس کی تشکیل ۲۱ نومبر ۱۹۰۰ء کو ہوئی تھی۔ یہ متعدد آزاد خیال، قدامت پسند جماعتوں کی جانشین تھی، جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد انجمن اتحاد و ترقی (CUP) کی مخالفت کے لیے قائم ہوئی تھیں۔ ان جماعتوں میں عثمانی احرار فرقی (۱۹۰۸ء)، معتدل حریت پروان فرقی (۱۹۰۹ء)، اہالی فرقی (۱۹۱۰ء) اور حزب جدید (۱۹۱۱ء) شامل تھیں۔ انجمن حریت و ائتلاف انتظامیہ کی لامرکزیت کی حکمت عملی کی علمبردار، اساسی معاشرتی اصلاح کی مخالف اور حکومت کے تصرف سے آزاد معیشت کی حامی تھی۔ ایوان نمائندگان میں اہالی فرقی کے ارکان اور انجمن اتحاد و ترقی سے علیحدہ ہونے والے ارکان حریت پسند جماعت (= لبرل یونین) کے گرد جمع ہو گئے تھے۔

اس جماعت کی بنیاد ترکی۔ اطالوی جنگ (جنگ طرابلس) میں پڑی تھی، جبکہ انجمن اتحاد و ترقی کا وقار بہت کم ہو چکا تھا۔ ماضی کی طرح قیادت داماد فرید، کامل پاشا اور شہزادہ صباح الدین جیسی شخصیتوں کے ہاتھ میں تھی۔ ۱۱ دسمبر

۱۹۱۱ء کو استانبول میں ضمنی انتخاب ہوا، جس میں ایک حریت پسند امیدوار طاہر خیرالدین کامیاب ہوا تھا، جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ حالات کا رخ حریت پسندوں کی طرف ہو گیا ہے (ینی اقدام، ۱۲ دسمبر ۱۹۱۱ء، مذاکرات جودت [رک باں]، در تنین Tanin، ۳ اکتوبر ۱۹۱۳ء)۔ ۱۹۱۲ء کے انتخابات میں اتحاد و ترقی والوں نے بھاری اکثریت سے کامیابی حاصل کر کے حریت پسندوں کی امیدوں پر پانی پھیر دیا، جس کے بعد وہ اقتدار حاصل کرنے کے لیے غیر قانونی ذرائع اختیار کرنے لگے۔ جولائی ۱۹۱۲ء میں حریت پسندوں کی فوجی تنظیم کے افسروں (خلاص کار ضابطان گروہ) نے مداخلت کر کے سعید پاشا کی وزارت کو برطرف کر دیا (۱۷ جولائی)، انجمن اتحاد و ترقی کی مخالف جماعت کو اقتدار سونپ دیا (۲۱ جولائی) اور ایوان نمائندگان کو برخاست کروا دیا (۵ اگست)۔

حریت پسند بر سر اقتدار آئے تو ملک نازک دور سے گزر رہا تھا۔ ترکیہ اٹلی سے برسرِ پیکار تھا اور ۱۶ دسمبر کو جنگ بلقان بھی شروع ہو گئی۔ یہ جنگ ترک افواج کے لیے مہلک ثابت ہوئی، جس کی وجہ سے حکومت کی رسوائی ہوئی۔ ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو جب کامل پاشا کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ ادرنہ کو بلغاریوں کے حوالے کر دے گا، اتحاد و ترقی والوں نے نام نہاد باب عالی وقائسی میں کابینہ کا تختہ الٹ دیا اور اپنی حکومت قائم کر لی۔

اس طرح لبرل یونین کا فی الواقع خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ اس کو کبھی سرکاری طور پر خلاف قانون نہیں قرار دیا گیا تاہم اس کے بعض ارکان کو ترغیب و ترہیب کے ذریعے وطن سے باہر بھیج دیا گیا۔ علی کمال وی انا، رضانور پیرس اور کامل قاہرہ جلیے گئے۔ مئی۔ جون ۱۹۱۳ء میں حریت

طرح وابستہ ہو چکے تھے۔ مئی ۱۹۱۹ء میں جب یونانیوں نے ازمیر پر قبضہ کر لیا تو رضا توفیق اور محمد علی نے جماعت اور کابینہ سے عاجزگی اختیار کر کے ایک مخالف جماعت ”معتدل حریت و ایتلاف فرقی“ کے نام سے قائم کر لی۔ بعد ازاں کرنل صادق کی صدارت میں دونوں جماعتیں پھر متحد ہو گئیں۔ جماعت کا اثر و رسوخ استانبول تک محدود رہا اور ۱۹۱۹ء کے اواخر کے انتخابات نے ثابت کر دیا کہ جماعت کی حکمت عملی نہ صرف آناتولی بلکہ دارالخلافہ میں بھی نامقبول ہے۔ اس جماعت کا آخری جلسہ مئی ۱۹۲۰ء میں ہوا تھا۔

مآخذ: T. Z. Tunaya : 'Tukiye'de siyasi

Partiler, 1859-1952، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۳۱۵ تا ۳۵۸،

۳۴۷ تا ۳۵۷؛ (۲) رضا نور : حریت و ائتلاف نسل دو

غدو، نسل اولدو، استانبول ۱۹۱۸ء؛ (۳) اسمعیل کمال :

The memoirs of Ismail Kemal Bey، طبع Somerville

Story، لندن ۱۹۲۰ء؛ (۴) حسن امکا : دوغمایاں حریت،

استانبول ۱۹۵۸ء؛ (۵) Y. H. Bayur : ترک انقلاب

تاریخی، ۱/۲، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۳ بعد؛ (۶)

Osmanlı imparatorluğunda inkılâp : A. B. Kuran

hareketleri ve millî mücadele، استانبول ۱۹۵۹ء،

ص ۵۲۲ بعد۔ اس کے علاوہ انجمن اتحاد و ترقی کی

یادداشتیں محمد جاوید نے بھی لکھی ہیں (دیکھیے متن)؛

(۷) خلیل منتیسی : جمہوریت، ۱۳۔ اکتوبر ۱۹۴۶ء،

بعد؛ (۸) جمال پاشا : ہتی رلار، طبع بھجت جمال، استانبول

۱۹۵۹ء، ص ۲۰ بعد، و انگریزی ترجمہ از جمال پاشا :

Memories of a Turkish statesman, 1913-1919، لندن

۱۹۲۲ء، ص ۱۳ بعد۔ اس دور کے : اخبارات اقدام

(حریت پسند)، طنین (اتحادی) خاص طور پر قابل ذکر

ہیں۔ نیز دیکھیے نامعلوم مصنف کی *Les courants*

politiques de la Turquie، در RMM (۱۹۱۲ء)،

The emergence : B. Lewis (۱) : ۲۰۸ تا ۲۲۱

پسندوں نے کامل کو مسند اقتدار پر بٹھانے کی کوشش کی۔ یہ سازش ناکام رہی، جس کے نتیجے میں محمود شوکت پاشا [رک باں] ۱۱ جون کو قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد حزب مخالف کو بے رحمی سے کچلا گیا؛ بعضوں کو پھانسی دے دی گئی، بعض سیناب (Sinab) جلاوطن کر دیے گئے اور بعض دوسرے ملکوں کو بھاگ گئے۔ کرنل صادق پہلے قاہرہ اور بعد ازاں پیرس چلا گیا، جہاں شریف پاشا کی سرکردگی میں لبرل پارٹی انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف سازشیں کرتی رہی (دیکھیے Tunaya، ص ۲۵۸ تا ۲۹۴؛ اور Albert Fua و *la trahison du gouvernement Turc* : Refik-Nevzad پیرس ۱۹۱۳ء)۔

دوسری حریت و ایتلاف کی تشکیل ۱۲ جنوری ۱۹۱۹ء کو ہوئی تھی۔ اس دفعہ پھر اس جماعت نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف مہم چلانے کی آخری اور بھرپور کوشش کی۔ اتحادیوں سے عارضی صلح کے بعد کے حالات میں، اس جماعت نے انگریزوں اور دوسری قابض طاقتوں سے تعاون و اشتراک کی حمایت و وکالت کی اور آناتولی میں مصطفیٰ کمال کے زیر قیادت قوم پرستی nationalism کی بڑے شد و مد سے مخالفت کی۔ مؤسین میں علی کمال، پارلیمنٹ کا گورد رکن عبدالقادر، مصطفیٰ صبری، رضا توفیق (بولوک باشی) اور محمد علی تھے۔ یہ پانچوں حضرات داماد فرید کی کابینہ میں مارچ ۱۹۱۹ء میں شامل ہو گئے، جس کو موزوں طور پر، ”حریت و ایتلاف کی کابینہ“ کہا گیا ہے (Son sadriazamlar : I.M.K. Inal، ۱۹۴۰ء۔ ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۳۹)، اگرچہ خود داماد فرید نے دوبارہ تشکیل شدہ جماعت میں کوئی عہدہ نہیں لیا تھا۔ ۱۹۲۰ء کے آخر تک بعض حریت پسند مثلاً رضا نور وغیرہ آناتولی کے قوم پرستوں سے اچھی

اسمعیل بن شریف] نے جزوی طور پر حرطین ہی سے، جو مورتیانیا سے لائے گئے تھے، اپنی ”سیاہ محافظ فوج“، جیش عبید البخاری، (عامی زبان میں بواخر) بھرتی کی (قَب النَّاصِرِ : الاستقصاء [۷ : ۵۶ تا ۵۸]، مترجمہ Fumey، در AM، ج ۹ (۱۹۰۶ء)، ص ۷۸ تا ۷۹)۔

حرطانی کا صحیح اشتقاق معلوم نہیں، جیسا کہ اس کے مطابق برابر اصطلاح آحرطان (جمع : احرطان) کا صحیح اشتقاق معلوم نہیں؛ طوارق Twāreg کی بربری بولی میں یوریشی کے معنی میں اشرڈن کا لفظ ہے، لیکن ممکن ہے کہ یہ اصطلاح جلد کے رنگ کی طرف اشارہ نہ کرتی ہو۔ المغرب کی عربی بولیوں میں اسم صفت حرطانی صرف انسانوں کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ مختلف خطوں میں یہ مخلوط النسل گھوڑے (موریتانیا)، بغیر پیوند کے ایک درخت، ایک جنگلی (الجیریا) یا ایک ایسی اراضی کے قبضے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو آزاد نہ ہو (زعیر، مراکش میں)۔ اس کا تعلق اس لفظ سے جوڑا جا سکتا ہے جو اصل میں ایک گلی تھا، جس کا موازنہ چھپکلی کی ایک قسم کے لیے برابر ناموں کے ساتھ کرنا چاہیے؛ دیکھیے مادہ حرضن۔

الموحد حکمران سید ابو زید بن سلطان یوسف بن عبدالمؤمن کا لقب حرطانی تھا، لیکن بد قسمتی سے مؤرخین اس کی اہمیت واضح نہیں کرتے (ابن خلدون : العبر [بیروت ۱۹۵۹ء، ۶ : ۵۰۴]، مترجمہ دیسلان، ۲ : ۲۰۵، ۲۳۶)۔

اب تک جو عربی اشتقاق تجویز کیے گئے ہیں وہ بالکل بے بنیاد ہیں، وہ یہ ہیں : (۱) حرثان ”هل چلانے والے آدمی“ جب کہ وہ صرف کھریے سے کاشت کرتے؛ (۲) حرثانی ”دوسرے درجہ کا آزاد آدمی یا وہ آدمی جو آزاد ہو گیا ہو“۔

of Modern Turkey، طبع جدید، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۲۰۹ بعد؛ (۱۰) فیروز احمد : The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1913 (غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، لندن ۱۹۶۶ء)، ص ۱۹۳ بعد۔ (F. AHMAD و D. A. RUSTOW)

* حرز یا حرز : رَکْ بہ حمائل۔

* الخرسوسی : رَکْ بہ الحراسیس۔

* حرطانی : (جمع حرطین)، یہ نام شمال مغربی افریقہ میں صحرائی خطے کے نخلستان کی آبادی کے بعض عناصر کو دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاید کسی بہت قدیم زمانے میں، گورے حملہ آوروں اور دیسی سیاہ فام باشندوں سے مل کر ایک دوغلی نسل پیدا ہوئے ہیں (جو مورتیانیا کے عجیب و غریب بافور کی یاد دلاتے ہیں)؛ لیکن حرطین کی نسلی قسم حبشیوں کی نسلی قسم سے بہت مختلف ہے؛ جنوبی مراکش کے تو بعض اوقات مغول قسم کی نسل سے ہیں۔ دوسرے مقامی باشندوں کی نظر میں وہ ایک مستقل اور الگ نسل ہونے کے بجائے ایک علحدہ ذات ہیں، جو ایسے آدمیوں پر مشتمل ہے جو نظریاتی اعتبار سے آزاد تو ہیں لیکن ایک کمتر حیثیت کے آزاد ہیں، احرار ”آزاد آدمیوں“، اور عبید ”غلاموں“ کے درمیان دھقان۔

وہ سست اور کahl لوگ ہیں اور زمینداروں کی طرف سے، جن کے ساتھ وہ ”منسلک“ ہیں، کھجور کے درخت کاشت کرتے ہیں۔ تاہم مورتیانیا میں خانہ بدوش انہیں چرواہوں کے طور پر ملازم رکھ لیتے ہیں۔ موقع ملنے پر وہ فوراً شمال کی جانب قصبوں میں منتقل ہو جاتے ہیں، جہاں وہ زیادہ تر مالیوں، کھدائی کرنے والوں اور آب برداروں کا کام کرتے ہیں۔

مراکشی سلطان مولای اسمعیل [رَکْ بہ

یہ نہ تو لفظی اعتبار سے ممکن ہیں اور نہ معنوی اعتبار سے۔

مزید برآں المغرب کے بعض خطوں میں لفظ قبلی / گبلی (جمع قبالہ / گبالہ)، لفظی معنی ”جنوب (۔ مشرق) کا باشندہ، یا قبْلہ“، حرطانی کا تقریباً مترادف ہے۔

مآخذ: (۱) [محولہ مصادر کے علاوہ دیکھیے]

L' habitation chez les transhumants du : E. Laoust

Maroc central در *Hespéris* ۱۸ (۱۹۳۳ء) :

۱۵۴ : (۲) *Note sur le mot harṭāni* : Ph. Marçais

در *Bulletin de liaison saharienne* الجزائر، شمارہ ۴،

اپریل ۱۹۵۱ء : (۳) *Les Harāṭin* : A. Leriche

[Mauritanie]، مجلہ مذکور، شمارہ ۶، اکتوبر ۱۹۵۱ء :

(۴) ان دو مقالوں کا ملخص از Capot-Rey *Le Sahara* :

français، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ : (۵) Mme. D.

Hiérarchie sociale au Maroc : Jacques-Meunié

présaharien در *Hespéris* ۴۵ (۱۹۵۸ء) : ۲۵۲ :

(۶) *Tableau. géog. de l'Ouest africain* : R. Mauny

au meyen âge Dakar، ۱۹۶۱ء، بحد اشارہ : (۷)

M. Ould Daddah، در *GLECS*، (۱۹۶۵/۵/۲۶) :

(G. S. COLIN)

⊕ * **حرف ز** (ع)، اسم مذکر، لغوی معنی دھار،

طرف، کنارہ، قلہ، پہاڑ کی چوٹی؛ پھر بات، کلمہ اور

لفظ کو بھی کہنے لگے۔ اردو میں اس کے معنی نقص،

عیب اور طنز کے بھی ہیں؛ اسی کی جمع قلت احرف

ہے اور جمع کثرت [حروف]۔ حروف ہجا میں سے

ایک۔ ابن الجنی (سر الصناعة، ۱ : ۱۵ تا ۱۹)

نے اس لفظ کے اشتقاق کو مد نظر رلھتے ہوئے،

اس میں ایک اصلی مفہوم ”حد“ کا پتا چلایا ہے :

انما حرف الشی حدہ ونہایتہ [کسی چیز کا حرف

اس کی حد اور انتہا ہے]؛ اور حروف ہجا کا ذکر

کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ : حد منقطع الصوت

وغایتہ و طرفہ (منقطع صوت کی حد اور اس کی غایت اور سرا) (ص ۱۶، س ۶ - ۷)۔ یہ تشریح ایک ایسے عنصر کو پیش کرتی ہے جو اس نظام کا جزو ہے جس کا ارتقا بہت بعد کے زمانے میں ہوا : یعنی مقطع، لیکن لفظ حد کے استعمال کی بنا پر یہ تشریح خاصی اہم ہے۔ لسان العرب میں حرف پر ایک طویل مقالہ ہے (۱۰ : ۳۸۵ / ۹ : ۴۱ الف)۔ اس میں حرف کے ابتدائی مفہوم کی حیثیت سے الطرف و الجانب ”سرا، پہلو“ کو قائم رکھا گیا ہے، اور اسی سے حروف ہجا کے لیے حرف کا نام مشتق کیا گیا ہے۔ ابن ہشام الانصاری اپنی شذورالذہب کی شرح (قاہرہ ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۱ء) میں محض ”طرف الشی“ لکھتا ہے۔ جہاں تک قدیم سامی زبانوں کا تعلق ہے، عربی کا حرف (بمعنی ”سرا، پہلو“) سریانی لفظ حرپا اور حرپا سے مشابہ ہے، جس کا مفہوم ”کنارہ، نوک“ ہے (Payne Smith : *Thesaurus Syriacus*، بذیل مادہ)۔ عبرانی سے تعلق زیادہ دور کا ہے : حرپا (ه) دشنام، ”گالی گلوچ“ جس کی تشریح ”تیز ڈسنے والے الفاظ“ سے کی جا سکتی ہے (دیکھیے Kochler-Baumgartner : *Lexicon*، بذیل ح ر ف)۔

السیویہ کی الکتاب کا آغاز (عام سد گونه

تقسیم)، اسم، فعل، حرف، سے ہوتا ہے جس میں سے

آخر الذکر وہ ہے جو ”نہ تو اسم ہو اور نہ فعل“۔

[بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ] یہ تقسیم عربوں

کے ہاں ارسطو کی منطق سے آئی (دیکھیے مادہ فعل)۔

Fr. Prätorius (در *ZDMG*، ۵۳ (۱۹۰۹ء) : ۵۰۴،

۵۰۵) نے حرف کا تعلق *héros* سے بتایا ہے، جو

ارسطو کی منطق میں استعمال ہوتا ہے۔ M. Bravmann

(*Materialien*، ص ۸-۹) نے اسے قبول کر

لیا تھا اور J. Weiss (= *ZDMG*، ۴۴ (۱۹۱۰ء) :

۳۸۲ تا ۳۸۹) کی تنقید کو رد کر دیا تھا۔ *Héros*

کے معنی بھی ”حدّ“ کے ہوتے ہیں اور اس کے ثانوی معنوں میں ”کسی لفظ کے مفہوم کی تعیین“ بھی شامل ہے، جس سے ”تعریف“ کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ عربی میں بھی ”حدّ“ (انتہا، تعریف و تعیین) نے یہی راستہ اختیار کیا ہے، کیونکہ حرف کے لیے عربی میں تین ثانوی مفہوم ہیں: (۱) لفظ، (۲) حروف ہجا میں سے ایک، اور (۳) نحو میں حکم کی سہ گونہ تقسیم میں تیسری اصطلاحی قسم کا نام۔

ان عملی طریقوں کی جن سے یہ ثانوی معنی پیدا کیے گئے ہیں وضاحت دشوار ہے؛ کیونکہ اگر ایک طرف عربی اصطلاح (حرف) کے مفہوم کے ارتقا پر یونانی اثر پڑا، جس کے ابتدائی معنی یونانی اصطلاح (horos) کے مطابق تھے، تو دوسری طرف اس لفظ کے معنوی اشتقاق کے امکانات کو عرب دنیا نے ایک بالکل مختلف فکری ماحول میں پیش کیا ہے۔ ایک ممکن تشریح حسب ذیل ہو سکتی ہے: حرف بمعنی ”انتہا، پہلو“ (لسان العرب): ”حدّ“ (ابن جنی) سے ممکن ہے کہ ”لفظ“ کا مفہوم پیدا ہو گیا ہو (جو lane کی lexicon، بذیل مادہ، میں مذکور ہے)۔ پھر اس لفظ کے صوتی اجزائے ترکیبی کے ایک بہت بسیط تجزیے کی شکل میں عربی زبان کے پہلے متخصصین کے لیے اتنا کافی تھا کہ کسی لفظ کا تلفظ اس طرح آہستہ آہستہ کیا جائے کہ وہ ان اجزا میں تقسیم ہو جائے جنہیں ہم syllables کہتے ہیں، جہاں انہیں ”حدود“ یعنی حروف مل گئے۔ حرکات (خفیفہ: زیر، زیر، پیش) ان کے لیے کسی دشواری کا باعث نہ تھیں، کیونکہ ان کے نزدیک حرکت خفیفہ کوئی مستقل چیز نہ تھی بلکہ عنصر ثابت کا ایک قسم کا عارضہ (accident) تھی [رکّ بہ حرکت و سکون]، اس طرح حروف ہجا کے حرف کی

تشکیل ہو رہی تھی۔ آخر میں ان الفاظ میں جو نہ تو اسم تھے اور نہ فعل، یہ آسانی سے دیکھا جا سکتا تھا کہ ان میں بہت سے، اور ان میں سے بعض سب سے زیادہ عام، ایسے تھے جن میں صرف ایک حرف تھا، چنانچہ اس ضمن میں صرف حسب ذیل کو خیال میں رکھنا کافی ہو گا، و، ایک بہت ہی عام حرف عطف، ف، ب، میں، ل (حرف وصل و جر)، استفہامیہ ا، یا محض ایک حرف صحیح، ما و لا نافیہ، فی (میں، حرف ندا یا، یا دو حرف صحیح: من، عن، وغیرہ۔

اس طرح پیش کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ ابتدائی لغوی مفروضے (datum) یعنی جملے کے تجزیے میں ایک طبعی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے، لیکن اس سے یونانی اثر کی وسعت بہت کم رہ جاتی ہے۔ یہ حرف کو پھر ایک نقطہ انقطاع کی طرف لے جاتی ہے، یعنی ایک ایسے لفظ (حرف) کو اختیار کرنا جس کا مفہوم یونانی لفظ Hóros کی طرح ”حدّ“ ہے۔

عرب نحویوں کی کوشش یہ رہی کہ اس تیسری اصطلاح کی، جو سیویہ کی الکتاب میں مذکورہ تین اقسام کی ضمن میں دی گئی ہے، یعنی حرف کی صحیح تعریف معلوم کی جائے اور اس کی جامعیت اور وسعت کو ٹھیک سے سمجھا جائے۔ چنانچہ الزجاجی (م حدود ۵۳۴ / ۴۹۵۱ء) کی الجمل (ص ۱۷، س ۱۱) میں پہلے سے وہ تعریف موجود ہے جسے بعد ازاں بڑے بڑے نحویوں نے قبول کر لیا، اور بغیر کسی بنیادی تبدیلی کے، صرف و نحو کی بعض جدید کتابوں میں بھی اختیار کر لیا گیا، مثلاً القواعد الجلیّة، الکتاب الثالث، از Eddé، باردوم، بیروت ۱۹۱۱ء، ۱۱۱) میں لکھا ہے کہ: الحرف هادِلٌ عَلٰی مَعْنٰی فِی غَیْرِہُ ”حرف وہ ہے جو کسی اور چیز سے مل کر کوئی مفہوم بتائے“۔ یہ اس

مطابق تقسیم کرتا ہے : مثلاً حروف العطف (صلی کے)، حروف النفی (نافیہ)؛ اس کا ذکر زیادہ اختصار سے Eddé کی کتاب مذکور، ص ۱۱۱ تا ۱۱۴، میں بھی موجود ہے۔ یہ حروف یورپی صرف و نحو کی تصانیف میں particles کے ذیل میں دوبارہ نظر آتے ہیں، مثلاً S. de Sacy کی Gr. Ar. بار دوم، ۱ : ۴۶۶ بعد میں، لیکن انہیں ایسے منظم طریقے سے پیش نہیں کیا گیا جیسا کہ عربوں کے ہاں پایا جاتا ہے۔ ابن ہشام [رک باں] نے اپنی کتاب مغنی اللیب عن کتب العرب کو حروف ہجا کے مطابق مرتب کیا اور آغاز حروف (Particles) سے کیا۔ اس میں حروف کی اصناف مذکور نہیں ہیں، اس کے لیے وہ اس کی عظیم نحوی تصنیف کو پیش کرنے کے محض ذرائع تھے۔ تاہم اسے بعض ایسے الفاظ، مثلاً کل کو بھی شامل کرنا پڑا جو حروف کی ذیل میں نہیں آتے۔

[اپنے مخارج کے اعتبار سے حروف کی تین اقسام ہیں : حروف حلقی، حروف لسانی اور حروف شفٹی۔ صوت کے اعتبار سے ان کی دو اقسام ہیں : مصوتہ جن میں حروف علت شامل ہیں اور صامتہ یعنی بقیہ حروف جنہیں صحیح کہا جاتا ہے۔ حروف کی ایک تقسیم شمسی اور قمری کے الفاظ سے کی گئی ہے۔ شمسی وہ حروف ہیں جن کے شروع میں اگر الف لام لگایا جائے تو لام تلفظ میں مدغم ہو جاتا ہے اور الف کا زور اس حرف پر پڑتا ہے، جسے خود شمس کے لفظ میں ش کا لفظ ہے اگر اسے الف لام لگا کر الشمس پڑھا جائے تو اس کا تلفظ اشمش ہو گا۔ اور قمری وہ حروف جن کے شروع میں اگر الف لام لگایا جائے تو لام کا تلفظ حذف نہیں ہوتا جیسے قمر کے لفظ میں ق ہے۔ اگر اسے الف لام لگا کر القمر پڑھا جائے اس کا تلفظ انقمر ہوگا۔

حروف کی ایک تقسیم متماثلہ، متجانسہ، متقاربہ

”کسی اور چیز“ کے بغیر بے کار ہے؛ یعنی کسی فعل، اسم یا ضمیر کے بغیر؛ اور وہ اس میں کسی مفہوم کی تعیین کرتا ہے۔ اسی لیے ان حروف کو ”حروف المعانی“ بھی کہا جاتا ہے، جیسے مثلاً الزجاجی کی الإيضاح فی علل النحو (قاہرہ ۵۱۳۷۸/۱۹۵۹ء، ص ۵۴) میں کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا تعریف کی بحث پر دیکھیے ابن یعیش، ص ۱۰۶۶ تا ۱۰۷۱ (المفصل کی فصل ۴۹۷ کے لیے) اور رضی الدین الاسترابادی کی شرح الکافیۃ، ۹ : ۲۹۷، س ۸ (۱ : ۸)، س ۱۴ بعد کے حوالے سے جہاں اسم سے بحث کی گئی ہے) (استانبول، ۵۱۲۷۵، مع شرح بر حاشیہ)۔

جب اس کی یوں تعریف کی جائے تو حرف کا ترجمہ بالعموم particle سے کیا جاتا ہے، لیکن حرف کے اس تصور کو کہاں تک وسعت دینے کی ضرورت تھی؟ بہت سے ”نحوی“ آدوات، (مفرد آداة)، جو الفراء (دیکھیے ZDMG، ۴۴ : ۳۸۱ تا ۳۸۲، اور ابن یعیش، ص ۱۸۷، س ۱۷، ۱۹) کی استعمال کردہ اصطلاح ہے، خود بخود حرف کے ذیل میں آ جاتے تھے، لیکن بعض اور الفاظ اتنے واضح نہ تھے، مثلاً ابن السراج عسی اور لیس دونوں کو حرف کہتا ہے؛ ثعلب ان میں سے صرف پہلے کو حرف تسلیم کرتا ہے اور ابوعلی الفارسی دوسرے کو؛ الزجاجی (الجمال، ص ۵۳ بعد) کان اور اس کے اخوات [صار، أصبح، وغیرہ] کو حروف میں شامل کرتا ہے؛ السیوطی (ہمع الهوامع، قاہرہ ۵۱۳۲۷، ۱ : ۱۰، س ۷ بعد) نے اس عام خیال کی دوبارہ تائید کی کہ یہ سب افعال ہیں۔

الزمخشری (المفصل، بار دوم، فصل از ص ۴۹۷ تا ۶۲۴؛ ابن یعیش، ص ۱۰۶۶ تا ۱۲۵۰) تمام مختلف حروف کو ان کے نحوی استعمال کے

اور متخالفہ کے الفاظ سے ہے۔ متماثل تو وہ حروف ہیں جن کی صفت اور مخرج ایک ہو۔ متجانس وہ ہیں جن کا مخرج تو ایک ہے لیکن صفات مختلف ہیں، جیسے الطاء (ط) اور الثاء (ث)۔ متقارب وہ جن کی صفت اور مخرج قریب قریب یکساں ہوں، جیسے د اور ذ یا ض اور ظ۔ متخالف وہ جو صفت اور مخرج دونوں میں مختلف ہوں، جیسے ب اور ل۔

حروف کی ایک تقسیم قاریوں کے ہاں ہے :

- ۱۔ مہموسہ؛ ۲۔ مجہورہ؛ ۳۔ شدیدہ، یہ وہ حروف ہیں جو "اجدک تطبق" کے الفاظ میں موجود ہیں؛
- ۴۔ متوسطہ، یہ وہ حروف ہیں جو "لم یرو عنا" میں موجود ہیں؛
- ۵۔ رخوہ جو شدیدہ اور متوسطہ نہیں؛
- ۶۔ مطبقة؛ ۷۔ منفتحہ، یہ مطبقہ کی ضد ہے؛
- ۸۔ مستعلیہ؛ ۹۔ منخفضہ، یہ مستعلیہ کی ضد ہے؛
- ۱۰۔ ذلاقہ؛ ۱۱۔ مصمتہ، یہ ذلاقہ کی ضد ہے؛
- ۱۲۔ قلقلہ؛
- ۱۳۔ صغیر؛ (۱۴) حروف المد؛ (۱۵) حروف اللین
- بغنی واو و یاء ساکن ماقبل مفتوح؛ ۱۶۔ حروف تفخیم؛
- ۱۷۔ حروف الترقیق؛ ۱۸۔ حروف تفش، جیسے ش؛
- ۱۹۔ حرف تکریر، یہ ایک ہی حرف ہے اور وہ ر ہے؛
- ۲۰۔ حروف تخفیف؛ ۲۱۔ حرف استطالہ، یہ بھی ایک ہی حرف ہے یعنی ض؛ ۲۲۔ حروف قصر؛ ۲۳۔ حروف غنہ، یعنی ن اور م (تفصیل کے لیے رک بہ حروف الہجاء)۔

موقع اور استعمال کے لحاظ سے حروف کی دو قسمیں ہیں : حروف اصل اور حروف زائدہ۔ یہ آخر الذکر "التموניהا" میں جمع ہیں۔ اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے حروف دو اقسام میں منقسم ہیں : معجمہ، جن میں نقطہ موجود ہے، جیسے ج اور مہملہ جن میں نقطہ نہ ہو، جیسے ح۔ معجمہ کی پھر کچھ اقسام ہیں، جیسے فوقیہ اور تحتیہ۔ وسیع تر مفہوم میں حروف معجمہ سے مراد وہ حروف بھی لیے گئے ہیں جن پر نقاط اور حرکات لکھی

ہوئی ہوں۔

دوسرے حروف کے ساتھ اتصال اور عدم اتصال کی حیثیت سے بھی حروف کی دو قسمیں ہیں : منفصلہ، جیسے د ذ اور متصلہ۔

اپنے تلفظ کی شکل کے اعتبار سے ان کی دو قسمیں ہیں۔ مزدوجہ جیسے ب (باء)، ت (تاء) اور ثلثیہ جیسے ج (جیم)۔

علم صرف میں بعض حروف حروف ابدال کہلاتے ہیں جیسے ا ی سے بدل جاتا ہے اور م ن سے۔

علم جفر میں حروف نو ان کی تاثیرات کے اعتبار سے تقسیم کیا گیا ہے۔ ان کے خیال میں ہر حرف انفرادی اور ترکیبی لحاظ سے علحدہ علحدہ خواص رکھتا ہے۔ اس وجہ سے علم جفر کو علم حرف بھی کہتے ہیں، ان کے نزدیک الف وغیرہ ناری، ب وی وغیرہ بادی، ج زد وغیرہ مائی اور د خ ل وغیرہ ترابی کیفیت کے حامل ہیں۔ حروف ناری دفع امراض باردہ، حروف مائی دفع امراض حارہ کے لیے کام میں لائے جاتے ہیں۔ علم اسرار الحروف کو علم سیمیا بھی کہتے ہیں (ابن خلدون : المقدمة)۔ علم اسرار الحروف پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، جن کی ایک فہرست، جو دو صد سے اوپر کتب پر مشتمل ہے، کاتب چلبی نے کشف الظنون (۱ : عمود ۶۵۱ بعد) میں دی ہے۔

حروف کو عددی قیمت بھی دی گئی ہے، جسے اصطلاح میں حساب جمل کہتے ہیں، جس میں مثلاً ب کی عددی قیمت ۲ ہے ج کی ۳ وغیرہ۔ حروف مقطعات: قرآن مجید کی انتیس متفرق سورتوں کے ابتدا میں الم اور اس کے ساتھ کے اور مفرد حروف جو پوری پوری آواز کے ساتھ بولے جاتے ہیں الگ الگ بولے جانے کی وجہ سے حروف مقطعات کہلاتے ہیں۔ انہیں حروف نورانیہ بھی کہا جاتا ہے یہ ہیں تو حروف لیکن ان سے بامعنی الفاظ کی طرف اشارہ

کیا گیا ہے۔ حروف سے الفاظ کی طرف اشارہ کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ یہ طریق تمام زبانوں میں مروج ہے۔ اسلام سے پہلے شعراء عرب نے بھی اسے اختیار کیا تھا۔ ایک شاعر نے کہا ہے :

قُلْتُ لَهَا قَفِي فَقَالَتْ ق

میں نے اس سے کہا ٹھیر جا تو اس نے کہا لو میں ٹھیر گئی۔ یہاں ق کا حرف وَقَفْتُ کی تلخیص ہے اور اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قرآن مجید کی آیات کے نشان اور اوقاف پر تمام قراء اور حفاظ ط سے مطلق، ج سے جائز وغیرہ کا اختصار مراد لیتے ہیں۔ اصول حدیث میں ق سے متفق علیہ اور 'نا' سے حدیثا مراد لیا جاتا ہے۔ کتابت میں 'م' صلی اللہ علیہ وسلم اور 'م' رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور 'م' علیہ السلام کا مخفف ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس طریق اختصار پر حروف مقطعات استعمال کیے گئے ہیں۔ یہ حروف قرآن مجید کا جزو اور الہی کلام ہیں۔ عربی میں اصول کلمات کی تقسیم پنج حرفی تک ہے اور مقطعات قرآنی بھی ایک سے لے کر پانچ حروف تک ہیں۔ یک حرفی، جیسے ص، ق؛ دو حرفی، جیسے حم، طس؛ تین حرفی، جیسے الم، الر؛ چار حرفی، جیسے المر، المص؛ پانچ حرفی، جیسے کھیعص، حمعسق۔ یہ کل چودہ حروف ہیں۔ انہیں اس فقرے میں جمع کیا گیا ہے : تَصْحٰكِيْمُ لِهٖ سِرٌّ قَاطِعٌ ۔ قرآن مجید میں مقطعات کو استعمال کرنے کا سر تدبیر فی القرآن ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں : ہر سورت کے مقطعات ان مضامین پر دلالت کرتے ہیں جن کی تفصیل ان سورتوں میں بیان ہوئی ہے جن سے پہلے یہ حروف ہوتے ہیں۔ تفسیر مظہری میں لکھا ہے کہ کشفی نظر میں پورا قرآن مجید برکات کا بحر ذخار دکھائی دیتا ہے، جو حروف مقطعات سے ابل رہا ہے۔ زمخشری اور بیضاوی نے علوم قراءت اور صرف کے

بڑے بڑے ابواب کا پتا ان سے لگایا ہے۔ حضرت علیؓ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، مجاہدؓ، قتادہؓ، عکرمہؓ، حسنؓ، سدیؓ، شعبیؓ اور اخفشؓ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ یہ حروف مقطعات اسماء الہیہ کے ٹکڑے ہیں۔ تفسیر ابن جریر میں ہے کہ ان حروف سے نہ صرف ایک ہلکہ بہت سے معانی مراد ہیں۔ چنانچہ یہ سورتوں کے نام بھی ہیں اور حساب جمل کے مطابق ان میں بعض اقوام کی تاریخ بھی بیان کی گئی ہے۔ حروف نورانیہ کے مقابل میں حروف ظلمانیہ بھی تجویز کیے گئے ہیں۔ ان کی تعداد بھی چودہ ہے۔ جن میں سے سات ظلمانیۃ سفلیہ ہیں اور وہ یہ ہیں : ج ر ث ف ش خ ظ اور یہ وہ حروف ہیں جو سورت الفاتحہ میں استعمال نہیں ہوئے اس لیے انہیں سواقط الفاتحہ بھی کہتے ہیں سات ظلمانیۃ علویہ ہیں۔ حروف اعجمیہ وہ حروف ہجاء ہیں جو عربی زبان کی الفبا میں نہیں پائے جاتے اور دوسری زبانوں میں ہیں، جیسے پ، ٹ وغیرہ۔

حروف بروج : یہ وہ حروف ہیں جو فلکیات کے ماہروں نے برج حمل، ثور، جوزاء اور سرطان وغیرہ کے لیے مخصوص کیے ہیں، چنانچہ حمل کے لیے الف، ثور کے لیے ب، جوزاء کے لیے ج، سرطان کے لیے د تجویز کیے گئے ہیں۔

حروف المعانی وہ حروف ہیں جو مستقل معانی کے حامل ہیں، ان کی تعداد اسی کے قریب ہے۔ ان کے مقابل وہ حروف ہیں جو حروف الہجاء (رکبان) کہلاتے ہیں۔

السیوطی کی الاشباہ والنظائر فی النحو (بار دوم، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، ۲ : ۱۱) میں حروف گنوانے گئے ہیں۔ یک حرفی : ۱۳، دو حرفی : ۲۴، سہ حرفی : ۱۹، چار حرفی : ۱۳، پنج حرفی : ۱، کل ملا کر ۷۰۔ اسے الفاظ جیسے کہ خلف ورا (پیچھے)،

حرف کا مفہوم ”قراءت قرآنی“ بھی ہو گیا ہے، یعنی ایسا لفظ جس کی مختلف قراءتیں ہوں، مثلاً : ہذا فی حرف ابن مسعود ای فی قراءۃ ابن مسعود [یہ ابن مسعود کے حروف میں ہے، یعنی ان کی قراءت میں] (لسان العرب، ۱۰ : ۵۳۸۵ / ۹ : ۴۱۰ - الف)۔ تاہم یہ تشریح بعد کے زمانے کی ہے۔ لیکن اس حدیث میں احرف کے کیا معنی ہیں : نزل القرآن علی سبعة احرف کلتھا شاف کاف (قرآن سات ”احرف“ میں نازل کیا گیا ہے جن میں سے ہر ایک شافی و کافی ہے)؟ اس کی سب سے زیادہ رائج عام تشریح (ابو عبید، الازہری، ابن اثیر، مجدالدین، قاموس) وہ ہے جس میں احرف کا مفہوم لغات ”بولیاں“ (dialects) بتایا گیا ہے (دیکھیے *Lexicon : Lane*، بذیل مادہ)؛ کتاب اللغات فی القرآن، شائع کردہ صلاح الدین المنجد، قاہرہ ۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۶ء، اور السیوطی کی اتقان کے باب ۳۷ بعنوان ”فیما وقع فیہ بغیر لغة الحجاز“ کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ بقول ابو عبید، در لسان العرب (۱۰ : ۳۸۵ / ۹ : ۴۱۰ - ب) اس حدیث میں لفظ احرف سے مراد سات قراءات نہیں بلکہ لغات ہیں، یعنی وہ عام بولیوں کے الفاظ یا تعبیرات جو قرآن میں مختلف جگہ ملتے ہیں۔ بعض قریش کی بولی کے، بعض اہل یمن کی یا ہذیل اور ہوازن وغیرہ کی بولیوں کے۔ آگے چل کر کہا گیا ہے کہ : معانیہ ہذا فی کلمہ واحد (تاج العروس، ۶ : ۶۸، س ۱۸) اور ان سب میں اس کا مفہوم ایک ہی ہے [علم صرف میں حروف کی مندرجہ ذیل اقسام قرار دی گئی ہیں : حروف اختصاص، استثناء، استدراک، اضافت، تردید، تشبیہ، تنبیہ، جر، جزاء، جواب، شرط، عطف یا وصل، نداء، نفی۔ ابن سینانے اس کی تشریح میں لکھا ہے : بانه کیفیۃ تعرض للصوت، بتایما از الصوت عن صوت آخر مثله فی

امام قدام (آگے)، بین (درمیان) کو شامل نہیں کیا گیا۔ یہ الفاظ جنہیں یورپی نحوی حروف جر (Preposition) میں شمار کرتے ہیں عرب نحوویوں کے ہاں ظروف (مفرد ظرف) میں شامل سمجھے جاتے ہیں، دیکھیے مثلاً الزجاجی : الجمل، ص ۴۴ س ۸-۹، ص ۷۴ س ۱-۲ - السیوطی کی اسی تصنیف میں (۲ : ۱۱ تا ۱۴) ہر ممکن نقطۂ نظر سے حروف کی تمام اقسام بیان کر دی گئی ہیں۔ کشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Tech. Terms*) ۱ : ۳۲۰ تا ۳۲۴ میں لفظ حرف کے اٹھارہ مختلف معنی دیے گئے ہیں۔ ان میں سے دو (عدد ۱ و ۲) اہل جفر (دیکھیے مادۃ جفر) کی اصطلاح سے ہیں۔ تین رسم خط سے متعلق ہیں : عدد ۱، ۴ و ۵ - عدد ۱ کو یاد رکھنا کارآمد ہوگا، معجمہ، مہملہ (دیکھیے مادۃ حروف الہجاء) باقی سب میں (ماسوا آخری کے) صوتی اقسام کو دہرایا گیا ہے۔ یہ سب، جہاں تک وہ ذکر کے قابل ہیں (عدد ۴ کے سوا) حروف ہجاء کے تحت پائے جاتے ہیں۔ آخری حرف کا تعلق صرف سے ہے۔ اصلہ - زائدہ (دیکھیے مادۃ صرف) عدد ۶ : مصوتہ - صامتہ، دو گروہوں پر مشتمل ہے : حروف المد واللين اور دوسرا : علی الترتیب حروف متحرکہ اور ساکنہ۔ یہ تقسیم کارآمد ہے اس لیے اس سے عربی میں حروف صحیحہ (consonants) اور حروف علت (vowels) کو ادا کرنے کا ایک ذریعہ مل جاتا ہے۔ پہلی اصطلاح تو قدیم ہو چکی ہے، واقعہ یہ ہے کہ مصوتات کا ذکر ابن الندیم کی الفہرست میں موجود ہے (مؤلفہ ۵۳۷۷ھ / ۱۱۸۷ء)، ص ۱۶ س ۱۲، اور اس سے یونانی الفبا (alphabet) کے حروف علت (vowels) کو تعبیر کیا گیا ہے۔ ان اٹھارہ اقسام کے بعد الحروف فی اصطلاح الصوفیہ (دیکھیے مادۃ حروفی) کا ذکر آتا ہے۔

اور آخری حوالہ المَحَبِّی کے گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے تذکرہ خلاصۃ الاثر میں ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اصطلاح کا اس دور میں رواج کم ہو گیا تھا (دیکھیے ذیل میں)۔

حرافیہ مملوک عہد کے معاشرے کے سب سے ادنیٰ طبقے کی نمائندگی کرتے ہیں، انہوں نے قاہرہ، دمشق اور قدرے حد، حماة اور حلب کے شہری مراکز میں گروہ بنا لیے تھے۔ ان میں پیشہ ور بھکاری، اچھے بھلے یا ناقص جسم والے آوارہ گرد، کوچہ گرد اور بے روزگار بیکار لوگ شامل تھے اور انہوں نے ایک طرح کی تنظیم بنا لی تھی جس کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا جس کا لقب سلطان الحرافیہ تھا۔ راسخ العقیدہ مصنفین ان کے درشت تکلم اور لباس نیز ان کے بدعتی رجحانات کی وجہ سے ان پر اکثر تنقید کرتے تھے، اس لیے حرافیہ ایک مایوس اور خوفزدہ گروہ بن گئے تھے جو فساد مچانے اور کبھی کبھی لوٹ مار کرنے کے عادی تھے۔ اس فساد کی لیکن منظم عنصر کو قابو میں لانے کے لیے سلطان اور بڑے بڑے امرا انہیں خیرات دیتے، اور قحط کے زمانوں میں انہیں بڑی تعداد میں زیادہ دولت مند امرا اور اہل ثروت تاجروں اور دوسرے غیر سرکاری اشخاص کے سپرد کر دیا جاتا، جو ان کی خواک کے ذمے دار بن جاتے۔

اس گروہ (یا بقول بعض طائفہ) کی تنظیم کا ارتقا۔ سلطان الحرافیہ کے عہد کے آغاز میں ملتا ہے، جو سب سے پہلے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں نظر آتا ہے اور مملوک عہد کے آخر تک رہتا ہے۔ ”سلطان“، جو اس پیشہ ور قسم کی جماعت کا سربراہ ہوتا تھا، اپنے پیروؤں کے نظم و ضبط کے لیے حکومت کے سامنے ذمے دار ہوتا تھا۔ ابن ایاس (Die Chronik des

الحدة والثلث تَمِيزًا فِي السَّمْعِ کہ یہ آواز کی ایک کیفیت ہے جس کے ذریعے ایک آواز اس جیسی دوسری آواز سے اپنی تیزی اور ثقل کی بنا پر متمیز ہوتی ہے اور کان دونوں میں فرق کرتے ہیں]۔

مآخذ: در متن مادہ؛ دیکھیے نیز حروف الہجاء۔

(FLEISCH و [ادارہ])

• **حَرْفُوش :** (ع) (۱) بعلبک کے امرا کا ایک خاندان، جس کے افراد مَتَاوِلَہ [رَکْ بَا] کے عقائد رکھتے تھے اور اس شہر میں عثمانی حکومت کے دوران میں صاحب اقتدار رہے، یہاں تک کہ گزشتہ صدی کے وسط میں ترکی نظام حکومت از سر نو مرتب ہوا۔ یہ امر اب تک واضح نہیں ہو سکا کہ حَرْفُوش نے یہ با رسوخ حیثیت کب اور کس طرح حاصل کی، ہمیں ان میں سے صرف امیر موسیٰ ابن علی اور امیر یونس کے متعلق، جو فخر الدین کے زمانے میں بعلبک میں رہتے تھے، مفصل معلومات حاصل ہیں: قَبِّ المَحَبِّی : خلاصۃ الاثر، ۴ : ۳۲۲؛ Fachr ed-din der Drusenfürst und : Wüstenfeld seine Zeitgenossen ص ۹۷ بعد؛ طنوس بن یوسف : أخبار الأعيان فی جبل لبنان، ص ۲۵۳ بعد؛ Vom Mittelmeer zum Pers. Golf. : Oppenheim ۱ : ۳۶۔ قَبِّ نیز مآخذ متعلقہ مادۃ بعلبک۔

• **حَرْفُوش :** (ع)، (۲) نیز بعض اوقات حَرْفُوش، ”آوارہ، بدمعاش“، اکثر ”غندوں، بدمعاشوں، ناکارہ آدمیوں“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؛ جمع حرافیہ، حرافیہ۔ ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی یا دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی یہ اصطلاح مصر اور شام کے مملوک علاقوں سے متعلق وقائع ناموں اور دوسری تصانیف میں دکھائی دیتی ہے۔ اس اصطلاح کا بار بار استعمال کرنے والا آخری مصنف وقائع نگار ابن ایاس (م ۵۹۳۰ / ۱۵۲۴ء) معلوم ہوتا ہے،

گزران ایک نوالے پر ہے اور وہ چیتھڑوں میں ملبوس ایک ویران مسجد میں پڑے ہیں مگر ان کے گناہ بخش دیے جائیں گے کیونکہ وہ نہ جھوٹے ہیں اور نہ منافق۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حرافیش کا گروہ عالم اسلام کے شہری گروہوں میں سے ایک خاص گروہ تھا جو کبھی ایک نام سے کبھی دوسرے نام سے سامنے آتا رہا۔ ان میں نادار، اجڑے ہوئے، سابق کاریگر اور کسان نیز پیشہ ور بھکاری شامل تھے، جو بسر اوقات کے لیے کبھی لوٹ مار کرتے، کبھی بھیک مانگتے تھے، انہوں نے مختلف ادوار میں، اپنے آپ کو حکومت میں مختلف عناصر کے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا۔ کبھی سلطان کے ساتھ اور کبھی امرا کے ساتھ (موازنہ و مقابلہ کے لیے دیکھیے عیار [رک باں]، أحداث [رک باں]، نیز متأخر زغر۔ ادنی کتابوں میں سے اس گروہ کا صرف ایک حوالہ ”حرفوش اور باورچی“ کے قصے میں آتا ہے (قب Habicht : Tausend und eine Naehli، ۱۳۸ : ۱۳۰، ترجمہ در R. Burton : Tules from the Arabic : Payne، ۹۰ : ۱ : A Thousand and one Night's entertainment، تکملہ، ۱ : ۳)۔

مآخذ : خود لفظ کی بحث کے متعلق قب (۱) TA، ۴ : ۲۹۷ (hrnfsh) اور مجلہ مذکور، ص ۳۰۵ (hrfsh) : (۲) Dozy، ۱ : ۳۷۳ : (۳) Quatremère : Histoire des Sultans Mamlouks، اب : ۱۹۵ تا ۱۹۷ - مزید مواد، اصطلاح اور اس گروہ کی تاریخ دونوں کے متعلق (۴) W. M. Brinner کے مقالہ، The significance of the Harāfīsh and their Sultan، میں ملے گا، دو JESHO، ۶ (۱۹۶۳) : ۱۹۰ تا ۲۱۵ - (۵) ایک مطالعہ از Ira Mapidus : The Muslim city in Mamlūk times، حرافیش کے متعلق مزید حوالوں اور بحث کا اضافہ کرتا ہے۔

(W. M. BRINNER)

(Bend / Bibliotheca Islamica، Ibn Iyas سلطان الحرافیش کا ذکر فن کاروں کی پیشہ ور جماعتوں کے سربراہوں کے ساتھ کرتا ہے جو آخری مملوک سلطان کے ساتھ اس شاندار جلوس میں شریک تھے جو عثمانی ترکوں سے لڑنے کے لیے شام کی طرف روانگی کے وقت نکالا گیا تھا۔

عثمانی عہد کے دوران میں یہ اصطلاح غائب ہو جاتی ہے اور ”آوارہ، بھکاری“ کے لیے ایک عام اصطلاح کے طور پر اس کی جگہ لفظ جعیدی لے لیتا ہے۔ تاہم گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں دمشق میں فن کاروں کی پیشہ ور جماعتوں کے سربراہ شیخ المشائخ کے متعلق ایک ملاحظہ میں بتایا گیا ہے کہ ”اسے پہلے سلطان الحرافیش کہتے تھے، پھر احتراماً شیخ المشائخ“ (المجیبی : خلاصة الاثر، ۴ : ۱۴۴) - دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی سے لے کر انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک، جبکہ اس کا غلط استعمال ہونے لگا، شیخ المشائخ کا لقب دمشق کے خاندان بنو عجلان میں چلا آتا تھا۔

ایک طرف گھٹیا حرافیش اور دوسری طرف معتبر پیشہ ورانہ تنظیموں کے مابین تعاق واضح نہیں ہے، یہ بھی معلوم نہیں کہ تصوف سے اس کا تعلق کس طرح قائم ہوا، بہر حال ایک آسان توضیح کی جا سکتی ہے، تصوف سے اس کے تعلق کی واضح ترین علامت ایک عوامی بزرگ کی شخصیت میں ملتی ہے جو عبید الحرفوش یا الحریفیش (م ۸۰۱/۵۱۳۹۹) کے نام سے معروف ہے، جس کی ریاضتوں کا حال اس کی تصنیف الروض الفائق میں اب بھی شائع شدہ ہے، بار آخر ۱۹۴۹ء میں (قب براکلمان : تکملہ، ۲ : ۲۲۹) - السخاوی (التبر المسبوك، ص ۳۴۹) کے نقل کردہ ایک شعر میں عبید نے لکھا ہے کہ حرافیش اگرچہ غریب ہیں اور ان کی

حرقوص بن زہیر السعدی: جس نے سوق

الاهواز کو فتح کیا تھا، لیکن بعد میں خارجیوں میں شمولیت اختیار کر لی؛ مگر یہاں معتبر مصادر ایسے نہیں جو اس کی اس تبدیلی مسلک کی تاریخ متعین کرتے ہوں۔ حرقوص کا نام پہلی دفعہ عرب مؤرخین نے ۶۳۸/۵۱۷ء میں لیا ہے جب کہ ایرانی سپہ سالار ہرمزان [رک باں] اہواز کا دفاع کر رہا تھا اور مسلمانوں کو باوجود معاہدہ صلح کے دھمکیاں دے رہا تھا۔ عتبہ بن غزوآن عامل (گورنر) بصرہ نے اس کی اطلاع خلیفہ (حضرت عمرؓ) کو بھیجی، مؤخر الذکر نے فوراً حرقوص کی زیر قیادت دستے بھیجے۔ اپنی سپاہ کو جمع کر لینے کے بعد مسلمانوں نے ہرمزان کے خلاف پیش قدمی کی اور سوق الاهواز کے بل سے اوپر اسے شکست دی۔

حرقوص ہی نے اس علاقے کے لوگوں پر جزیہ عائد کیا تھا جو تستر [رک باں] تک پھیلا ہوا تھا۔ دربار خلافت میں فتح کی خبر اور مال غنیمت سے پانچواں حصہ (خمس) روانہ کیا اور جزء بن معاویہ کو ہرمزان کے تعاقب میں بھیجا، عتبہ بن غزوآن نے اس سپہ سالار کو شرائط صلح سے مطلع کیا جو خلیفہ نے اس پر عائد کی تھیں اور جسے اس نے قبول کر لیا۔ حرقوص کو خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی طرف سے امیر القتال کا خطاب دیا گیا، اور آپؓ نے اسے اس علاقے کا گورنر بھی مقرر کیا جس کی فتح پر متعین کیا تھا، لیکن جب ہرمزان کے خلاف دوبارہ فوج کشی کی گئی اور اس سے علاقہ واپس لیا گیا تو حرقوص نے اس معرکے میں ثانوی حیثیت سے شرکت کی اور دوسرے سالاروں کو کوفہ و بصرہ کی فوجوں کی کمان سونپ دی گئی۔ حرقوص دوبارہ بصرہ میں ۶۵۵/۵۳۵ء میں نمودار ہوتا ہے جب کہ کوفہ اور مصر سے مخالفین حضرت عثمانؓ کا ایک گروہ حضرت عثمانؓ کی حکمت عملی کے خلاف احتجاج کرنے

مدینے جاتا ہے، یہ ان کا قائد تھا (الطبری، ۱: ۲۹۵۵ء؛ مسکویہ، ۱: ۳۸۶)۔ حضرت عثمانؓ کے گھر کے محاصرے، شہادت حضرت عثمانؓ کے واقعے اور انتخاب حضرت علیؓ میں حرقوص نے کوئی اہم حصہ نہیں لیا۔

جب حضرت عائشہؓ، طلحہؓ اور ابن زبیرؓ حضرت علیؓ کے خلاف بصرہ میں پہنچتے ہیں تو حرقوص بصرہ میں نمودار ہوتا ہے۔ تب اس نے بصرہ کے رئیس پولیس حکیم بن جبلة کی معیت میں اور شہادت عثمانؓ میں ملوث دوسرے لوگوں کے ساتھ اس معرکے میں شرکت کی، تا کہ تین باغی فوجوں کو شہر کا محاصرہ کرنے سے روکا جائے [رک بہ، جمل، جنگ]۔ جب گورنر عثمان بن حنیف اور حضرت علیؓ کے تینوں مخالفین میں عارضی صلح کا خاتمہ ہو گیا تو مؤخر الذکر اصحاب نے تقریباً پورے بصرہ پر قبضہ کر لیا اور مطالبہ کیا کہ ان تمام لوگوں کو ان کے حوالے کیا جائے جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کے محاصرے میں شرکت کی تھی۔

صرف حرقوص ہی ایک ایسا شخص تھا جو بھاگ کر اپنے قبیلے بنو سعد کی حمایت حاصل کرنے کی وجہ سے اس ہونے والے قتل عام سے بچ گیا۔ تاریخی مآخذ حرقوص کے معرکہ جمل میں حاضر ہونے کو بیان نہیں کرتے، اس لیے یہ سمجھنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرقوص نے محض ہم قبیلہ افراد کا طرز عمل اختیار کیا۔ اس کا قبیلہ حضرت عثمانؓ کے طرفداروں میں سے تھا اور حضرت علیؓ کی طرف سے لڑنے کی خواہش نہیں رکھتا تھا (الطبری، ۱: ۳۱۶۸)۔ اس کے برعکس وہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کی طرف سے موجود تھا۔ بعد میں حرقوص نے خوارج کی حمایت کر کے بالکل متضاد رویہ اختیار کر لیا اور تاریخی شواہد جو اس کے جنگ

ابن الاثیر اور الذہبی اس کے خارجی ہونے کو حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ ابن حجر کا بیان ہے کہ نہروان کے خوارج کے درمیان حرقوص جیسے صحابی کی موت واقع ہونے میں شک کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الدینوری: الاخبار الطوال (بعد اشارہ)؛ (۲) الطبری، ۱: ۲۵۴۱، ۲۵۴۲ تا ۲۵۴۵، ۲۵۵۱ بعد، ۲۹۵۵، ۲۱۳۰ تا ۲۱۳۲، ۲۱۵۶ بعد، ۲۱۶۸، ۲۲۶۰ بعد ۲۲۶۳، ۲۲۶۵، ۲۲۶۷، ۲۲۸۰، ۲۳۸۲؛ (۳) المسعودی: مروج، ۴: ۵۹۴۱۵، ۵۹۴۱۵: ۱۱۵؛ (۴) مسکویہ: تجارب الأمم، لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱: ۵۳۳، ۵۳۴ بعد، ۵۳۹، ۵۴۹؛ (۵) یاقوت: معجم، ۱: ۴۱۲؛ (۶) الذہبی: تجرید، ۱: ۱، ۱۳۵، عدد ۱۲۰۴؛ (۷) ابن حجر: الاصابة، ۱: ۶۵۶، شمارہ ۱۶۵۴؛ (۸) البرادی: جواهر، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۸، ۱۲۷ بعد، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ بعد؛ (۹) الشماخی: سیر، طبع سنگی، [قاہرہ ۱۳۰۱ھ]، ص ۴۹؛ (۱۰) ابن خلدون، ۲: ۱۱۲؛ (۱۱) عبدالقاہر البغدادی: الفرق، ص ۶۰ بعد (دیگر مآخذ کے برعکس البغدادی نے حرقوص کی نسبت البعلی تحریر کی ہے)؛ (۱۲) ابن الاثیر، ۲: ۴۲۵ تا ۴۲۷، ۳: ۱۲۵، ۱۲۶ تا ۱۲۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۷۹ تا ۲۸۲، ۲۹۰ تا ۲۹۱؛ وہی مصنف: اسد الغابہ، ۱: ۳۹۶۔

(L. VACCIA VAGLIERI)

حرکت اردوسی: لفظی معنی "لڑنے والی

فوج" یہ نام عام طور پر حملہ کرنے والی فوج کے لیے استعمال ہوتا تھا، جسے ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو محمد پاشا شوکت [رک بان] کی قیادت میں سالونیکا سے استانبول میں پہلی فوجی کور میں انقلابی بغاوت کو فرو کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ حملہ کرنے والی فوج، جسے جیش آزادی (Army of Deliverance) بھی کہا جاتا ہے، دارالحکومت میں ۲۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو پہنچی اور باغیوں کے ساتھ کچھ جھڑپوں کے بعد اگلے روز شہر پر قابض ہو گئی۔

حروراء [رک بان] میں شریک ہونے کے بارے میں ہیں (الشماخی: سیر، ص ۴۹) ان میں سے اہم دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف ہو جانے کی جو ملتی ہے وہ یہ ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معاہدہ صفین پر کاربند ہونے کا عوام میں اعلان کیا تھا (الطبری ۱: ۳۳۶۰) تو اس نے کوفے میں مخالفین علی رضی اللہ عنہ کے خفیہ اجتماع میں شرکت کی، جس میں انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف نہروان میں جمع ہونے کا فیصلہ لیا تھا، نیز ان کی قیادت کرنے سے دو مرتبہ انکار اور آخر کار اس کی موت بھی جنگ نہروان کے موقع پر خوارج میں ہوئی۔ اس کے خلاف احنف ابن قیس نے تین ہزار ساتھیوں کے ساتھ اس جنگ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے شرکت کی تھی (صفر ۵۳۸/ جولائی اگست ۶۵۷ء)۔

حرقوص کو [غلطی سے] عمرو ذوالخویصرہ (یا ذوالخیصرہ) التیمی سمجھا گیا، جس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مال غنیمت کی تقسیم پر تیز لہجے میں گندکو کی تھی (ابن ہشام، ص ۸۸۴؛ الواقدی طبع وایاوزن، ص ۳۷۶ بعد؛ الطبری، ۱: ۱۶۸۲)؛ حرقوص کی شناخت کے لیے دیکھیے المبرد: الكامل، ص ۵۶۵؛ الدمیری: حیاة الحیوان، بذیل حرقوص؛ ابن حجر: لاصابہ۔ حرقوص دو ذوالثدیہ بھی تصور کیا گیا جس کے کندھے پر ایک نشان تھا اور کبھی اس پر یہ شک بھی لیا گیا ہے کہ وہ المخذج (ایک بازو والا) ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج میں ایسے آدمی کی تلاش کروائی جس کے بارے میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش گوئی سن رکھی تھی۔ حدیث کے الفاظ کو خوارج پر چسپان کیا جاتا ہے۔

حرقوص کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سیرت نگاروں کا رویہ یہ ہے کہ ابن عبد البر نے اپنی کتاب الاستیعاب میں اس کا ذکر نہیں کیا۔

”ذات کی حالت کی تبدیلی (تبدیل حال الذات) کا نام حرکت ہے۔“ اس داخلی تبدیلی میں موجودات کی حرکت اور ان کی ماہیت کے درمیان ایک گہرا تعلق شامل ہے : ماہیت حرکت کا اور حرکت کے بعد سکون کا مبدأ (ابتدا) ہے۔ الکندی علت فاعلہ کی تعریف اس طرح کرتا ہے : ”ایک ایسی شے کی حرکت کا مبدأ جس کی یہ علت ہے۔“ اس طرح ماہیت سکون کی طرف جانے والا راستہ ہے (الطریق الی السکون)، اور سکون آخری کیفیت، یعنی واقعیت یا آخری کمال کے تحقق کے ساتھ ایک وقت واقع ہوتا ہے۔ یہاں سوال طبعی حرکت کا ہے، جیسا کہ ابن رشد ماہیت کی تعریف، $\theta\epsilon\nu\eta\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \eta\ \pi\rho\omega\tau\eta$ (الذی منه الحركة الاولى) پر بحث کرتے ہوئے بیان کرتا ہے : ماہیت کا نام سب سے پہلے جوہر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یعنی صورت اور ان اشیاء میں حرکت کا مبدأ، جو ذاتی اور بنیادی طور پر طبعی ہیں (ابن رشد : تفسیر مابعد الطبیعة، ۲ : ۵۱۴ تا ۵۱۵)۔

جیسا کہ ارسطو کے ہاں ہے، حرکت کا لفظ مقامی حرکت کے لیے (حرکت مکانیہ، آئینہ، نقل، $\varphi\omicron\rho\alpha$ = مکان کی تبدیلی یا تبدل مکان)، اضافہ اور کمی کے لیے (ربوئیہ اور اضمحالیہ، یا پھر تبدل مکان، لیکن جہاں تک کہ حرکت کی حد زیر بحث وجود کے مرکز کی طرف آگے آ رہی ہے، یا اس سے دور جا رہی ہے؛ ارسطو (طبیعیات، ۴ : ۲۱۳ ب ۴) کا پہلے ہی خیال تھا کہ مکان کے اعتبار سے حرکت یا تو تبدل مکان ہوگی یا ایک اضافہ ہوگی؛ تبدیلی کے لیے (حرکت استحالیہ، تبدل کیفیات)، اور آخر میں کون و فساد (الکون و الفساد، تبدل جوہر) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حرکت کی ان مختلف اقسام کا تعلق ماہیت سے جوڑا جاسکتا ہے۔

مأخذ : B. Lewis : *The emergenc of modern*

Turkey، بارسوم، لندن ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۲ تا ۲۱۳ - نیز رک بہ حسین حلمی پاشا۔

[ادارہ اول لائن، جدید]

حرکت و سکون : ایک اصطلاح جو ایک

طرف تو فلسفہ اور الہیات میں استعمال ہوتی ہے اور دوسری طرف نحو [رک بلان] میں۔

۱۔ فلسفہ اور الہیات : ۱۔ فلسفہ اپنے تصور کی بنیاد یونانی نظریات پر قائم کرتے ہیں، چنانچہ الکندی ارسطو کی طرح زمان اور حرکت کے مابین تعلق قائم کرتے ہوئے جب یہ لکھتا ہے کہ زمان ایک مدت ہے جس کا شمار حرکت سے کیا جاتا ہے (مدة تعدھا الحركة، قہ طبیعیات، ۴ : ۲۱۹ ب : $\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\sigma\epsilon\alpha\varsigma\ \dots\ \delta\epsilon\ \chi\rho\omicron\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\ \alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ، یعنی زمان حرکت کی وہ تعداد ہے جو شمار میں آ چکی ہو) تو ارسطو ہی کے خیال کو نقل کرتا ہے۔ مزید برآں الکندی اس مشہور اصول سے واقف ہے : زمان سے مراد تعداد حرکت ہے اور وہ اسے حرکت ماقبل سے مطابقت دیتا ہے (لأن الزمان إنما هو عند الحركة، أعني أنه مدة تعدھا الحركة)۔ جسم اور زمان کے بغیر حرکت ممکن نہیں؛ یہ تینوں حقیقتیں ایک وقت موجود ہوتی ہیں۔ حرکت کے لیے کسی حرکت پذیر شے، یعنی ایک جسم کا وجود لازم ہے؛ اگر نہ تو حرکت ہو اور نہ زمان، تو ممکن نہیں کہ کوئی شے ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکے (فلاشی من الی؛ قہ طبیعیات، ۵ : ۲۲۴، ب : ۱ : $\epsilon\chi\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\iota$ ، لہذا اس طرح ”مدت“ کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا، اور مدت کے بغیر کوئی جسم نہیں، وجود کا قطعاً کوئی ذریعہ نہیں (فلاح البتہ)۔ اس طرح الکندی حرکت کی، عمومی حیثیت میں، یہ تعریف کرتا ہے :

”حرکت کون اور حرکت نمو کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ماہیت کی ایک قسم ہیں، کیونکہ یہ وہ راستہ ہے جو اس ماہیت کی طرف جاتا ہے، یعنی صورت کی طرف، اور وہ اس کا مبدأ ہیں، ان کے اندر صورت ایک وسطانی حالت میں وجود رکھتی ہے : حرکت میں یہ (صورت) خالص بالقوة اور خالص بالفعل کے درمیان ہے، یا پھر یہ جزوی طور پر بالقوة ہے اور جزوی طور پر بالفعل ہے“ (ابن رشد : تفسیر، ۲ : ۵۱۵) - ابن رشد ایک مروجہ تعریف کا ذکر کرتا ہے : عمومی حیثیت میں، بالقوة شیء کی فعل میں بتدریج تبدیلی ہے (خروج ما بالقوة إلى الفعل علی تدریج) - الجرجانی کا کہنا ہے کہ لفظ ”بتدریج“ کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے کہ حرکت کی تعریف میں سے کون کو خارج کر دیا جائے۔ کون سے مراد یہاں کون فی الزمان نہیں ہے، جیسے ایک نشو و نما (gestation) یا ایک نمو (maturation)، جس میں صورت یا جسامت کی تبدیلیاں اور تغیرات ہوتے ہیں، بلکہ تخلیق مراد ہے، یعنی ایک فعل، جس کے سبب ایک کائن فی الفور وجود میں آ جاتا ہے - ابن سینا کی یہی رائے ہے : مابعد الطبیعیاتی انداز میں قیاس کی جانے والی علت فاعلہ کے موضوع پر وہ لکھتا ہے : علمائے مابعد الطبیعیات عامل (agent) سے مراد محض تحریک کا مبدأ (مبدأ التحریک) نہیں لیتے، جیسا کہ علمائے طبیعیات لیتے ہیں، بلکہ وہ اس سے مراد وہ مبدأ لیتے ہیں جو وجود بخشا ہے، جیسا کہ خالق عالم کو وجود بخشا ہے - جہاں تک علت فاعلہ طبیعیہ کا تعلق ہے یہ حرکت کی کسی ایک قسم کے مطابق صرف بالفعل تحریک کو وجود میں لاتی ہے - یہی وجہ ہے کہ طبعی حقائق میں جو چیز وجود دیتی ہے وہ حرکت کا مبدأ ہے“ (الشفاء، الإلهیات) - یہ تمیز اہم ہے : قب ارسطو : طبیعیات ۵ : ۲۲۵ الف ۲۶ : غیر موجود کو حرکت دینا ناممکن ہے، کیونکہ اس

صورت میں نہ تو کون (عدم کو چھوڑنا) ایک حرکت ہے . . . اور نہ ہی فساد (عدم کی طرف رجوع) - اس موضوع پر التھانوی لکھتا ہے : جدید علما نے اس تعریف سے انحراف لیا ہے، کیونکہ تدریجی عمل یہ ہے کہ ایک شیء کسی زمان میں ایک دوسرے زمان کے بعد پہنچتی ہے - اس لیے زمان حرکت کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے - اب زمان کو حرکت کا پیمانہ (مقدار) سمجھا جاتا ہے اور یہ ایک استدلال دوری کو مستلزم ہے . . . پھر وہ لکھتا ہے کہ حرکت اس شیء کا پہلا کمال ہے جو بالقوة موجود ہے، اس حد تک جس حد تک کہ وہ بالقوة موجود ہے (اس طرح وہ ارسطو ہی کی عبارت کو نقل کرتا ہے، طبیعیات، ۳ : ۲۰۱ الف ۱۱) - تشریح یہ ہے : مثال کے طور پر جب ایک جسم ایک جگہ ہے اور یہ ایک دوسری جگہ پہنچ سکتا ہے، اس کے دو امکانات ہیں، یعنی دوسری جگہ پہنچ جانے کا امکان، اور اپنے آپ کو اس سمت میں کر لینے (توجہ) کا امکان - ہر دفعہ جب اس کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہاں پہنچ جائے تو وہاں پہنچنے سے یہ ایک (نیا) کمال حاصل کر لیتا ہے - تب دونوں صورتوں میں کمال ہے : ایک دوسری جگہ کی طرف تعین سمت اور دوسرا اس جگہ پر آمد؛ لیکن تعین سمت لازمی طور پر آمد سے قبل ہے؛ جب کہ تعین سمت بالفعل موجود ہے، آمد بالقوة موجود ہے - تب تعین سمت اس جسم کے لیے ایک پہلا کمال ہے، جو اپنے دوسرے کمال، یعنی اپنی آمد کے اعتبار سے لازمی طور پر بالقوة موجود ہے - اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وقت کی اس تعریف میں کہ یہ حرکت کا ”پیمانہ“ ہے - یہ فراموش کر دینے سے الجہن پیدا ہو جاتی ہے کہ وقت ایسا عدد نہیں ہے جو شمار کرتا ہے بلکہ ایسا عدد ہے جو شمار لیا جاتا ہے - یہی الجہن ایک استدلال دوری کا

باعث بنتی ہے۔ علاوہ ازیں 'توجہ' کافی نہیں ہے' یہ بالقوة حرکت تو ہے، لیکن ابھی ایک حقیقی حرکت نہیں بنی، یعنی ایک بالقوة حرکت بالفعل حرکت میں تبدیل نہیں ہوئی؛ الکندی کا تبدل اپنے اصل معنی اور اس باب کے مصدر کے معنی کی جھلک کی وجہ سے حقیقت کو زیادہ صحت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔

حرکت کی اقسام کی صحیح تفصیلات دی ہوئی ہیں، چنانچہ دہا جاتا ہے کہ لمیتی حرکت ([الانتقال] مِنْ نَمٍ إِلَى نَمٍ آخَرَ [تدریجاً]) مادے اور صورت دونوں کو متاثر کرتی ہے، اور یہ حرکت تلطیف (تخلخل) اور تکاثف، نمو اور ذبول (بڑھنا اور گھٹنا)، سمن (موٹا ہونا) اور هزال (دبلا ہونا) کی صورت میں واقع ہوئی ہے۔ حرکت استدار (عَلَى الاستدارة) میں کیفیت کی تبدیلی حرکت مکانی (وَضَعِيَّة) سے معین ہے؛ قابل حرکت شے کا ہر حصہ اس کی کیفیت کے اجزا میں سے ہر ایک کو چھوڑتا ہے، ایسی حالت میں جس میں ایک کیفیت ہے، تاکہ حرکت کی تعریف میں محیط کرہ کو شامل کر لیا جائے (جس کی صحیح معنی میں کوئی کیفیت نہیں ہے) (التھانوی)۔

نظریہ حرکت، جیسا کہ یونانیوں کے ہاں ہے، نظام کائنات سے مربوط ہے۔ اجرام فلکی کی حرکت دوری، جو کامل ترین حرکت ہے، ابدی ہے کیونکہ اس کی نہایت اس کی بدایت کے ساتھ ساتھ ہے، اور اس سے باہر کسی زمان کا وجود نہیں؛ زمان محیط کرہ کی حرکت سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ اجرام کی حرکت عالم ارضی کے موجودات کے زمان میں مختلف حرکات کو متعین کرتی ہے، بالخصوص صاعده (الحركة الصاعدة) یا هابطة (الحركة الهابطة) حرکت کے عناصر کو۔ اس طرح ان عناصر کی ترکیب کو حرکت سمجھا جاتا ہے؛ ایسے وجود کی حالت ایک

تبدیلی میں جو مرکب نہیں ہے (الترکیب حرکت، وَأَنْ لَمْ يَكُنْ حَرَكَةً لَمْ يَكُنْ تَرَكِيبًا) (الکندی)۔

حرکت ذاتیہ، جو ایک جسم کو کسی دوسرے جسم کی حرکت کی مداخلت کے بغیر حرکت دیتی ہے، اور حرکت غرضیہ، جیسے ایک شخص کی حرکت جو کشتی پر سوار ہو، کے درمیان بھی تمیز کی جاتی ہے، اور فطری اور جبری حرکت کے درمیان (الحرکة القسریة)، جس میں قوت محرکہ (القوة المحركة) متحرک شے (المتحرك) سے خارج میں ہے، اس کا اطلاق مصنوعی حرکتوں پر ہوتا ہے۔ ایک وجود اپنی حرکت کا مبدأ کسی دوسرے وجود (من غیرہ! خدا، فطرت)، سے حاصل کر سکتا ہے، لیکن اپنے اندر رکھ سکتا ہے اور ایک طبعی حرکت سے متحرک ہو سکتا ہے۔ جبری حرکت اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے جب اس کا مبدأ جسم سے خارج رہتا ہے۔ "جب ایک جسم میں حرکت کا مبدأ خارج سے آتا ہے (من خارج، من غیرہ) . . .، اور جو اس حرکت سے پیدا ہوتا ہے وہ اسی قسم کی مصنوعی (صناعی) پیداوار ہے جیسے فن" (الشفاء؛ الالہیات، ص ۲۸۲)۔ حرکت یا سادہ ہوتی ہے یا مرکب۔ سادہ (بسطہ) حرکت ارادی (بالارادہ) ہوتی ہے، جیسے ستاروں کی حرکت؛ یا غیر ارادی، جیسے فطرت یعنی عناصر کی حرکت۔ مرکب حرکت حیوانی (القوة الحيوانية) یا غیر حیوانی قوت سے نکلتی ہے۔ مؤخر الذکر صورت میں نباتاتی (نباتیہ) حرکت ہوتی ہے؛ اول الذکر صورت میں، ارادی حیوانی (ارادیہ حیوانیہ) حرکت، اگر اس کے ساتھ شعور ہے (مع شعور)، یا لاگو کی ہوئی (تسخیرہ) حرکت، شعور کے بغیر، جیسے نبض کی حرکت۔ "ارادی حرکت کا ایک قریبی مبدأ ہوتا ہے، ایک زیادہ فاصلے پر مبدأ، اور ایک بعید ترین مبدأ۔ قریبی مبدأ قوت محرکہ ہے، جو اعضا

کے عضلات میں ہوتی ہے؛ پھر ارادہ آتا ہے، جو قوت اشتیاق (القوة الشوقیہ) دیتا ہے۔ بعید ترین مبداء تخیل اور تفکر ہے۔ جب تخیل یا تفکر میں ایک صورت کا خالہ بنایا جاتا ہے تو قوت شوقیہ اس کی اجازت دینے کے لیے حرکت میں آتی ہے، اور قوت محرکہ، جو اعضا میں ہوتی ہے، اس کی خدمت میں مصروف ہو جاتی ہے“ (الشفاء، جزو مذکور، ص ۲۸۴)۔

جہاں تک رفتار کا تعلق ہے، سریع (سریعة) حرکت اور دھیمی (بطیئة) حرکت میں تمیز کی جاتی ہے: ”حرکت سریعة وہ ہے جو کسی اور فاصلے کے برابر فاصلہ اس وقت سے کم وقت میں طے کرتی ہے جس میں دوسرا فاصلہ طے کیا جاتا ہے۔ اگر طے شدہ فاصلے کی نسبت سے دو حرکتوں کی مساوات کا خیال کیا جائے تو حرکت سریعة کا وقت کم تر ہوتا ہے؛ اگر وقت کی نسبت سے اس مساوات کو لیا جائے تو حرکت سریعة کا طے کیا ہوا فاصلہ زیادہ ہوتا ہے“ (تھانوی)۔ رفتار یا دھیمے پن کا سبب عبور کیے جانے والے راستے کی رکاوٹوں میں مضمر ہے، مثلاً حرکت کی صورت میں پانی یا ہوا کی مزاحمت۔ لیکن جبری یا ارادی حرکت کی صورت میں یہ مزاحمت نسبتہ دھیمی ہوتی ہے کیونکہ جس جسم کو ہٹایا جاتا ہے وہ اس سے بڑا (اکبر) ہوتا ہے۔ ابتدائی حرکت صرف غیر طبعی حرکتوں کی صورت میں زیر شور آتی ہے، جیسے وہ قوت جس کے ساتھ ایک تیر چلایا جاتا ہے۔

”کامل“ کی مخصوص صنعت تغیر ناپذیری کے پیش نظر سکون کو حرکت کی انتہا میں ”کمال ثانی“ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ سکون کی ایک ایسی قسم بھی ہے جو مادے کے جمود سے قریب تر ہے، جس سے حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ خیال ابن رشد کے ہاں ملتا ہے: ہر فاعل، جس

سے فعل صادر ہوتا ہے، ایک ایسی علت کی طرف رجوع کرتا ہے جو ثبات اور سکون کی کیفیت کے بعد آنے والے ایک تغیر (تغیر) کا مبداء ہے؛ اسی کو حرکت کہتے ہیں (تفسیر، ۲ : ۴۹۱)۔ یہ شارح ارسطو کا مکمل اتباع نہیں کرتا، جو فاعل کو تغیر اور وقوف دونوں کا مبداء بناتا ہے (مابعد الطبیعیات (Metaphys)، ۱۰۱۳ الف ۲۹ اور ۱۰۱۳ ب ۲۴)۔ حرکت سے قبل سکون کے خیال کو اخوان الصفا نے وضاحت سے بیان کیا ہے۔ جسم اپنی جسمیت کی وجہ سے قابل حرکت نہیں، اگرچہ اجرام اپنی حرکت کے ساتھ ہی موجود ہیں۔ جسم دو حرکت دینے والا ایک اور جوہر روح ہے (۱ : ۲۲۸)۔ روح عالم کا کام انہیں ان کے ادارات دینا اور اس مقصد کے لیے ان میں سے ہر ایک کے انفرادی مرکز کو سکون (تسکین) میں رکھنا ہے۔ روح حی بالذات ہے۔ اس طرح حرکت زندگی ہے۔ بعض اجسام میں یہ ذاتی ہے، جیسے آگ میں؛ جب اس کی حرکت بند ہوتی ہے اور یہ سکون کی حالت میں ہوتی ہے تو یہ بجھ جاتی ہے۔ اور کہیں یہ حادث ہوتی ہے، جیسا کہ بانی، ہوا اور زمین میں، چنانچہ اگر ان کی حرکت رک بھی جائے تو ان کا وجود برقرار رہتا ہے۔ حرکت ایک صورت ہے، جسے روح متشکل کرنے کے بعد جسم کے اندر رہتی ہے۔ سکون اس صورت کا عدم ہے؛ یہ حرکت کی بہ نسبت جسم کے لیے زیادہ مناسب (اولیٰ) ہے، کیونکہ جسم ابعاد رکھتا ہے اور ان تمام سمتوں میں اسے بیک وقت حرکت نہیں دی جا سکتی۔ جسم کے لیے ان میں سے کسی ایک سمت میں حرکت اس کی کسی اور سمت میں حرکت سے زیادہ سوزوں نہیں کہی جا سکتی۔ حرکت بذاتہ ایک روحانی صورت ہے، جو جسم کے تمام اعضا میں داخل

ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان سے واپس آتی ہے، اسی طرح روشنی ایک نیم شفاف جسم کے اندر بیک ثانیہ داخل ہو جاتی ہے؛ لیکن جب حرکت بیک ثانیہ جسم میں مکمل طور پر داخل ہو جاتی ہے تو یہ حرارت کی طرح آہستہ آہستہ پھیلتی ہے۔

۲۔ علم کلام: اخوان الصفا نے جو سوالات اٹھائے ہیں ان میں ان کا فکر متکلمین کے فکر کے مشابہ ہے۔ متکلمین کے نزدیک حرکت خدا کے وجود کا ایک ثبوت ہے (قب ابن حزم: الفصل، ۱: ۲۲)۔

وہ حرکت کو صرف حرکت مکانی کے مفہوم، یعنی لغویوں کے مفہوم، میں لیتے ہیں۔ جب ایک جسم ایک جگہ پر کسی اور جگہ پہنچنے کے بعد پہنچتا ہے تو وہ اسے مجموع الحصولین بتاتے ہیں؛ لیکن یہ ایک ایسا سادہ تواتر نہیں جس میں کوئی شے خط حرکت میں یکے بعد دیگرے ایک ایک نقطہ طے کرتی ہے؛ اس طرح حرکت سکونوں کا ایک تواتر ہوگی۔ حقیقت میں یہ ”دو مختلف اوقات میں دو مختلف مقامات پر ’’کون‘‘ کا دہرا فعل ہے“ (کونان فی آئین فی مکانین)۔ ان تثنیوں کی قوت یہاں اہم ہے؛ یہ دو اشیا کی گنتی نہیں، بلکہ دو جدا جدا اصطلاحات کو ایک ایسی وحدت میں اکٹھا کرنے کا نام ہے جو انہیں متحد کر دیتی ہے، یعنی ان کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔ یہ دوسرا مسئلہ بھی بہت دلچسپ ہے: نقطۃ روانگی، جس میں جسم سکون کی حالت میں ہے اور جہاں سے اسے حرکت میں لایا جاتا ہے، سکون اور حرکت میں ایک وقت شرکت کرتا ہے، لیکن اس وقت ہم حرکت اور سکون کے درمیان واضح تمیز نہیں کر سکتے؛ سکون کی حالت میں کوئی شے، جس وقت کہ وہ سکون میں ہے، حرکت کی طرف مائل ہونا شروع ہوتی ہے (شارع)۔ یہ افکار حرکتیات تواتر اور

حرکت کے اجتماع سے قریب ہیں۔ بد قسمتی سے پیش کردہ حل خالص لفظی ہے اور اسے پیش کرنے میں ایسی لفظی کی گئی ہے جس کا ترجمہ نہیں کیا جا سکتا: الحرکت کون اول فی مکان ثان، والسکون کون ثان فی مکان اول، یعنی حرکت پہلے وقت سے لے کر ایک دوسری جگہ میں کون ہے، اور سکون پہلی جگہ میں دوسرے وقت میں کون ہے۔ بہر حال یہ لفظی حرکت کی جدلیات کے تقاضوں کو بہترین طور پر پورا کرتی ہے (قب تھانوی)۔

ایک اور مسئلہ: جدوت میں اپنی تخلیق کے پہلے لمحے میں، ایک وجود حرکت میں ہوتا ہے نہ سکون میں۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ موجودات اور اعراض کی ہر لحظہ تجدید ہوتی رہتی ہے؛ اس سے زمان اور حرکت کی جوہریت (atomicity) کا نظریہ پیدا ہوتا ہے (قب الباقلانی)۔ تمام معتزلہ تسلیم کرتے ہیں کہ سکون جاری رہتا ہے کہ اس کی مدت ہوتی ہے اور ناقابل حرکت کرنے کے ایک فعل سے اس کی مسلسل تجدید نہیں ہوتی؛ لیکن اس امر میں ان میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا حرکت پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اس کا تعلق جمود کے جدید اصول سے ہے۔ اگر حرکت کی کوئی مدت نہ ہو تو یہ سکونوں کا تواتر ہے۔ جب کوئی شخص ابو ہاشم الجبائی کے مطابق یہ یقین رکھے کہ ایک جوہر کی تخلیق اسے مکانی بنا دیتی ہے تو اس یقین کی رو سے اس جوہر کا ایک معین جگہ میں سکون کی حالت میں رہنا لازم آتا ہے؛ لیکن ایک وجود کے ایک ایسی جگہ کون کا کوئی کیسے تصور کر سکتا ہے جس جگہ وہ پہنچا ہی نہ ہو؟ اس صورت میں تخلیق ایک حرکت ہو گی، جو مخلوق وجود کو مکانی بنانے پر منتهی ہوئی، البتہ اس حرکت سے قبل اسے مکانی بنانے کا کوئی فعل

تخلیق میں کمال کے لیے اللہ تعالیٰ نے فلاں فلاں مخلوق پر فلاں فلاں فرض عائد کیا ہے۔ الکندی نے بھی اپنے ایک رسالے میں سورۃ الرحمن کی چھٹی آیت (۵۵: ۶) کی تفسیر میں، مخلوقات کے سجدے کے متعلق بحث کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے اور فلکیاتی حرکات کا ایک مطالعہ پیش کیا ہے۔

مآخذ: محولہ تصانیف کے علاوہ: (۱) الکندی:

رسائل الکندی الفلسفیه، طبع ابو رضا، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱:

۱۶۷، ۱۶۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۳۳ بعد: (۲)

ابن سینا: الشفاء، مطبع ملی، قاہرہ: (۳) ابن رشد: تفسیر

مابعد الطبیعة، طبع Bouyges، بیروت ۱۹۳۲ء: (۴) اخوان

الصفاء: رسائل، قاہرہ ۱۹۲۸ء: (۵) ابن حزم: الفصل:

(۶) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون: (۷) A. M.

Lexique de la langue philosophique d'Ibn: Goichon

Sinā (Avicenne): Vocabulaires comparés

Lexique d'Aristote et d'Ibn Sinā کا تکملہ:

(R. ARNALDEZ)

۲۔ نحو

عرب نحویوں کے نزدیک ہر حرف [رک باں] متحرک ہوتا ہے یا ساکن۔ متحرک ہونے کی صورت میں حرف پر تین حرکات [ـَ، ـِ، ـُ] میں سے کوئی ایک حرکت ہوتی ہے؛ جب ساکن ہو تو اس پر حرکت کے بجائے سکون کی علامت [ـْ] ہوتی ہے۔ اس تقسیم۔ متحرک، ساکن۔ سے کوئی حرف مستثنیٰ نہیں۔ الف، واو اور یاء الحروف المعتلہ (یا حروف علت) حروف المد ہیں؛ الف کے لیے زیر کی صورت [ـِ]، واو کے لیے پیش [ـُ] اور یاء کے لیے زیر کی صورت، [ـِ]۔

یہ حرکات حروف نہیں ہیں، جیسا کہ مقالہ

حروف الہجاء میں بیان کیا گیا ہے۔ انہیں

حروف المد کے وظائف خیال کیا جاتا ہے، جیسا کہ

اس جگہ یا کسی اور جگہ نہ ہوگا۔ دوسری طرف یہ تحدید (حصر) ایک ایسی حرکت یا سکون کے متعلق ہے جو اس سے الگ ہے اور انہیں متعین کرتا ہے، یعنی یہ تقدّم اور تاخر کا تعلق ہے، جو حرکت اور سکون دونوں سے انکار کی طرف لے جاتا ہے؛ اسی بنا پر ابو الہذیل اس لمحہ اولین کے لیے جس میں مخلوقات وجود میں آئیں حرکت اور سکون کے درمیان ایک وسطانی حالت (واسطہ) فرض کرتا ہے۔ ایسے ہی مسائل سے لائبنٹز Leibnitz کی مابعد الطبیعیات نکلی، جو مغرب میں جدید حرکیات کی اساس ہے۔

۳۔ قرآن مجید اور تفسیر: قرآن مجید

میں حرکت اور سکون کا ایسا کوئی استعمال نہیں پایا جاتا جس سے حرکت اور سکون کی طبعی حقیقت کی تفسیر کی جا سکتی، تاہم مفسرین کی جودت طبع نے اس کمی کو پورا کر دیا ہے؛ چنانچہ اللہ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْكُنُوا فِيْهِ (= اللہ ہی نے تمہارے لیے رات کو بنایا تاکہ تم اس میں سکون حاصل کرو، (۴) [المؤمن]:

(۶۱) کی تفسیر میں فخر الدین الرازی لکھتے ہیں: ”حرکات تھکن پیدا کرتی ہیں، کیونکہ وہ لازمی طور پر حرارت اور خشکی پیدا کرتی ہیں، جو اذیت دہ ہیجان کا باعث بنتی ہیں“۔ مزید برآں، حرکات کی بڑی تعداد حیوانی جذبات کو منتشر کر دیتی ہے، جو احساس میں حصہ لیتے ہیں اور حواس کی تیزی کند ہو جاتی ہے؛ اس سے نیند آتی ہے۔ افلاک اور اس عالم کے موجودات کی حرکات کی علمی تشریح لرنے میں ہر چیز الرازی کو ایک عذر کا کام دیتی ہے: زمین کو پہاڑوں کے ساتھ مضبوط کرنا، ستاروں کی تسبیح، آسمان اور زمین کی علحدگی جب وہ ابتری کی حالت سے نمودار ہوئے اور بالخصوص وہ آیات جن میں فعل ’سَخَّرَ‘ آیا ہے اور جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ

لوازمات سے محروم ہو جاتا ہے۔ یہ اس کے بغیر بھی وجود رکھ سکتا ہے اگر یہ اپنے ماقبل حرف متحرک کی حرکت پر انحصار کر لے۔ لیکن سکون سے پہلے یا بعد حرکت ضروری ہے۔ اس کے بغیر اسکان عرب نحویوں کے نزدیک عربی زبان میں قابل فہم نہیں ہے۔ اس طرح حرف اور حرکت کے درمیان ایک لازمی تعلق قائم ہے، چنانچہ حرف کو حروفیت (Syllabism) کے اندر ہی تصور کرنا چاہیے۔ اسے ”مضر حروفیت“ کہا جاسکتا ہے (جیسا کہ کنعانی ابجد میں ہے، اکادی (akkadian) اور حبشی رسم الخط کی ”واضح حروفیت“ کے برعکس)۔

عربی میں حرف علت کی دہری آواز ہے : او اور آی (دیکھیے H. Fleisch : Traité، فصل ۷)، لیکن عربی کی نحوی اصطلاحات میں اس کا کوئی نام نہیں ہے، اگرچہ یہ عام ہے۔ کسی اور جگہ بھی اس پر بحث نہیں کی گئی۔ اب عربوں کے صوتی نظریے میں یہ یہاں بالکل فطری طور پر آتا ہے، جیسا کہ ابن جنی (کتاب مذکور، ص ۲۱ تا ۳۰) ثابت کرتا ہے، یعنی جس طریقے سے حروف ساکن، الف، واو، یا، ایک حرکت کے بعد آ سکتے ہیں۔ ہر حرف صحیح، خواہ متحرک ہو یا ساکن (واو متحرکہ اور یا متحرکہ سمیت) کسی بھی حرکت کے بعد آ سکتا ہے، لیکن ان تین حروف ساکنہ کی صورت حال یہ نہیں ہے۔ ناممکن صورتیں بھی موجود ہیں، یعنی کسرہ یا ضمہ کے بعد الف، (ا، ا، ا)۔ پیچیدگی یا عدم موافقت کی ایسی صورتیں بھی ہیں جو ایک مصحح کی متقاضی ہیں، یعنی کسرہ کے بعد واو یا ضمہ کے بعد یا، یعنی : و، ی۔ پہلی صورت میں واو کو قلب کے ذریعے یا بنا دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں یا کو قلب کے ذریعے واو بنا دیا جاتا ہے (و، ی)، جیسا کہ میزان میں ہے اور ی، و؛ جیسا کہ موقن میں ہے؛ لیکن

ابن جنی وضاحت کرتا ہے : ”حرکات حروف المد واللين کا ایک جز ہیں، جو الالف، الیاء اور الواو ہیں، اور جیسا کہ یہ حروف تعداد میں تین ہیں، بالکل اسی طرح حرکات بھی تین ہیں : الفتحۃ [ـَ]، الکسرة [ـِ]، الضمة [ـُ]۔ الفتحۃ الف کا ایک جز ہے، الکسرة یاہ کا ایک جز ہے اور الضمة واو کا ایک جز ہے“ (سیر الصناعة، ۱ : ۱۹، ص ۸ تا ۱۱)؛ لیکن کونسا جز ؟ ان کی ابتدا، ان کا پہلا جز؛ الحرکات اوائل لِحُرُوفِ المد (کتاب مذکور، ص ۲۰، ص ۱۳، ص ۲۷ تا ۱، ص ۳۵ تا ۳)۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر بطور اشباع ایک حرکت کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ ایک مد بن کر ایک مکمل حرف کے ابعاد حاصل کر لیتی ہے، اس طرح کہ الف ایک فتحہ مشبَعہ ہے، وغیرہ (کتاب مذکور، ص ۲۷ تا ۱ تا ۲)؛ چنانچہ حرف المد سے حرکت کے تعلق کے مد نظر ابن جنی (ص ۱۹ تا ۱۱) حرکت کو ”چھوٹے حرف“ کا موزوں نام خیال کرتا ہے (الفتحۃ : الالف الصغیرۃ)، وغیرہ۔

حرکات اپنی ماہیت کے اعتبار سے ناقص ہیں۔ جہاں تک ان کے مضمون کا تعلق ہے، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، وہ کسی دوسرے کا جز ہیں۔ جہاں تک ان کے وجود کا تعلق ہے وہ بذات خود برقرار نہیں رہ سکتیں، بلکہ انہیں کسی حرف صحیح یا صحیح کے طور پر کام کرنے والے کسی حرف کے سہارے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سہارے پر ان کا مقام، فی المرتبہ (”مرتبے کے مطابق“، یعنی فطری ترتیب کے مطابق) ”حرف کے بعد“ ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲ تا ۳۷)؛ لیکن مؤخر الذکر بھی اپنے وجود کے لیے حرکت کا محتاج ہے۔ جب حرف پر کوئی حرکت ہو تو یہ حرف متحرک ہوتا ہے، یہ اپنی حرکت رکھتا ہے؛ اسکان میں حرف اپنے فطری

فتحہ کے بعد واو یا یاہ (— و؛ — ی) زبان میں کوئی مشکل پیدا نہیں کرتی۔ یہی صورت او اور آی مرکب حروف علت کی ہے، جو خصوصی توجہ کے قابل ہیں، لیکن عربوں کے نقطہ نظر سے، واو اور یاہ فتحہ کے بعد آ کر بغیر تبدیلی کے برقرار رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ اس نظریے کے متضاد ہے کہ حرکت حرف المد کا ایک جز یعنی اس کا اوائل ہے، جو آواز دیتا ہے اور اس کی تکمیل کا متقاضی ہے، اور ابن جینی کی کوششیں اس نظریے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے تھیں۔ بعض مصنفوں نے اس حالت (یعنی او، آی) میں حرف المد کے لیے حرف اللّٰین کا نام مخصوص کیا، لیکن اس کا استعمال خاں عالتوں میں ہوتا ہے۔

حرکت کا نام اس کی ذیلی قسموں فتحہ، کسرہ، ضمہ سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مؤخر الذکر اصطلاحات خالص عربی ہیں، اور متعلقہ اصوات کے اخراج کا کچھ تعلق منہ کی عضویات سے ہے، ان کی تخلیق میں افسانوی حصہ سے قطع نظر جو ابوالاسود الدؤلی سے منسوب ہے (السیرانی: أخبار النحویین، ص ۱۶ س ۸ تا ۱۰)۔ جہاں تک اصطلاح حرکت کا تعلق ہے، یعنی ترتیبی اعضاء کی حرکت، جو ایک خاص متعلقہ آواز سے حاصل ہوتی ہے، جس کی طرف اصطلاح کو منتقل کیا گیا، ممکن ہے ایک بہت بسیط مشاہدہ اس خیال کا باعث بنا ہو؛ اور سکون (—) اس کا طبعی نتیجہ ہے۔ ہمارے نزدیک، یہ تمام اصطلاحات حرکت: فتحہ، کسرہ، ضمہ، اور سکون خالص عربوں کی تخلیق ہیں۔ اس سے ان کی اولین بصیرت کا بھی پتا چلتا ہے، جس کا اظہار انہوں نے اپنی زبان پر غور کرتے وقت کیا۔ یہ عربوں کے علم نحو میں جلد رواج پا گئیں اور اس طرح یونانیوں کے فلسفے اور موسیقی میں حرکت کے تصور کی ابتدا معلوم کرنے

کی ضرورت باقی نہیں رہتی، جیسا کہ M. Bravmann معلوم کرنا چاہتا ہے (Materinien، ص ۱۲)۔ حرکات اور سکون کے لیے استعمال ہونے والی علامات ان ضمنی عناصر سے تعلق رکھتی ہیں جن کا، الفاظ کو متاثر لیے بغیر، قرآن حکیم کے رسم الخط میں اضافہ کیا گیا ہے؛ اس کا مقصد عبارت کی صحیح قراءت ہے۔ حرکات کو ظاہر کرنے کے لیے پہلے پہل ایک نقطہ استعمال کیا گیا، حرف کے اوپر فتح کے لیے، حرف کے نیچے کسرہ کے لیے، اور درمیان میں بائیں طرف ضمہ کے لیے، تنوین کی صورت میں دو نقطے، لفظ کی لکھائی کی طرح کالے نہیں بلکہ رنگ دار، عام طور پر سرخ، تاکہ انہیں معیز کیا جاسکے اور اصل لفظ کی شکل و صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہونے پائے (الدانی: کتاب النقط، ص ۱۳۴ س ۱)۔ R. Blachère (کتاب مذکور، ص ۹۵ تا ۹۶) علامت حرکت کے اندراج کا ذکر کرتا ہے، جس میں پہلے پہل اغراب کی حرکات کو ظاہر کیا گیا، جو جملے میں ایسی لفظ کی حالت ظاہر کے لیے خاص طور پر اہم تھے کیونکہ وہ جملے میں لفظ کے وٹائیے کو معین کرتے تھے۔ اس نے سکون کی بابت خاموشی اختیار کی ہے۔ بقول الدانی (کتاب مذکور، ص ۱۳۷ س ۵ تا ۷) اس کی علامت پہلے پہل حرف کے اوپر سرخ رنگ میں ایک اُفتی لکیر (—) (جر) تھی۔ موجودہ چھوٹے حلقہ (°) کے استعمال میں آنے سے قبل دوسری علامات °، °، °، °، °، ° استعمال کی جاتی تھیں (دیکھیے Ar. Gr.: Wright، بار سوم، ۱: ۱۳، C)۔

سکون کی ایک مخصوص صورت جزم ہے، یعنی مضارع کے آخری حرف کا سکون؛ جزم کی وجہ سے اسے المعزوم کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الدانی: کتاب النقط، طبع G. Pretzl

جنگ نہیں ہو سکتی، ان کے درختوں وغیرہ کو نہیں کاٹا جا سکتا وغیرہ اور ان مقامات میں داخل ہونے والا ہر گزند سے محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن اِنَّ الْحَرَمَ لَا يُعَيِّذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ (بخاری، کتاب الصيد)، یعنی ان جگہوں کے حرم ہونے سے یہ مراد نہیں کہ مجرم اور قاتل اگر بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ مکے اور اس کے ماحول کی حرمت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے قائم فرمائی۔ حدیث کے الفاظ ہیں: اِنَّكَ حَرَمْتَ مَكَّةَ عَلٰی لِسَانِ اِبْرَاهِيْمَ اللّٰهُمَّ وَاَنَا عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ وَاِنِّيْ اَحْرِمُ مَا بَيْنَ لَا بُتِّيْهَا (ابن ماجہ، کتاب المناسک، باب فضل المدينة) الہی تو نے مکے کی حرمت حضرت ابراہیمؑ کے ذریعے نافذ کی تھی اب میں تیرے ہی حکم سے مدینے کی حرمت کا اعلان کرتا ہوں۔ آئندہ سے مدینہ اپنے گردا گرد حرہ تک حرم ہے۔ اسی طرح بخاری کی حدیث میں ہے اِنِّيْ اَحْرِمُ مَا بَيْنَ لَا بُتِّيْهَا بِمِثْلِ مَا حَرَّمَ اِبْرَاهِيْمَ مَكَّةَ (کتاب الجہاد)۔ بخاری میں ہے: ان مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللّٰهُ (کتاب العلم)۔ قرآن مجید میں بھی حرم کا ذکر ہے: اَوَلَمْ نَمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا اٰمِنًا (۲۸) [القصور: ۲۵]۔ مدینے کے متعلق حدیث میں ہے اِكْلَلِ نَبِيَّ حَرَمٍ وَ حَرَمِي الْمَدِيْنَةَ (احمد: المسند، ۱: ۳۱۸)۔ حرم کا لفظ زناخانے کے لیے، جہاں غیر لوگ نہ جا سکیں اور اس کے مکینوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس آخری مفہوم میں یہ حریم کا مترادف ہے۔ [حدیث میں ہے اِنَّ الدَّارَ حَرَمٌ فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْكَ حَرَمَكَ فَاقْتُلْهُ (احمد: المسند، ۵: ۳۲۶)۔

(و لا لائذن، بار اول [و ادارہ])

الحرمین: دو مقدس [اور قابل عزت] مقامات

یعنی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ [رک بہ حرم]۔ ان دو مقامات کے خادم کے لقب کے لیے رک بہ خادم الحرمین۔ مندرجہ ذیل مقالہ ان مقدس مقامات کے

(Bibl. Islamica، ج ۳، ۱۹۳۲ء)، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷؛ (۲) ابن جینی: سِرِّ صِنَاعَةِ الْاَعْرَابِ، ۱، قاہرہ ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۴ء: ۱۹ تا ۳۸؛ (۳) R. Blachère: Intro- duction au Coran، بار دوم، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۴) Materialien und Untersuchungen: M. Bravmann zu den phonetischen Lehren der Araber، گوتنجن ۱۹۳۴ء، ص ۹ تا ۱۸؛ (۵) H. Fleisch: La conception phonétique des Arabes d'après le Sîr sinâ'at al-ʿarab d'Ibn Dīnār، در ZDMG، ۱۰۸ (۱۹۵۸ء): ۷۶ تا ۷۸، ۸۱ تا ۸۸، ۹۱ تا ۹۳، ۹۸ تا ۱۰۰؛ (۶) وہی مصنف: Traité de philologie arabe، بیروت ۱۹۶۱ء، فصل ۴۲، ص ۴۹ تا ۵۲۔

(H. FLEISCH)

⊗ * حَرَم (ع) [اس کے معنی ہیں ذَاتُ حُرْمَةٍ یعنی قابل عزت۔ قرآن مجید میں ہے وَمَنْ يَعِظْ حَرَمَ اللّٰهِ (۲۲) [الحج: ۳۰]۔ حدیث میں حرمة نساء المجاہدین علی القاعدین میں ان کی حرمت اور عزت ہی کا ذکر ہے۔ ابن ماجہ کی ایک حدیث کے الفاظ اَنْ يَّرِيَكُمْ تَعْظِيْمُ حُرْمَةٍ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ (کتاب الفتن) میں کلمہ دایبہ کی عظمت کا ذکر ہے۔ بخاری کی ایک حدیث میں ہے اَنْشُدْكَ بِحُرْمَةِ هَذَا الْبَيْتِ (کتاب المغازی) میں تجھے بیت اللہ کی عزت کی قسم دیتا ہوں۔ المؤمن اعظم حرمة عند اللہ (ترمذی، باب البر)، مَا عَظَّمُوا هَذِهِ الْحُرْمَةَ حَقَّ تَعْظِيْمِهَا (ابن ماجہ، کتاب المناسک)، ان سب جگہوں میں حرمت سے عزت و تعظیم مراد ہے۔ حرم کے دوسرے معنی ہیں ممنوع۔ اسلامی اصطلاح میں مکے، مدینے اور ان کے گردا گرد کے چند میل تک کے علاقے کو حرم کہتے ہیں۔ انہیں آثر بصیغۃ تشنیه الحرمین [رک باں] کہتے ہیں۔ انہیں حرم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عزت قائم کی ہے اور ان مقامات پر بعض افعال اور اقدامات ممنوع ہیں، مثلاً ان کے اندر

لیے عثمانی اوقاف کے انتظام سے متعلق ہے۔

ایسے اوقاف ابتداء ہی سے عثمانی سلاطین اور ان کے خاندان اور دربار کے افراد قائم کرتے تھے، اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں بھی ان کا انتظام خاص شعبے کرتے تھے۔ ان میں سے قدیم ترین وقف "اوقاف حرمین مقاطع اچیلینگی" معلوم ہوتا ہے، جس کے ریکارڈ، جو سرکاری دفاتر میں محفوظ کیے گئے [رک بہ باش وکالت آرشیوی] ۵۸۸۴/۱۳۷۹ء سے لے کر ۵۱۲۸۰/۱۸۶۳-۱۸۶۴ء تک کے ہیں۔ اس کے بعد "اوقاف حرمین محاسبیلینگی" قائم ہوا، جس کے ریکارڈ ۵۹۰۵/۱۳۹۹-۱۴۰۰ء سے لے کر ۵۱۲۵۵/۱۸۳۹-۱۸۴۰ء تک کے ہیں۔ اس کا اصل کام بظاہر ان محاصل سے متعلق تھا جو تعداد میں نسبتاً تھوڑے تھے مگر مقاطع کے بجائے براہ راست وصول لیے جاتے تھے؛ تاہم اس کے وظائف بہت بڑھا دیے گئے۔

شاید اس شاہی خاندان کی خواتین اور شہزادوں کی اس رسم کے نتیجے کے طور پر کہ وہ ان مقدس مقامات کے لیے اپنے قائم کیے ہوئے اوقاف کا منظم سب سے بڑے خواجہ سرا کو مقرر کرتے تھے وہ مقدس اوقاف کے ایک گروہ پر اختیار حاصل کر لیتا تھا۔ مراد سوم کے عہد حکومت میں، سفید فام خواجہ سراؤں کی جگہ سیاہ فام خواجہ سراؤں کے اثر و رسوخ میں اضافے کے ساتھ، یہ اختیار بڑے سفید فام خواجہ سرا کے ہاتھ سے نکل کر بڑے سیاہ فام خواجہ سرا قیزلر اغاسی کے ہاتھ میں چلا گیا۔ محرم ۵۹۹۵/ دسمبر ۱۵۸۶ء میں، وزارت اوقاف کے مؤرخ کے بیان کے مطابق، سلطان نے ایک فرمان کے ذریعے اغاسی حبشی محمد آغا کو حرمین کے اوقاف کا ناظم (ناظر) مقرر کر دیا، اس طرح ایک ایسا نظام قائم کر دیا جو، بعض تبدیلیوں کے ساتھ، انیسویں صدی عیسوی تک رہا۔ قیزلر اغاسی کے

ماتحت دو اور اہلکاران اوقاف کا کام کرتے تھے: وہ یہ تھے: (۱) اس کا معتمد اعلیٰ (یزی جی)؛ (۲) ایک ناظر (مفتش) [رک باں]۔ ایسے سب سے پہلے ناظر "امسلی محمد افندی کا، جو میک چلی کے نام سے معروف ہے (م ۵۱۰۰۹/۱۶۰۰ - ۱۶۰۱ء، قب عطائی: ذیل، ۲: ۴۴۸، جو اسے میک زادہ کہتا ہے، اور لکھتا ہے کہ قیزلر اغاسی کے ساتھ اس کے تعلق نے اسے بڑی دولت اور اثر و رسوخ عطا کیا)، تقرر محرم ۵۹۹۵ میں ہوا، اس وقت جب یہ اوقاف قیزلر اغاسی کی طرف منتقل ہوئے (تاریخچہ، ص ۱۶)۔

وقف کے امور میں قیزلر اغاسی کا اختیار بہت بڑھا دیا گیا۔ رمضان ۵۱۰۰۶/ مئی ۱۵۹۸ء میں چند اوقاف، جو استانبول میں شاہی مساجد کے لیے قائم کیے گئے تھے، غبن اور بد انتظامی کی وجہ سے، اس کے اختیار میں دے دیے گئے (اوزون چار شیلی، ص ۱۷۸)۔ اس کے بعد دوسرے اوقاف بھی، جو دارالحکومت اور صوبوں میں تھے، اس کے اختیار میں آ گئے، اور اس طرح قیزلر اغاسی کو پوری سلطنت میں کثیر اوقاف پر اختیار مل گیا، جو طاقت اور منافع کا ایک اہم ذریعہ تھا۔ اگرچہ دو بڑے حساب کرنے والے شعبوں کا نام اب بھی حرمین تھا، لیکن وہ بہت سے دوسرے اوقاف کا کام بھی کرتے تھے جو مساجد اور دوسرے مقدس مقاصد کے لیے قائم کیے گئے تھے، اور، نتیجہً، مسجد کے اہلکاروں کی تنخواہ اور تقرر، نیز تبادلے، برطرفیاں، ترقیاں وغیرہ براہ راست حرمین کے شعبوں کے ذمے تھیں۔ جو اوقاف حرمین کہلاتے تھے اور جنہیں مال گزاری کے خصوصی حقوق حاصل تھے پوری سلطنت میں پائے جاتے تھے (مثلاً ہنگری میں، Die S tyākat Schrift : L. Fekete، ۱۹۵۵ء، ۷۴، ۱۰۰، ۷۵۵، بعد،

ہمایوں نظارت نین تاریخیہ تشکیلاتی استانبول ۱۳۳۵ھ، ص ۱۴ تا ۲۷؛ (۳) اوزون چارشلی : عثمانلی دولتن سرای تشکیلات، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۱۷۷ تا ۱۸۱ .

(B. LEWIS)

حُرُوب صَلَیْبِیَہ : رُکْ بہ صلیبی جنگیں .

حُرُوراء : (حُرُوراء بقول یاقوت، شاذتلفظ)،

کوفے کے قریب ایک مقام، گاؤں یا ضلع (کورہ)، زمانہ جاہلیت میں اسلام کی کم از کم پہلی صدی کے دوران میں حروراء دریاے فرات یا اس کی کسی نہر کے کنارے واقع تھا، کیونکہ الأَعْشٰی کے ایک شعر (الطبری، ۲ : ۷۳۰) میں ”شط الحروراء“ کا ذکر آتا ہے، لیکن تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں محدث ابن دیزیل الہمدانی (م ۵۲۸/۸۹۶ء) نے لکھا ہے کہ حروراء صحرا میں واقع تھا؛ دیکھیے ابن ابی الحدید، ۱ : ۲۱۵؛ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس علاقے کا دریائی نظام غالباً بدل گیا ہوگا۔

حروراء، جس کی تجارتی یا زرعی نقطہ نظر سے کوئی اہمیت نہیں، ایک تاریخی واقعے کی وجہ سے مشہور ہے، جو وہاں ہوا تھا۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں حضرت علیؓ کے ان ساتھیوں نے پہلی بار خروج کیا، جو امیر معاویہؓ کی طرف سے صفین کے مقام پر پیش کردہ تحکیم کے مخالف تھے [رُکْ بہ علیؓ بن ابی طالب]۔ صفین میں صرف چند اشخاص نے اپنی مخالفت کا اظہار ”لَا حُکْمَ إِلَّا لِلّٰہ“ کہہ کر کیا تھا، لیکن حضرت علیؓ کی فوج کی کوفے کو واپسی کے دوران میں ان کی تعداد بڑھتی گئی اور ان میں سے جو لوگ ربیع الاول ۵۳ھ / اگست - ستمبر ۶۵۸ء (البلاذری : انساب، ص ۵۲۱) میں حروراء کے مقام پر جمع ہوئے (جس کی وجہ سے وہ حروری کہلانے لگے) وہ تعداد میں کم و بیش بارہ ہزار تھے۔ یہ حقیقی معنوں میں ایک بغاوت

اور فلسطین میں، U. Heyd : Ottoman documents on Palestine... (اوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۵) - محاصل محل کے ایک خاص خزانے میں آتے تھے، جسے ”خرمین دولی“ کہتے تھے۔ قیزلرآغاسی ایک ہفتہ وار دیوان منعقد کرتا تھا، جس میں اس کی زیر نگرانی اوقاف کے امور کی اور ان آمدنیوں اور دفاتر کی جنہیں ان کی تائید حاصل تھی جانچ پڑتال کی جاتی تھی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں، d'Ohsson کے بیان کے مطابق، حرمین محاسبہ سی قلمی تمام شاہی مساجد، دارالحکومت اور یورپی صوبوں کی مساجد کے امور کے متعلق، نیز حرمین مقاطعہ سی ایشیا اور افریقہ کے تمام صوبوں میں اوقاف کے متعلق کام کرتا تھا (Tableau، ۲ : ۵۲۸)۔ Hammer (Staatsverfassung، ۲ : ۱۵۰، ۱۶۰) کے قول کے مطابق محاسبی دارالحکومت اور صوبوں میں مذہبی اہل کاروں کی نامزدگی کے سرٹیفیکیٹ جاری کرتا تھا، آناطولی کے لیے مقاطعہ (قَبْ Gibb - Bowen، ۱/۱ : ۷۶ تا ۷۷، ۱۳۱ تا ۱۳۲ : ۱/۱ : ۹۲، ۹۷، ۱۷۱، ۱۷۶)۔ مصطفیٰ سوم اور عبدالحمید اول کے عہد حکومت میں ان اوقاف سے قیزلر آغاسی کا اختیار ہٹانے کی کوششیں کی گئیں، جس نے بہر حال اسے بحال کرا لیا (d'Ohsson، ۲ : ۵۳۵ بعد، تاریخیہ، ص ۲۱ بعد)۔ یہ اختیار آخرکار وہ اٹھارہویں صدی عیسوی کے تیسرے اور چوتھے عشرے کی اصلاحات کے دوران میں کھو بیٹھا۔ اس کے بعد یہ اختیارات ایک جدید قائم شدہ خاص شعبے کے سپرد کر دیے گئے، جسے ۱۸۳۶ء میں وزارت وقف میں مدغم کر دیا گیا (مزید دیکھیے، وقف مقدس مقامات کو چندے اور تحائف بھیجنے کی بابت دیکھیے صرہ)۔

مآخذ : مقالے میں محولہ مصادر کے علاوہ : (۱)

عطاء : تاریخ، ۱ : ۱۵۹ بعد، ۲۶۵ بعد؛ (۲) اوقاف

تھی، کیونکہ اگرچہ انہوں نے عارضی طور پر صرف اس پر اکتفا کیا کہ نماز کی امامت کے لیے ایک رہنما (عبد اللہ بن الکواء الیشکری) کو منتخب کر لیا اور اسی طرح ایک فوجی رہنما (شبت بن ریع التیمی) کو بھی، تاہم پھر وہ حضرت علیؓ کی خلافت ہی سے ہٹ کر ہو گئے۔ انہوں نے اعلان کیا کہ الامر بالمعروف والنہی عن المنکر (نیکی کا حکم دینا اور بدی سے منع کرنا) کے اصول پر اللہ سے بیعت ہونا لازمی ہے اور یہ کہ اس کے بعد سے ایک مجلس شوریٰ سربراہ ملت کا انتخاب کرے، (تاہم نہروان جانے سے پہلے ان کا یہ اصول عبد اللہ بن وہب الراسبی کو اپنا سردار بنانے سے مانع ہوا: دیکھیے ابن ابی الحدید، ۱: ۲۱۴ بعد اور قب البلاذری: انساب، ص ۵۴۰ بعد: المبرد: الکامل، ص ۵۵۵: العقد، ۱: ۲۶۰ وغیرہ)۔ ان کے اس احتجاج کے محرکات بلاشبہ مذہبی تھے، لیکن انہیں واضح طور پر سمجھنے میں ہمیں محض ان خارجی روایات سے مدد ملتی ہے جو اباضی مآخذ میں محفوظ ہیں - E.L. Peterson (Ali and Mu'awiya)، [دیکھیے مآخذ]، ص ۳۹ و حاشیہ ۴۱) بظاہر ان روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا اور انہیں بعد کی تحقیق کے خیال سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ [مستشرقین میں سے] یہ M. Kafafi (Kafāfi) اور L. Veccia Vaglieri تھے جنہوں نے ان کا پتا چلایا، ان کا مطالعہ کیا اور ان کی قدامت کے قائل ہو کر دونوں الگ الگ اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ روایتیں خروج خوارج کے مذہبی محرکات کو سمجھنے کی کلید ہیں۔ یہ روایات حضرت علیؓ کے سرکش حریفوں کے اس سنگین الزام کے لیے کہ انہوں نے تحکیم کو قبول کر کے ایک ”فعل کفر“ کا ارتکاب کیا ہے، اور پھر ان کے اس اصرار کے لیے کہ وہ کسی ایسے خلیفہ کا ساتھ نہ دیں گے جو توبہ کرنے اور معاہدہ یقین کو

توڑنے سے انکار کرتا ہو ایک [لمزور] بنیاد مہیا کرتی ہیں، ان روایات سے ان کے اس جوش و خروش کی جس کی بنا پر وہ موت کا سامنا کرنے کو تیار ہو جاتے تھے، اور اس پختہ یقین کی نہ وہ سیدھے بہشت میں جائیں گے وہ منطقی بنیاد تلاش کی گئی ہے جو اب تک مفقود تھی۔ یہ خارجی روایات بالتفصیل دو مؤخر اباضی مصادر میں بیان کی گئی ہیں: البرادی کی کتاب الجواهر، جو المغرب میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر یا نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے شروع میں لکھی گئی، اور کتاب الکشف والبيان، جسے عمان کے ایک اباضی عالم دین القلمہاتی نے ۵۱۰۷/۱۶۵۹ء سے پہلے تحریر کیا تھا (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۲: ۵۶۸)۔ بحالیہ البرادی کہتا ہے کہ یہ روایتیں کتاب النہروان سے لی گئی تھیں، جو غالباً عبد اللہ بن یزید الفزاری نام کسی شخص (پہلی - دوسری صدی ہجری / ساتویں - آٹھویں صدی عیسوی) کی تصنیف ہے۔ القلمہاتی اپنے مآخذ کے بارے میں خاموش ہے: تاہم M. Kafafi، جس نے ان کا خلاصہ دیا ہے، کہتا ہے کہ وہ بہت قدیم زمانے سے چلی آتی ہیں۔ البرادی کے صفحات کا القلمہاتی کی تصنیف کے اس خلاصے سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مصنفوں نے ایک ہی مآخذ سے استفادہ نہیں کیا: تاہم نفس مضمون بڑی حد تک یکساں ہے۔ ظاہر ہے کہ حروریوں کے خروج سے فکر مند ہو کر حضرت علیؓ نے اپنے چچا زاد بھائی عبد اللہ بن العباسؓ کو ان کی طرف سے بات چیت کرنے کے لیے حروراء بھیجا اور بعد ازاں اس معاملے پر خوارج سے گفت و شنید کرنے کی خاطر خود بھی وہاں تشریف لے گئے۔ ان مباحثات میں حروریوں نے جو دلائل پیش کیں انہیں الطبری اور دیگر سنی مآخذ یا ایسے مآخذ میں جو حضرت علیؓ کے

موافق ہیں، ضبط نہیں کیا گیا، بحالیکہ ان کی اور ابن العباس کے دلائل کو شامل کیا گیا ہے۔ باغیوں کی دلیل مختصر طور پر حسب ذیل تھی : جب ہم نے حضرت عثمان رضی کا خون بہایا تو ہم راہ راست پر تھے، اس لیے کہ انہوں نے کئی بدعتیں (احداث) شروع کر دی تھیں، اسی طرح جب ہم نے حضرت طلحہ رضی اور الزبیر رضی کو اور ان کے ساتھیوں کو جنگ جمل [رک بہ جمل] میں قتل کیا تو بھی ہم حق پر تھے، کیونکہ وہ باغی تھے؛ نیز اسی طرح جب ہم نے امیر معاویہ رضی اور عمرو بن العاص کے حامیوں کا خون بہایا، جب بھی حق بجانب تھے، اس لیے کہ وہ باغی تھے اور کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خلاف ورزی کرنے والے تھے۔ کیا علی رضی کے پاس اپنا موقف بدلنے کی مجبوری کا کوئی حکم آسمان سے نازل ہوا ہے؟ لہذا انہیں وہی طرز عمل جاری رکھنا چاہیے جو انہوں نے شروع میں اختیار کیا تھا، جنگ کو جاری رکھنا چاہیے اور 'تحکیم' کو رد کر دینا چاہیے۔ [حضرت عبداللہ رضی ابن العباس رضی نے انہیں بعض حالات میں تحکیم یا حکم بنانے کے بارے میں قرآن مجید کی آیات یاد دلائیں (۴۴ [النساء] : ۳۵) [وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا]، نیز ۵ [المائدة] : ۱ تا ۳، لیکن ان پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا، حروریوں کا جواب یہ تھا کہ کوئی مسئلہ جس کے بارے میں خدا کی طرف سے کوئی حکم موجود ہو تحکیم کے لیے پیش نہیں کیا جا سکتا؛ اللہ نے باغیوں کے گروہ (فِتْنَةُ بَاطِلَةٍ) سے بھگتنے کے لیے ایک حکم صادر کر دیا ہے، جس کا اتباع ضروری ہے، کیونکہ ارشاد ہوا ہے (۴۹ [الحجرات] : ۹) [وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَلَوْا فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي الْآيَةُ] اگر مومنوں کی

دو جماعتیں باہم برسر پیکار ہوں تو ان میں دوبارہ صلح قائم کر دو، لیکن اگر ان میں سے ایک جماعت دوسری کے خلاف بغاوت کرنے پر مصر رہے تو اس باغی جماعت کے خلاف جنگ کرو یہاں تک کہ وہ حکم خداوندی کے آگے سر تسلیم خم کر دے۔ کیا معاویہ، عمرو اور ان کے حامی "فِتْنَةُ بَاطِلَةٍ" نہیں ہیں؟ حروریوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (۸ [الانفال] : ۳۹) [وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ] ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد کا خاتمہ ہو جائے اور مذہب (دین) خدا کے لیے خالص ہو جائے، کیا معاویہ اطاعت الہی کی طرف لوٹ آئے ہیں؟ اس کا جواب ضرور نفی میں ہے۔ پس اللہ کسی ایسی صورت کے لیے اپنا حکم پہلے ہی بتا چکا ہے اور اس پر عمل ہونا لازمی ہے۔ اسے بھی اس کی حدود [رک بہ حد] میں سے ایک سمجھنا ضروری ہے، جیسے کہ وہ حدود جو فاجر اور سارق کے بارے میں ہیں۔ جس معاملے میں خدا اپنا فیصلہ صادر کر چکا ہے اس میں انسانوں کا کوئی اختیار نہیں رہتا (لا حکم الا للہ)۔ اپنے بحث مباحثے میں حروریوں نے اپنے خروج کو برحق ثابت کرنے کے لیے دلیلوں اور آیات قرآنی سے بھی کام لیا تھا، لیکن وہ جن کا خلاصہ اوپر دیا گیا ہے، ان کا رد کرنا آسان نہ تھا؛ خود حضرت عبداللہ بن عباس رضی نے ان کا ابطال کیا لیکن حروری اپنے موقف پر قائم رہے آخر لیکن حضرت علی رضی انہیں اپنا خروج ترک کر دینے کی ترغیب میں کامیاب ہو گئے، اگرچہ یہ زیادہ واضح نہیں کہ انہوں نے یہ کام کسی طرح انجام دیا۔ آپ نے جو دلیلیں پیش کیں (اور جو مختلف مآخذ میں مختلف طریقوں سے

لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ كَا نَعْرَه بِلْنْد كِيَا، يْعْنِي الْحُرُورِيَه يَا وَه
جَو الْحُرُورَاء كِيَا اِجْتِمَاع ميْن مَوْجُود تَهِي لِيَكْن جَنْهَو
نِي حَضْرَت عَلِي رَضِي كِي صَفُوں ميْن وَاپْسِي كِي بَعْد اَنْ كِي
خِلَاف كِهْلَم كِهْلَا بَغَاوْت كَرْنِي كُو ضَرْوَرِي نِيْهِيْن سَمَجْهَا
(اگرچہ شاید وہ اپنے اس خیال پر قائم رہے کہ صفین
کا معاہدہ ایک گناہ تھا، جس کے لیے توبہ کا اظہار
لازمی ہے)، اور الخوارج کے درمیان، یعنی جنہوں
نے کوفے اور بصرے سے اس لیے ہجرت کی کہ
حضرت علی رَضِي سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے،
فرق کیا جاتا تھا، لیکن یہ ان مختلف اصطلاحات
کے جواز کے لیے محض ایک مفروضہ ہے، اس لیے کہ
یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں مؤخر الذکر اصطلاحوں
کو مآخذ میں (جو در حقیقت بہت بعد کے ہیں)
بلا تمیز استعمال کیا گیا ہے۔

حروراء، یا اس کے نواح میں دو جنگیں
ہوئیں، ایک ۵۶۷/۶۸۶ء میں، جس میں المختار
[رَك بَان] کو المصعب [رَك بَان] کی فوج کے
ہاتھوں شکست ہوئی، اور دوسری ۹ شوال ۵۳۱۵ /
۸ دسمبر ۶۹۲ء کو، جب کہ بنو ساج کے یوسف بن
ابی السّاج کو، جو خلیفہ المقتدر کی طرف سے بحرین
کے قرمطی حکمران ابو طاہر سلیمان الجنابی کے خلاف
لڑ رہا تھا، شکست ہوئی اور وہ گرفتار ہو گیا (تاہم
یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زیادہ تر مآخذ اس ضمن میں
حروراء کا ذکر نہیں کرتے بلکہ محض یہ کہتے
ہیں کہ یہ جنگ کوفے کے باہر یا اس شہر کے
دروازوں کے پاس ہوئی تھی)۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب، مخطوطہ پیرس،
ورق ۵۲۱ الف و ب؛ ۵۲۲ تا ۵۲۳ ب، ۵۲۵ ب
تا ۵۲۶ ب، ۵۲۹ الف؛ (۲) الطبری، ۱: ۳۳۸۹ تا
۳۳۵۳، ۳۳۶۲، ۳۳۸۷ تا ۳۳۸۹ و ۲: ۷۱، ۷۲، ۷۳،
۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱

، *Die relig. polit. Oppos. parteien* : J. Wellhausen
 ص ۱۷، ۱۸ : (۲۳) *Annali* : L. Caetani، سنہ ۱۸۳۷
 فصل ۱۷۰ تا ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۰
 تا ۱۹۲، ۱۹۵ تا ۱۹۹، اور قب ۱۹۳ تا ۱۹۴ :
 سنہ ۱۸۳۸، فصل ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۷ (ص ۱۲۲
 بعد)؛ (۲۳) *Ali som Pratendent og Kalif* : Fr. Buhl
 کوپن ہاگن ۱۹۲۱ء، ص ۱ تا ۹۸، بالخصوص ۶۹ بعد؛
 (۲۵) *The rise of Khārijism according to* : M. Kafafi
 ، *Abū Sa'īd Muḥammad b. Sa'īd al-Azdi al-Qalḥātī*
 در *BFA*، ۱۳ (۱۹۵۲) : ۲۸ تا ۳۸ : (۲۶) L. Veccia
Il conflitto 'Alī—Mīfāwiya e la seccssione : Vaglieri
khārigita riesaminati alla luce di fonti ibādite در
AIUON، سلسلہ جدید، ۳ (۱۹۵۲) : ۱ تا ۹۳ : (۲۶)
 وہی مصنف : *Traduzione di passi riguardanti il*
'conflitto 'Alī-Mīfāwiya e la seccssione khārigita
 در *AIUON*، سلسلہ جدید، ۵ (۱۹۵۳) : ۱ تا ۸۹ :
 (۲۷) طہ حسین : *الفتنة الكبرى*، ج ۲ : علی و بنوہ،
 قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵ : (۲۸) E. L. Petersen
'Alī and Mīfāwiyah. The rise of the Umayyad
Caliphate، در *Acta Orientalia* (کوپن ہاگن)،
 ۲۳ (۱۹۵۹) : ۱۵۷ تا ۱۹۶ (خارجیوں کی بغاوت
 کا سرسری ذکر ص ۱۸۶ بعد پر کیا گیا ہے)؛
 (۲۹) وہی مصنف : *'Alī and Mīfāwiyah in early*
Arabic tradition. Studies on the genesis and growth
of Islamic historical writing until the end of the
ninth century، کوپن ہاگن ۱۹۶۳ء، ص ۳۸ بعد؛
 ۵۶۷/۵۶۸ اور ۵۳۱۵/۵۹۲۷ کی جنگوں کے لیے :
 (۳۰) *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn* :
 et les Fatimides، لائڈن ۱۸۸۶ء، ص ۹۵ بعد؛ (۳۱)
Mémoire sur les Sadjides : Desfrémery، در *JA*
 سلسلہ چہارم، ۱۰ (۱۸۳۷) : ۳۲۸ بعد۔
 (L. VECCIA VAGLIERI)

طبع Guirgass، ص ۲۲۲ (حضرت علی رضی کی حروریوں سے
 بحث کو غلطی سے النہروان میں بتایا گیا ہے، کیونکہ
 حضرت علی رضی نے الکوا سے خطاب کیا، جو حروراء میں
 موجود باغیوں میں سے تھا نہ کہ النہروان کے خوارج کے
 ہمراہ)؛ (۵) الیعقوبی، ص ۲۲۳ (سطحی اور مبہم)؛ (۶)
 المبرد : *الکامل*، طبع Wright، ص ۷۲۸ بعد، ۵۳۹
 بعد و ۵۵۸ بعد؛ (۷) ابن عبد ربہ : *العقد*، بولاق ۱۲۹۳ھ،
 ۱ : ۲۶۰ بعد؛ (۸) المسعودی : *مروج*، ۳ : ۳۸۹
 بعد و ۵ : ۲۲۶، ۳۱۸؛ (۹) وہی مصنف : *التیہ*،
 ص ۳۸۱ بعد؛ (۱۰) ابن سسکویہ : *تجارب الامم*، مخطوطہ
 استانبول، ۲ : ۲۴ تا ۲۹؛ (۱۱) ابن الاثیر، ۳ : ۲۷۲
 تا ۲۷۵ و ۴ : ۲۲۲ بعد؛ (۱۲) ابن ابی الحدید : *شرح*
نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۲۰۳ بعد، ۲۰۶،
 ۲۱۵ بعد (روایت دیگر مصادر کی روایات سے کسی قدر
 مختلف)؛ (۱۳) الذہبی : *تاریخ*، مخطوطہ پیرس، ورق
 ۱۸۳ الف تا ۱۸۵ الف؛ (۱۴) البرادی : *کتاب الجواہر*،
 چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۸ تا ۱۲۵ (ترجمہ در
Traduzione.... : L. Veccia Vaglieri) (دیکھیے نیچے)،
 ص ۲۳ تا ۳۵ : (۱۵) وہی کتاب، ص ۱۹ تا ۲۳، حروراء
 کے ان خوارج کے مختصر حالات زندگی جن کے نام البرادی
 نے دیے ہیں؛ (۱۶) الشماخی : *کتاب السیر*، قاہرہ
 ۱۳۰۱ھ، ص ۴۸ تا ۶۰ (مترجمہ L. Veccia Vaglieri)،
 وہی کتاب، ص ۸۰ تا ۸۳؛ (۱۷) [علی] المتقی
 الہندی : *کنز العمال*، ج ۶، عدد ۱۱۷۱، ۱۱۸۵،
 ۱۱۹۸؛ (۱۸) التوبخنی : *فرق الشیعة*، طبع H. Ritter،
 استانبول، ۱۹۳۱ء، ص ۱۶، ۱۷ تا ۱۵، مطبوعہ نجف
 ۱۳۷۱/۱۹۵۱ء، ص ۲۶؛ (۱۹) عبدالقاہر البغدادی :
الفرق بین الفرق، طبع م - بدر، ص ۵۶ بعد؛ (۲۰)
 ابن حزم : *کتاب الفصل*، ۳ : ۱۵۳ بعد؛ (۲۱)
 الشہرستانی : *الملل والنحل*، ص ۸۶ بعد (مترجمہ
 Haarbrücker، ص ۱۲۹) (بعض ان اشخاص کے نام جو
 حضرت علی رضی کے لشکر میں واپس آ گئے تھے)؛ (۲۲)

⊗ حُرُوف (علم) : دیکھئے علم الحروف.

حُرُوف الہجاء : انہیں حروف الفباء (alphabet) بھی کہتے ہیں (اسی طرح عملی طور پر انہیں حروف المعجم بھی کہتے ہیں)۔ لسان العرب، ۲۰ : ۲۲۸، ۱۷، ۱۵ : ۳۵۳ ب س م تا ہ، میں ہجاء کی تعریف یوں کی گئی ہے : تقطیع اللفظ بحروفہا، یہ تشریح ابن سیدہ کے مطابق ہے، جو اپنی المخصص (۱۳ : ۳ تا آخر) میں اس تعریف کو صاحب العین الخلیل سے منسوب کرتا ہے۔ دنیائے عرب کی معاصر یا زمانہ حال کی لغات (محیط المحيط، اقرب الموارد، المنجد) میں اس کی یوں تعریف کی گئی ہے ”تقطیع اللفظ و تعدید حروفہا مع حرکاتہا“ لفظ کے ٹکڑے کرنا اور اس کے حروف کو مع ان کی حرکات کے شمار کرنا۔ حروف الہجاء و، جگہ حروف التہجیہ یا حروف التہجی کی اصطلاحیں بھی دیکھنے میں آتی ہیں، لہذا حروف الہجاء کا مفہوم الفباء کے حروف ہیں اور الفباء کے مطابق مرتب کرنے کو اکثر ترتیب عالی حروف الہجاء کہتے ہیں۔ مذکورہ لغات میں ایک اصطلاح ”حروف المبانی“ کی بھی موجود ہے (دیکھئے نیز کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۱۹ س ۱)۔

الزجاجی نے الہجاء کے لیے چار ابواب وقف کیے ہیں (الجمال، ص ۲۶۹ تا ۲۷۷)۔ اس پورے بیان میں اس نے علم حرف (orthography) کو پیش نظر رکھا ہے، لیکن دوسرے باب کے شروع میں (ص ۲۷۷) وہ ہجاء کی دو قسموں کا فرق بتاتا ہے، ایک للسمع، سننے کے لیے، مسموعی [یا ملقوٹی] اور دوسری لرأی العین، آنکھ سے دیکھنے کے لیے، مکتوبی۔ پہلی قسم کے بارے میں وہ محض یہ کہتا ہے : هو لاقامة وزن الشعر ”یہ شعر کا وزن قائم کرنے کے لیے ہے“۔ المخصص (محل مذکور) میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ غالباً یہاں سوال زیر بحث تقطیع بیت کے سلسلے میں

حروف متحرکہ اور حروف ساکنہ کی تقسیم ۵ ہے، تاکہ اجزائے بیت کی شناخت یا تصدیق ہو سکے۔ ہجاء میں یہ پہلے سے فرض کر لیا جاتا ہے کہ مراد حرف کی شناخت اور حرکت لاحقہ کے مطابق اس کا تلفظ ہے؛ لہذا اصطلاح حروف الہجاء میں اس آواز کی تعیین بھی شامل ہے جس کی علامت حرف تحریری شکل ہے۔ علم الاصوات (phonetics) میں عرب نحوی حرف (جمع : حروف) کو عربی زبان کے تلفظوں کے معنوں یعنی phonemes میں استعمال کرتے ہیں۔ وہ چار بڑے تلفظات (اصل) مانتے ہیں۔ عربی کے حروف الہجاء اٹھائیس شکلوں کے ہیں، لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ الف دو شکلوں کا نام دیتا ہے، یعنی الف لینہ اور ہمزہ [رکبہ ہمزہ]۔

۱۔ حروف کی اصل : حروف کا نقطۂ انقراق صوت الصدر یعنی وہ آواز ہے جو سینے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صوت ایک عرض، ”حادثہ“ ہے، یعنی ایسی چیز جس کا وجود کسی دوسری چیز سے متعلق ہے، یعنی سانس سے، جو اس کا ذریعہ (مركب) ہے، جیسا کہ رضی الدین الاسترابادی [رکبہ بان] نے کہا ہے (شرح الشافعی، ۳ : ۲۵۶ س ۷)۔

حروف کی ہیئت اجتماعی : صوت الصدر سانس کے لیے عرب نحوی، حروف کی اصل کے بیان میں، حرف صوت کا سادہ لفظ استعمال کرتے ہیں؛ سانس کو وہ اس کے متضاد قرار دیتے ہیں اور دونوں کو نہ صرف متباین بلکہ یکسر مختلف حقیقتیں سمجھتے ہیں۔ صوت اور نفس کا یہ تضاد بنیادی ہے۔ حرف اس آواز میں، جب وہ گلے میں اٹھتی ہے اور پھر منہ میں، ایک مقطع (= کائنہ) کا نتیجہ ہے، جب کبھی بھی آلات تلفظ متحرک صوت کے اس مقطع کے مزاحم ہوں۔ حرف کی تشکیل صحیح طور پر اس کی آواز سے ہوتی ہے : جس (جمع : اجزائے) آلات تلفظ کو مقطع کی جگہ پر

استعمال کرنا، مقاطع کے اعتبار سے اجزاس بھی مختلف ہوتے ہیں؛ ہر مختلف مقطع کے لیے ایک جرس، ایک حرف اور کہا جا سکتا ہے کہ ایک حرف صحیح ہوتا ہے۔

وہ حرف جو اس صوت کی حرکت کے دوران میں پیدا ہوتا ہے قدرتی طور پر ایک مجہورہ تشکیل کرتا ہے، جس کے تلفظ کے لیے سانس کا نہ ہونا لازمی ہے۔ دوسری طرف کسی مہموسہ کا تلفظ صرف حرف کے مخرج میں سانس کو کسی حد تک بدل دیتا ہے، یہ سانس کے ساتھ اور اسی میں پیدا ہوتا ہے؛ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حرف سے دوسرے حرف کی طرف کیسے جاتے ہیں؟ عرب اس سوال کا جواب، ان تعریفات کے زمانے سے لیے کر جو سیبویہ نے الکتاب (۲: ۴۵۳ س ۲۱ تا ۲۲ و ۴۵۴ س ۲ تا ۳) میں دی تھیں بعد تک، تلفظ یا تکلم کے زور میں بتاتے رہے ہیں: زوردار تلفظ میں سانس بند کر دیا جاتا ہے، روک دیا جاتا ہے، اور حرف کے لیے اس میں محض صوت رہ جاتی ہے اور حرف مجہور ہو جاتا ہے؛ کمزور تلفظ میں سانس کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے: سانس اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح وہ صرف مہموسہ ہو جاتا ہے۔

اس طرح قوت تلفظ کا لحاظ رکھنا بہت اہم ہے، بلکہ درحقیقت یہی اس نظریے کا مرکزی ستون ہے، علاوہ صوت اور سانس کے بنیادی تضاد کے۔ لیکن اپنے نظام کو اس طریقے پر تشکیل دینے میں عرب نحوویوں نے شاید سب سے کمزور عنصر کو داخل بحث کیا ہے، کیونکہ قوت تلفظ کے اختلاف سے ایک صورت میں محض صوت کی موجودگی اور دوسری میں محض نفس کی موجودگی کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟ ہم نے کہیں اور (Enamen، ص ۲۰۴ تا ۲۰۵) یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ وہ مظاہر کیا تھے جن کی وجہ سے شروع کے عرب نظریاتی

نحویوں نے ایک ایسی گمراہ کن تفریق قائم کر دی۔ بہر حال یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ انہوں نے قوت تلفظ کا کس مخصوص زاویہ نگاہ سے جائزہ لیا ہے: سانس کو روکنے یا اسے کھلا راستہ دینے کے اعتبار سے۔ یہ نقطہ نظر جدید علم اصوات کے نقطہ نظر سے بالکل مختلف ہے؛ لہذا جب ہم عربی کی اصوات کے لیے مصوت (voiced) یا حروف صحیحہ کے لیے یہ جدید نظریہ استعمال کرتے ہیں تو ہمیں اس کے خلاف دلائل کے لیے عرب نظریے کی جانب رخ نہیں کرنا چاہیے۔

حروف کی اصل کے سلسلے میں ہمیں تین مخصوص حروف کا ذکر کرنا ضروری ہے، جنہیں حروف معتلہ (یا حروف العلة یا الاعتلال) کہتے ہیں۔ وہ یہ ہیں: الف لینہ، واو حرف المد اور یاء حرف المد۔ یہ تینوں فطرۃ ساکن ہیں، ان کے مخرج کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ چوڑا ہے؛ اس مخرج کی وسعت اتنی ہے کہ مقطع کے وجود کی گنجائش باقی نہیں رہتی؛ یہ مخرج ہی مقادیر اختیار کر لیتا ہے اور اپنی صلاحیت کو یکسر لھو کر ایک بے معنی لفظ رہ جاتا ہے۔ اس مخرج میں صوت مسلسل بلا توقف جاری رہتی ہے، یہ حروف المد یا حروف المدو الاستطلاح کہلاتے ہیں؛ اگر جاری رہنا آہستگی کے ساتھ اور بغیر درشت رگر کے ہو تو حروف حروف اللین کہلاتے ہیں؛ لہذا یہ حروف المعتلہ مسلسل یا نرم حروف ہیں اور ان کی صوت ایک حقیقی عنصر کی تعیین کرتی ہے: الف لینہ کے لیے ۱ کی آواز، واو ساکنہ کے لیے ۲ کی، اور یاء ساکنہ کے لیے ۳ کی۔ لیکن اس صوت کے ساتھ جو چیز جاری ہوتی ہے وہ کیا ہے؟ یہ ہوا ہے، اس لیے، جیسا کہ الخلیل نے کئی بار کہا ہے، یہ حروف فی الهواء یا ہوائیہ ہیں [دیکھیے ہاوی]۔ اس طرح مقطع کے پیش نظر حروف میں ایک

دہری تقسیم داخل ہو گئی، یعنی ان تین حروف علت کے جن کے مقطع میں کوئی حرکت نہیں ہوتی اور باقی حروف یعنی حروف صحیحہ کے درمیان جن کا معمول کے مطابق ایک مقطع ہوتا ہے۔ پہلے تین فطرۃً ساکن ہیں۔ اگر وہ متحرک ہو جائیں تو کیا ہوگا؟ الف لینہ کی حیثیت بدل جاتی ہے اور وہ ایک اور حرف بن جاتا ہے، یعنی ہمزه یا ایک حرف صحیح۔ باقی دونوں حرکت کے آنے سے قوت حاصل کر کے حرف صحیح کے مماثل ہو جاتے ہیں اور ان میں اس طرح حرف صحیح کی طرح عمل کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ دراصل ہر ایک حرف معتل ہی رہتا ہے البتہ محض ایک حرف صحیح کی طرح ہو جاتا ہے۔ حرکت حرف نہیں اور اس کا یہاں کوئی مقام نہیں؛ لیکن چونکہ اس کی تعریف ”ایک چھوٹا حرف“ کی جاتی ہے اس لیے اسے حروف کے پورے نظام میں شامل کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ مخارج یا نقاط تلفظ: یہاں مخارج کا ایک اور تفصیلی بیان دینے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس قسم کا بیان J. Contineau کی Cours (ص ۱۹ تا ۲۰) یا H. Fleisch کی Traife (فصل ۴۴) میں موجود ہے۔ حسب ذیل حواشی کافی ہوں گے:-

صرف الخلیل نے ایسی اصطلاحات وضع کی ہیں جن سے حروف کی تعیین ان کے تلفظ (مخرج) سے کی جا سکتی ہے۔ یہ ایک متن میں مل سکتی ہیں، جس کے قدیم ترین معروف ناقلین میں ایک الازہری بھی ہے (Le monde Oriental)، ۱۴ (۱۹۲۰ء): ۲۵ تا ۱۲۔

حروف حلقیہ (gutturals) ہمارے حساب سے منحریہ (laryngeals) ہیں۔ ان میں الخلیل صرف ع، ح، ہ، خ اور غ کو شامل کرتا ہے، بحالیکہ سیویہ حمزہ اور الف کو بھی۔ انہیں، مع

واو و یاء، الخلیل اجوف (جمع: اجواف) کہتا ہے، اس لیے کہ وہ جوف یعنی سینے کے اندرونی خالی حصے میں سے نکلتے ہیں۔ اس جوف کے سوا اور کوئی مخرج نہیں، جس سے انہیں منسوب کیا جا سکے، اس لیے وہ انہیں ان حروف سے جن کا معمولی مخرج ہو، الگ کر دیتا ہے۔ اس سے حروف کی وہ ترتیب متاثر ہوئی جو اس نے اپنی کتاب العین میں اختیار کی ہے اور اسی طرح لغات کی ان کتابوں کی ترتیب بھی جن کے مصنفین نے الخلیل کے طریقے کی پیروی کی ہے (دیکھیے ابن سیدہ: المحکم والمحیط الأعظم، طبع مصطفیٰ سقا و حسین نصار، ج ۱، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، مقدمہ: ص ۱۶)۔

جملہ نحوی روایت یہ تعلیم دیتی ہے کہ خ اور غ حروف حلقیہ میں شامل ہیں۔ جدید علم الاصوات کی رو سے وہ حنکیہ (ویلر velar) یا زیادہ صحیح طور پر post-velar ہیں [رک بہ غ]۔ النطقیہ (prepalatals) حسب ذیل ہیں: د، ت، ط، بحالیکہ سیویہ اور اس کے اتباع میں دیگر نحوی [اس کا مخرج یہ بتاتے ہیں کہ] زبان کو ”درمیانی دانتوں کی جڑ میں رکھیں“ [رک بہ د]۔ الذولقیہ: ر، ل، ن اور الآسیہ: ز، س، ص۔ ان اصطلاحوں سے مراد زبان کی نوک سے تلفظ کرنا ہے، لیکن ان سے صرف زبان کی شکل کی تعیین ہوتی ہے: چپٹی اور نوک کے قریب پتلی، پہلی قسم کے لیے، اور نوکدار دوسری کے لیے (دیکھیے Traité، فصل ۴۳-d)؛ ان میں یہ مذکور نہیں کہ تلفظ کے لیے زبان کو کہاں رکھا جاتا ہے۔

الشجریہ، ض، ش، ج، از شجر، جس سے lateral مراد لی جا سکتی ہے، جو ض کے قدیم تلفظ پر صادق آتی ہے [رک بہ ض]، لیکن ش اور ج پر نہیں۔ یہ اصطلاح ابھی تک مبہم ہے۔ اوپر جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ۔

واضح ہو جاتا ہے کہ الخلیل اور سیویہ میں علم الاصوات کے موضوع پر اختلافات موجود تھے، لیکن یہ تعجب کی بات ہے کہ ان اختلافات کی کوئی صدائے باز گشت الکتاب میں نظر نہیں آتی۔

(۳) تلفظ کا طریقہ: (۱) [حروف] مجہورہ۔

مہموسہ: مجہورہ اور مہموسہ وغیرہ براہ راست آواز کے اس صوتی تاثر کو ظاہر کرتے ہیں جو [سننے والے کو] حاصل ہوتا ہے اور جس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان اصطلاحوں سے تلفظ کا وہ طریقہ ظاہر ہوتا ہے جسے جدید علم الاصوات میں ”مصوت“ اور ”غیر مصوت“ کہا جاتا ہے۔ حروف کی اصل سے متعلق جو نظریہ اوپر پیش کیا گیا ہے وہ بجائے خود یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ عربوں نے انہیں ان کی بلندی آواز کے باہمی تعلق کی بنا پر ترتیب دیا تھا۔ سیویہ کی تعریفات اس قاعدے کے نتیجے کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان اصطلاحوں سے اس فرق کی نشاندہی بھی ہوتی ہے جو زور یا قوت تلفظ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ تعریفات حسب ذیل ہیں:-

مجہورہ وہ حرف ہے جس کے لیے (آلات تلفظ کا) دباؤ (مطلوبہ) مقام پر پوری طرح ڈالا جاتا ہے، جس کے ساتھ نفس (محض) کا اجتماع ممکن نہیں، یہاں تک کہ جو دباؤ اس کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ ختم ہو جائے اور (اس حرف کی) آواز نکل آئے۔

مہموسہ وہ حرف ہے جس کے لیے مطلوبہ مقام پر (آلات تلفظ کا) دباؤ آہستگی سے استعمال کیا جاتا ہے اور اس لیے اس کے ساتھ نفس (محض) بھی شامل ہوتا ہے۔

حروف مجہورہ یہ ہیں: ا، ع، غ، ق، ج، ی، ض، ل، ن، ر، ط، د، ز، ظ، ذ، ب، م، و، اور حروف مہموسہ یہ ہیں: ہ، ح، خ،

ک، ص، ث، ت، ص، ث، ف۔ المفصل میں انہیں ایک معاون حافظہ جملے (mnemonic) کی شکل میں یوں جمع کر دیا گیا ہے: شَشَحْشَكْ خَصَفَه۔ تمام مہموسہ حروف جدید علم الاصوات کے مصوت حروف صحیحہ کے مطابق ہیں، لیکن ان میں ط اور ق کی موجودگی قابل ذکر ہے۔ ان میں سے جہاں تک پہلے حرف کا تعلق ہے، اس کی وجہ سے جو دشواری پیدا ہوتی ہے اس پر مادہ ہمزہ میں بحث کی گئی ہے۔ رہا ط تو وہ اس تلفظ کی رو سے جو سیویہ نے بیان کیا ہے یقیناً ایک مصوت حرف صحیح تھا، یعنی ایک زور دار دال؛ اس کی ایک عبارت (۲: ۴۵۵) فیصلہ کن ہے، جہاں وہ ط اور د میں محض طباق (velarization) سے تمیز کرتا ہے۔ جہاں تک ق کا تعلق ہے، اس کا ایک مصوت تلفظ قدیم دنیاے عرب میں، کم از کم اس کے کسی حصے میں، ضرور موجود رہا ہوگا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے کہ کیوں اسی مصوت لفظ کے تلفظ کے طریقے ہی سے آج کل بدوی بولیوں (مصوت) اور اقامت پذیر لوگوں کی بولیوں (غیر مصوت) میں امتیاز کیا جاسکتا ہے (دیکھیے *Traité*، فصل ۴۶ - h.c.)۔ اس مسئلے کی تاریخ پر دیکھیے *Cours: J. Cantineau*، ص ۲۱، ۲۲: *Esquisse*، ص ۱۸۷؛ اور *Fleisch*: *Traité*، فصل ۴۶، h تا c)۔

(۲) مطبقة - مُنْفَتِحَة: ابن جنی (سر الصناعة، ۱: ۷۰) سیویہ کی بیان کردہ تشریحات کی موٹی موٹی باتوں (۲: ۴۵۵) سے تا ۷) کو لے کر طباق کی تعریف یوں کرتا ہے: پشت زبان کو بالائی تالو کی جانب بلند کرنا، جب کہ تالو زبان کے اس حصے پر ایک طبق (ڈھکنے) کا کام دیتا ہے (قب کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۲۳)۔ یہ حرکت، جس میں زبان کے

اس لیے وہ مستعلیہ کہلاتے ہیں، لیکن رضی الدین الاسترابادی کے قول کے مطابق (شرح الشافیہ، ۳ : ۲۶۲ ص ۸ تا ۹) ق، غ اور خ کے لیے زبان اتنی اونچی نہیں کی جاتی کہ تالو زبان کے اوپر ایک طبق (ڈھکنا) بن جائے، لہذا اس کے نزدیک یہ صورت ایک قسم کی کمتر تحنیک یا تحنیک کی ابتدا ہوتی ہے۔ ان مستعلیہ حروف کی دل چسپی اس میں مضمحل ہے کہ، جیسا سیبویہ پہلے ہی کہہ چکا تھا (۲ : ۲۸۵ ص ۲۰) وہ امالہ کو روکتے ہیں۔ جدید بولیوں کے طالب علم کے لیے ان کی دل چسپی اب بھی باقی ہے، جن میں وہ تفخیم کے مسائل سے تعلق رکھتے ہیں (دیکھیے J. Cantineau : Cours، ص ۲۳ تا ۲۴ : Traité، فصل ۳۸ b)۔

(۳) ۱۔ شدیدۃ ۲۔ رخوة، ۳۔ بینیۃ : منہ دھولنے (aperture) کی مقدار کی جہت سے۔ الحروف الشدیدہ یہ ہیں : ء، ق، ک، ج، ط، ت، د، ب، الحروف الرخوة یہ ہیں : ھ، ح، غ، خ، ش، ص، ض، ز، س، ظ، ث، ذ، ف۔ الحروف البینیۃ یہ ہیں : ع، ل، م، ن، ر، و، ی، ا۔

المفصل میں پہلی قسم کے لیے یہ معاون حافظہ جملے (mnemonics) دیے گئے ہیں 'أَجَدَتْ طَبَقَكَ' یا 'أَجَدَتْ قَطَبَتَ' اور دوسری کے لیے 'لَمْ يَرْوَعْنَا' یا 'لَمْ يَرْوَعْنَا'۔

بینیہ سے مراد درمیانی ہے؛ یہ اصطلاح زمانہ حال کی ہے لیکن کار آمد ہے۔ اسے محمد مکی نے اپنی نہایت میں استعمال کیا ہے، جو ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷ء میں مکمل ہوئی تھی (منقول در Materialien : M. Bravmann، ص ۱۹)۔ قدیم طریقہ ایک گول مول بات (periphrasis) کہہ دینے کا تھا، مثلاً دیکھیے المفصل (فصل ۷۳۴) : "وہ جو شدید اور رخوة کے بین بین ہیں"۔ شدید، اور

اگلے حصے کو نیچا کرنا فرض کیا گیا ہے، دراصل تالو کے نرم حصے (velum) کی جانب عمل میں آتی ہے، لہذا اطباق کا بہت اچھا ترجمہ "velarization" ہے اور مطبق کا "velar"۔ اصطلاح منفتحہ، جس کا لفظی مفہوم کھلا، کشادہ ہے، ان حروف کی نشاندہی کرتی ہے جن میں اطباق نہ ہو، یعنی non-velar - حروف المطبقہ یہ ہیں : ص، ظ، ط، ض۔ باقی سب حروف منفتحہ ہیں، لیکن ہمیں ان میں سے انہیں تمیز کرنا پڑے گا جو مستعلیہ کہلاتے ہیں (دیکھیے ۳)۔ حروف مطبقہ کو اکثر "زوردار حروف صحیحہ" کہا جاتا ہے، لیکن زور مختلف شکلوں میں موجود ہو سکتا ہے۔ حبشہ کی سامی زبانوں میں جس نوعیت کا زور پایا جاتا ہے وہ تحنیک یا اطباق (velarization) سے نہیں بلکہ تحلیق (glottalization) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی مخرج حلقی کا بند ہو جانا (occlusion) اور زوردار حروف کے تلفظ میں حمزہ کی آواز سنائی دینا (دیکھیے تفصیلات در Consonantisme : J. Cantineau، ص ۲۹۱)۔ Ph. marçais نے ریڈیو سکوپی سے Articulation 'de l'emphase dans un parler maghrébin' (در AEIO Alger، ۷ (۱۹۴۸ء) : ۱۵ تا ۲۸) کا مطالعہ کرنے کے بعد ایک اور قسم کے زور کا پتا چلایا، یعنی pharyngalization (ناک اور منہ کے پیچھے کے خلا سے آواز نکالنا)، لیکن اس میدان میں ابھی مزید دریافتیں ہو سکتی ہیں؛ اس لیے جس قسم کے زوردار حرف کو عرب نحویوں نے بیان کیا ہے ہم اسے صحیح سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) مستعلیہ - منخفضہ : "بلند کردہ - پست کردہ" : حروف مستعلیہ وہ چار حروف مطبقہ ہیں جن کا ابھی ذکر ہوا ہے، اور ان کے علاوہ ق، غ، خ؛ باقی حروف منخفضہ ہیں۔ چونکہ ان مطبقہ کے تلفظ میں پشت زبان کو اوپر اٹھایا جاتا ہے

رخوہ کی تقسیم سے در اصل عربوں نے بھی وہی کام لیا ہے جو جدید علم الاصوات میں اس کی اپنی تقسیم occlusive اور constrictive سے لیا گیا ہے۔ لیکن یہ اصطلاحیں [شدیدہ اور رخوہ] براہ راست از خود وہ جسمانی نقطہ نظر ظاہر نہیں کرتیں جو occlusive اور constrictive میں مضمر ہے بلکہ ان سے تلفظ میں زیادہ یا کم قوت کا اظہار ہوتا ہے : شدیدہ ”زور دار“، رخوہ ”ڈھیلی“۔ بینہ حروف میں عربوں کی مراد نہ تو معمولی occlusive تھی اور نہ constrictive (دیکھیے Cours : Cantineau، ص ۲۲ تا ۲۳؛ Traité، فصل ۴۷ c تا d) عین کے سوا، جس میں کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس کی بنا پر اسے کسی ایک طرف رکھا جا سکے۔ لیکن بینہ کی خصوصیات سے ایک عام تیسری قسم کا جواز نہیں پیدا ہوتا۔ ان کی تشریحات کے سلسلے میں عربوں نے جو کچھ لکھا ہے اس میں واضح ترین بیان وہ ہے جو شرح الشافۃ میں دیا گیا ہے (۳: ۲۶۰ س ۱۸ بعد) اور جسے کشاف اصطلاحات الفنون میں دہرایا گیا ہے (۲: ۳۲۲ س ۲ بعد)۔

عربوں نے حروف کی بعض اور کمتر اہمیت کی اقسام بھی معین کی ہیں، جن میں سے یہاں ان کا ذکر کر دینا کافی ہوگا : حروف القلقلہ : ق، ج، ت، د، ب؛ الحروف الذلاقہ : ل، ر، ن، ف، ب، م (دیکھیے Cours : J. Cantineau، ص ۲۳؛ Traité، فصل ۴۸، c، a)، دیکھیے نیز کشاف، جس کا حوالہ دیا جا چکا ہے، بذیل مادہ حرف (۱: ۳۲۰ تا ۳۲۵)۔

مآخذ : عرب نحوی اپنی صوتیات کا ذکر ادغام سے پہلے اس کی وضاحت کی تیاری کے طور پر کرتے ہیں : (۱) سیویہ : الكتاب، ج ۲، پیرس ۱۸۸۹ء، باب ۵۶۵ (مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۴۰۴ تا ۴۰۷)، خاص طور پر اہم ہے : (۲) الزمخشری : المفصل،

بار دوم از J. P. Broch، کرسٹیان ۱۸۷۹ء، فصل ۷۳۲ تا ۷۳۴ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۳۹۳ تا ۳۹۶)؛ (۳) ابوالقاء ابن یعیش : شرح المفصل للزمخشری، طبع G. Jahn، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ۲: ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷ (مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۱۲۳ تا ۱۳۱)؛ (۴) الزجاجی : الجمل، طبع محمد ابن ابی شنب، الجزائر ۱۹۲۷ء، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ (۵) رضی الدین الاسترابادی : شرح الشافۃ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ص ۲۳۳ تا ۲۹۲؛ (۶) خود ابن الحاجب کی الشافۃ کے متن کے لیے : وہی کتاب، ص ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸ - صوتیات پر تصانیف : (۷) ابن جنی : سیر صناعة الأعراب، ج ۱، قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء، اس میں مدخل [تمہید] اور پہلا باب (ص ۶ تا ۴۵) بالخصوص اہم ہیں؛ (۸) ابن سینا : اسباب حدوث الحروف، چھوٹی تقطیع کے بیس صفحات، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ نئی طبع، جو چار دوسرے مخطوطات پر مبنی ہے از پ۔ ن خفیری، تہران ۱۳۳۳ھ (مطبوعات دانشکدہ تہران، عدد ۲۰۷)؛ دیکھیے نیز : (۹) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء تحت حرف، حصہ اول؛ تجوید کے مصنفین میں مندرجہ ذیل کا ذکر کافی ہے : (۱۰) الدانی : کتاب التیسیر فی القراءات السبع (طبع O. Pretzl، Bibliotheca Islamica، ج ۲، ۱۹۳۰ء)؛ (۱۱) السیوطی : المزہر میں صوتیات سے متعلق بہت سے حقائق مندرج ہیں (بولاق ۱۲۸۲ھ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ)، لیکن چونکہ یہ غیر معرب ہے لہذا اسے استعمال کرنا دشوار ہے۔ جدید ترین طبع میں جو متن دیا گیا ہے (شائع کردہ مطبعہ عیسی البابی) وہ بہت زیادہ قابل اطمینان ہے، اس کا ذکر المزہر، طبع ثالث کے طور پر کیا جاتا ہے۔

مصنفہ اہل یورپ : (۱۲) J. Cantineau : Cours de phonétique arabe، الجزائر ۱۹۴۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف : Esquisse d'une phonologie de l'arabe classique، در BSL، عدد ۱۲۶، ۴۳ (۱۹۴۶ء)۔

des Arabes d'après le Sirr al-ṣinā'at al-i-rāb
d'Ibn Djinnī، در ZDMG، ۱۰۸ (۱۹۵۸ء) : ۷۴ تا ۱۰۰، ایک مقالہ جس کی بنا پر : *Genèse des hurūf* : *Madjūra' Mahmūsa* (Examen critique) لکھی گئی، در *Mélanges USJ*، ۳۵ (۱۹۵۸ء) : ۱۹۳ تا ۲۱۰ (جس کا ذکر بطور Examen کیا گیا ہے) : (۲۲) وہی مصنف : *Traité de philologie arabe*، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۰ تا ۲۴۴ یا فصل ۴۱ تا ۵۰ (محولہ بنام *Traité*) : کلاسیکی اور عوامی عربی بولیوں کی صوتیات کے تمام اہم موضوعات سے براکلمان نے اپنی *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*، ج ۱، برلن ۱۹۰۸ء : ص ۱۴۱ تا ۲۸۲ میں بحث کی ہے : (۲۳) S. Moscati نے اپنی بحث کو *Il sistema consonantico delle lingue semitiche*، روم ۱۹۵۴ء میں کلاسیکی عربی تک محدود رکھا ہے : (۲۴) M. Cohen نے، جیسا کہ اس کی کتاب *Essai comparatif sur le vocabulaire et le phonétique du chamito-sémitique*، پیرس ۱۹۴۷ء کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے، ایک زیادہ وسیع میدان میں طبع آزمائی کی ہے (محولہ بنام *Essai comparatif*) : آخر میں (۲۵) سیویہ کی الکتاب کے ایک اہم متن (جس کا حوالہ السیرانی کی شرح میں دیا گیا ہے) کا ذکر ضروری ہے، جسے H. Fleisch نے *L'arabe classique, Esquisse d'une structure linguistique* میں شائع کیا تھا اور جو حروف مجہورہ و مہموہ کے فرق کے متعلق ہے، بیروت ۱۹۵۶ء (مذکور بنام *Esquisse*) : (۲۶) دیکھیے نیز مادۃ Linguistics و Phonetics (در ۱) انگریزی، بار دوم)۔

(H. FLEISCH)

⊗ الحُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ : (واحد مَقْطَعَةٌ تقطیع

سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جس کے معنی ہیں :

کسی چیز کو کاٹ کر الگ الگ ٹکڑے کرنا اس طرح

۹۳ تا ۱۴۰ : (۱۴) وہی مصنف : *Le consonantisme du semitique*، در *Semitica*، ۴ (۱۹۵۱-۱۹۵۲ء) : ۷۹ تا ۹۴ : یہ کتابیں Jean Cantineau کی یادگار جلد : *Études de linguistique arabe*، پیرس ۱۹۶۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی تھیں۔ اس یادگار جلد کا ذکر یہاں ان مختصر عنوانات کے تحت کیا گیا ہے : *Esquisse - Consonantisme* اور *Esquisse - Cours* میں عربی حروف کے صوتی تضادوں اور ان کی عدم مطابقتوں پر بحث کی گئی ہے (ص ۱۹۹ تا ۲۰۲)، جو ایسے دو موضوع ہیں جن پر یہاں بحث ممکن نہ تھی - *Cours* (ص ۱۲۳ تا ۱۲۵) میں کلاسیکی عربی اور عربی بولیوں کے متعلق عرب اور بالخصوص یورپی مصنفین کی کتابوں کی فہرست دی گئی ہے اور اس فہرست کو لے کر اس کا سلسلہ *Notions générales de phonétique et de phonologie* میں جاری رکھا گیا ہے، جو اسی یادگار جلد میں شامل ہے (ص ۱۲۸ تا ۱۳۰)۔ یہاں صرف ان کا ذکر کافی ہوگا : (۱۵) *A grammar of the Classical Arabic* : M.S. Howell Language، جزء ۴، الہ آباد ۱۹۱۱ء : ص ۱۷۰ تا ۱۷۳۹ : (۱۶) *Sibawaihi's Lautlehre* : A. Schaade لائلن ۱۹۱۱ء، ص ۱۷ تا ۲۳، الکتاب کے باب ۵۶۰ کا جرمن ترجمہ : اس باب پر السیرانی کی شرح کے لیے دیکھیے : (۱۷) *G. Troupeau*، در *Arabica*، ج ۵ (۱۹۵۸ء) : ص ۱۶۶ تا ۱۸۲ : (۱۸) *M. Bravmann* : *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*، گوننجن ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۲ تا ۱۳۱، ابن سینا کے مذکورہ بالا رسالے کا جرمن ترجمہ مبنی بر طبع قاہرہ : (۱۹) *W. H. T. Gairdner* : *The phonetics of Arabic*، آکسفورڈ ۱۹۲۵ء : (۲۰) *Études de phonétique arabe* : H. Fleisch، در *Mélanges USJ*، ۳۸ (۱۹۵۰-۱۹۴۹ء) : ۲۲۵ تا ۲۸۵ : (۲۱) وہی مصنف : *La conception phonétique*

واقع ہیں) اور حَمَّ عَسَقَ (یہ سورۃ الشوریٰ کے شروع میں ہیں) (قَبَّ النُّشْرُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرَةِ، ۲ : ۶۴ بعد؛ الكشاف، ۱ : ۱۹ بعد)۔

بعض حروف مقطعات سورتوں کے شروع میں ایک مستقل آیت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ محض توقیفی امر ہے، اس میں دلائل کی ضرورت نہیں۔

البیضاوی (۱ : ۱۱) نے ذکر کیا ہے کہ حروف مقطعات یا الگ الگ حروف تہجی کو ادا کرتے وقت (مثلاً حَ کو ادا کرتے وقت ہم صاد کہتے ہیں اور قَ کو ادا کرتے وقت قاف کہتے ہیں) جو الفاظ (یا آوازیں) ہماری زبان سے نکلتے ہیں انہیں اسما کی حیثیت حاصل ہے اور یہ حروف تہجی یا حروف مقطعات جن سے ہمارا کلام ترتیب پاتا ہے وہ ان الفاظ یا اصوات کے مَسْمِیَّات (واحد : مسمی) ہیں، اسی لیے یہ الفاظ و اصوات اسم کی تعریف میں آتے ہیں اور ان پر اسم کے احکام (مثلاً معرفہ یا نکرہ ہونا یا واحد و جمع وغیرہ ہونا) کا اطلاق ہوگا؛ خلیل بن احمد اور ابو علی الفارسی کا یہی مسلک ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے قرآن مجید پڑھنے والے کے لیے ایک ایک حرف کے بدلے دس دس نیکیوں کا ثواب بتایا ہے اور فرمایا ہے کہ الْم ایک حرف نہیں بلکہ الف ایک حرف ہے، لام الگ ایک حرف ہے اور میم ایک مستقل حرف ہے (قَبَّ الكشاف، ۱ : ۲۰ بعد)۔

حروف مقطعات کے معنی کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں : (۱) بعض علما کے نزدیک یہ سورتوں کے نام کی حُرُص سے ان کے شروع میں واقع ہوئے ہیں (فتح البیان، ۱ : ۵۳ بعد؛ الكشاف، ۱ : ۱۹ بعد؛ البیضاوی، ۱ : ۱۱ بعد؛ التفسیر المظہری، ۱ : ۱۲ بعد؛ سواطع الالہام، ص ۲۲)؛ (۲) بعض کے نزدیک یہ حروف دراصل کلمات مخدونہ کا اختصار ہیں، مثلاً الف سے مراد اللہ، میم

مقطعات کے معنی ہوئے : علحدہ شکل میں، الک کہے ہوئے، لنظی معنی کے اعتبار سے حروف تہجی از الف تا یا الگ الگ شکل میں ہوں تو مقطعات کہلاتے ہیں، لیکن اسلامی علوم کی اصطلاح میں حروف مقطعات سے وہ حروف مراد ہیں جو قرآن کریم کی بعض سورتوں کے شروع میں علحدہ علحدہ واقع ہوئے ہیں۔ یہ حروف قرآن کریم کی ایک سو چودہ سورتوں میں سے صرف انتیس سورتوں کے شروع میں آتے ہیں، جن میں سے صرف دو مدنی ہیں اور باقی سب مکی ہیں (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادۃ قطع)۔

حروف مقطعات قرآنی سورتوں کے شروع میں پانچ شکلوں میں موجود ہیں : (۱) مفرد شکل میں، جو صرف تین جگہ آتے ہیں : حَ، قَ، اور نَ (یہ سورتیں بھی انہیں حروف مقطعات کے نام سے موسوم ہیں)؛ (۲) دو دو کی شکل میں، جو نو مقامات پر آتے ہیں : طه، طس (النمل)، یس (ایک ایک سورت کے شروع میں آتے ہیں) اور حَم (جو ان چھ سورتوں کے شروع میں واقع ہیں : المؤمن، حم السجدة، الزخرف، الدخان، الجاثیة اور الاحقاف)؛ (۳) تین تین کی شکل میں، جو تیرہ سورتوں کے شروع میں واقع ہیں : الم (یہ ان چھ سورتوں کے شروع میں آتے ہیں : البقرة، ال عمران، العنکبوت، الروم، لقن اور السجدة، ان میں سے پہلی دو مدنی اور باقی سب مکی ہیں)، الر (یہ ان پانچ سورتوں کے شروع میں آتے ہیں : یونس، هود، یوسف، ابراہیم اور الحجر) اور طسم (یہ سورۃ الشعراء اور القصص کے شروع میں آتے ہیں)؛ (۴) چار چار کی شکل میں، جو صرف دو جگہ آتے ہیں : المص (سورۃ الاعراف کے شروع میں) اور المر (سورۃ الرعد کے شروع میں)؛ (۵) پانچ پانچ کی شکل میں، جو صرف دو مقامات پر واقع ہیں : کھمض (جو سورۃ مریم کے شروع میں

سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور لام سے جبرئیلؑ مراد ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس قسم کے اقوال کتب تفسیر میں منقول ہیں (سابقہ حوالے؛ تفسیر القرطبی، ۱ : ۱۵۴ بعد)؛ (۳) ابوالعالیہ کا خیال ہے کہ ان حروف کے اعداد سے اقوام عالم کی مدت اور زندگی مقصود ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے اس واقعے سے استشہاد کیا ہے کہ مدینے میں کچھ یہودی آپؐ کے پاس آئے تو آپؐ نے اَلَمْ پڑھا؛ یہ سن کر یہودی کہنے لگے : ہم ایسے دین میں بھلا کیونکر داخل ہوں جس کی مدت ستر سال ہے۔ تب آپؐ نے مسکرا کر اَلَمْص اور اَلَمْ پڑھا تو یہودی کہنے لگے : اب تو آپؐ نے معاملہ خلط ملط کر دیا ہے (حوالہ سابق)؛ (۴) ایک مسلک یہ بھی ہے کہ حروف مقطعات اللہ اور اس کے رسول کے درمیان ایک راز ہیں، جو کسی اور کو معلوم نہیں۔ حضرت ابو بکرؓ، حضرت علیؓ، شعبی اور سفیان ثوری وغیرہ کا یہی مسلک ہے (حوالہ سابق)؛ (۵) الزمخشری (۱ : ۲۰ بعد) اور البیضاوی (۱ : ۱۳ بعد) وغیرہ کا خیال ہے کہ حروف مقطعات کا مقصد اعجاز قرآن ثابت کرنا ہے، یعنی ان کے ذکر سے عرب کے فصحا و عقلا کو یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ اللہ کی کتاب بھی انہیں حروف سے مرتب ہے جن سے وہ اپنا کلام ترتیب دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر بھی سہر تصدیق ثبت کرنا مقصود ہے کہ حروف سے واقفیت تو اسے ہوتی ہے جسے پڑھنا لکھنا آتا ہو لیکن ایک امی، جسے پڑھنے لکھنے سے کوئی واسطہ نہ ہو اگر وہ حروف تہجی کو ایک ایسے انداز میں پیش کرے جس سے فصحاے لغت بھی عاجز ہوں تو یہ بات یقیناً خارق عادت اور فیضان وحی الہی ہونے کا ثبوت ہے۔ اس کے بعد الزمخشری اور البیضاوی نے ان حروف مقطعات کی حکیمانہ ترتیب بتاتے ہوئے لکھا ہے

کہ سورتوں کے شروع میں یہ چودہ حروف آئے ہیں : ا، ل، م، ص، ر، ک، ہ، ی، ع، ط، س، ح، ق، ن، جو حروف تہجی کا نصف اقل ہیں، جن سورتوں کے شروع میں یہ حروف آئے ہیں ان کی تعداد انتیس ہے اور عربی کے حروف تہجی کی تعداد بھی انتیس ہے۔ اسی طرح علمائے نحو اور ماہرین قرامت نے حروف تہجی کو باعتبار مخارج و اصوات جتنی اقسام میں بیان کیا ہے (مثلاً مجہورہ، مہموسہ، شدیدہ، رخوہ، مطبقة، مستعلیہ وغیرہ)، ان میں سے ہر ایک قسم کے نصف حروف ان سورتوں کے شروع میں آنے والے حروف مقطعات میں موجود ہیں (نیز قب فتح البیان، ۱ : ۵۹ بعد)؛ (۶) حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول یہ ہے کہ ان حروف مقطعات میں اللہ کا اسم اعظم مخفی ہے (تفسیر القرطبی، ۱ : ۱۵۴ بعد)؛ (۷) نواب صدیق حسن خاں کا خیال ہے کہ متشابہات کی طرح حروف مقطعات کے بارے میں بھی سکوت بہتر ہے، تاہم اس بات پر ایمان رکھنا چاہیے کہ ان میں کوئی راز اور حکمت یقیناً ہے، جس کا علم اللہ کو ہے اور ہماری عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے (فتح البیان، ۱ : ۶۰)۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۃ قطع؛

(۲) تاج العروس، بذیل مادۃ قطع؛ (۳) القرطبی؛

تفسیر، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۴) الآلوسی : روح

المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۵) الزمخشری :

الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی : تفسیر، لائپزگ

تاریخ ندارد؛ (۷) صدیق حسن خاں : فتح البیان، قاہرہ

تاریخ ندارد؛ (۸) ثناء اللہ ہانی پتی : التفسیر المظہری،

دہلی، تاریخ ندارد؛ (۹) فیضی : سواطع الالہام،

لکھنؤ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الجوزی : النشر، دمشق ۱۳۴۵ھ

(۱۱) سیوہ : الکتاب، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۲) السیوطی :

شرح شواہد المغنی، قاہرہ، ۱۹۶۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

حُرُوفِیَّة: باطنی - قبلای رجحانات کا حامل
ایک بدعتی اسلامی فرقہ، جس کی بنیاد آٹھویں صدی
ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں
فضل اللہ استرابادی نے رکھی تھی۔

اس فرقے کا بانی ۵۷۳۰ / ۶۱۳۳ء میں
استراباذ [رک بآں] میں پیدا ہوا، اور بعض مآخذ
کی رو سے، اس کا نام عبدالرحمن رکھا گیا؛ اس نے
اپنی زندگی کا آغاز ایک صوفی کی حیثیت سے کیا
اور وہ بالخصوص اس احتیاط کی وجہ سے مشہور تھا
جو وہ حرام غذا کھانے سے اجتناب کرنے میں برتا
تھا، حتیٰ کہ لوگ اسے ”حلال خور“ کہنے لگے
تھے۔ وہ سید (حضرت علیؑ کی اولاد سے) تھا اور
ایک قاضی القضاۃ کا بیٹا تھا، جو اسے چھوٹا سا
چھوڑ کر فوت ہو گیا تھا۔ بچپن ہی سے اس نے
تصوف اور زاہدانہ اعمال کی جانب بڑا میلان ظاہر
کرنا شروع کر دیا اور ابھی نوجوان ہی تھا کہ
اسے الہامی خواب دکھائی دینے لگے اور خوابوں
کی تعبیر میں دسترس حاصل ہو گئی۔ اٹھارہ سال
کی عمر میں اس نے مگرے کا پہلا حج کیا اور واپسی
پر کچھ عرصہ خوارزم میں مقیم رہا۔ بعد ازاں اس
نے دوسرا حج کرنے کا ارادہ کیا، لیکن اس طویل
سفر کے دوران میں اسے ایک خواب میں یہ تلقین ہوئی
کہ وہ اپنا راستہ بدل کر مشہد میں امام علیؑ الرضاؑ
کے مزار کی زیارت کو جائے، مشہد کے بعد
وہ مگرے گیا اور پھر دوبارہ خوارزم چلا گیا۔ کئی اور
خواب دیکھنے کے بعد (جن میں سے ایک میں اسے
چار خاص بزرگ صوفیوں، یعنی ابراہیم بن ادھم، بایزید
بسطامی، سہل تستری اور بہلول کے نام بتائے گئے)
اسے ایک خاص طور پر معنی خیز خواب میں یہ
معلوم ہوا کہ اس کا مقصد حیات کیا ہونے کو ہے :
مشرق میں ایک ستارہ طلوع ہوا اور اس کی ایک
درخشاں شعاع فضل اللہ کی داہنی آنکھ میں داخل

ہو گئی، یہاں تک کہ پورا ستارہ اس کی آنکھ میں
اتر آیا۔ اسے یہ کشف ہوا کہ ”یہ وہ ستارہ ہے جو
محض ہر چند صدیوں کے بعد طلوع ہوتا ہے“۔
جب وہ بیدار ہوا تو فضل اللہ نے ہرندوں کو گاتے
ہوئے سنا اور وہ ان کی زبان کنسی حد تک سمجھنے
لگا۔ اس نے ابتدا میں خوابوں کی بصیرت افروز تعبیروں
کے ذریعے ہی اپنے مرید بنائے؛ ان میں نانباٹی، سید
محمد نانوائی، ایک درویش علی اور ایک درویش
بایزید، وغیرہ شامل تھے۔ پھر فضل اللہ خراسان گیا،
جہاں اسے ایک اور مرید مل گیا، بعد ازاں اصفہان
گیا، جہاں وہ توفچی کی مسجد میں مقیم ہو گیا۔ یہاں
صوفی معین الدین شہرستانی اس کا مرید بن گیا اور
اس نے مزید ”طالبان حق“، جیسے مولانا معین الدین،
مولانا محمد، شیخ عیسیٰ، مولانا علاء الدین رجائی،
نصر اللہ نافع، خواب نامہ کا مصنف، جس میں
فضل اللہ کے سوانح حیات کے بارے میں قیمتی
معلومات مندرج ہیں، اور دیگر لوگوں کو اپنے
حلقہ ارادت میں داخل کر لیا۔ اس گروہ کی تعداد
بڑھتی گئی اور کئی دوسرے ملکوں کے لوگ بھی
فضل اللہ کی تعبیر رؤیا میں قابلیت اور اس کی اور اس
کے پیرووں کی سادہ اور دیانت دارانہ زندگی سے،
جو خود کام کر کے، اکثر محنت و زہدوری کا، اپنی
گذر اوقات کرتے تھے (فضل اللہ خود کلاہ ساز تھا)
اور عطیات و تحائف لینے سے انکار کرتے تھے، متاثر
ہو کر کشاں کشاں آنے لگے۔ قرآن مجید کے علاوہ
فضل اللہ کو یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس
کتابوں (توراة، زبور اور انجیل) کا بھی کامل علم
تھا، جن کا حوالہ وہ اپنے جاویدان نامہ میں اکثر
دیتا ہے۔ فضل اللہ کی تعبیر رؤیا زیادہ تر خوابوں
کے ذریعے مافی الضمیر معلوم کر لینے کے مختلف
مظاہر پر مشتمل تھی : وہ اکثر خواب دیکھنے
والے کی قبل اس کے کہ وہ اپنا خواب سنائے، اس کے

اپنی زندگی کا آخری حصہ شروان (اب باکو) میں بسر کیا، جہاں اس نے تیمور لنگ کے بیٹے میران شاہ کے پاس تیمور کے اس فیصلے سے بچنے کے لیے پناہ لے لی تھی جو اس نے سمرقند میں اس شہر کے راسخ العقیدہ فقہا سے ملاقات کے بعد صادر کیا تھا؛ لیکن میران شاہ نے بجائے اس کی مدد کرنے کے اسے گرفتار کروا دیا۔ شروان سے، جہاں بحالت اسیری اس نے اپنا وصیت نامہ لکھا، اسے نخچوان کے قریب قلعہ النجق میں لے جایا گیا اور وہاں ۵۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے قتل ہونے کی جگہ (مقتل) کچھ عرصے تک اس کے پیرووں کا مکہ بن گیا اور میران شاہ اس کے نئے مذہب کا دجال کہلانے لگا (حروفی کتابوں میں اس کا ذکر ماران شاہ [= سانہوں کا بادشاہ] کے طور پر کیا جاتا ہے)۔

فضل اللہ کا پہلا خلیفہ اس کا مرید علی الاعلیٰ ہوا، جو حروفی مذہب سے متعلق کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ قرہ قویونلو کے بادشاہ قرہ یوسف کو، جس نے میران شاہ کو شکست دی تھی، حروفی مذہب کا پیرو بنالے۔ اسے ۵۸۲۲ھ / ۱۴۱۹ء میں قتل کر دیا گیا، اس کے بعد کہ اس نے ملک روم (آناطولی) میں حروفی عقیدے کی اشاعت کی، جہاں وہ ۵۸۰۲ھ / ۱۴۰۰ء ہی میں چلا گیا تھا اور پکتاشیہ [رک باں] میں حروفی خیالات داخل کرنے میں مدد کرتا رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ قیر شہر میں حاجی پکتاش کے تکیے کی زیارت کو گیا تھا۔ اس کی تبلیغی سرگرمیاں ادرنہ تک، جو اس وقت سلطنت عثمانیہ کا دارالحکومت تھا، اور اسی طرح لاز کے علاقے اور طرابزون تک پہنچ گئیں۔ ۵۸۴۸ھ - ۱۴۴۴ء میں ایک حروفی مبلغ ادرنہ میں ولی عہد شہزادہ محمد (آئندہ فاتح قسطنطنیہ) کا مہمان رہا، جس نے اسے ملحد قرار

خیالات بتا دیتا تھا۔ اس دور کے دیگر صوفیوں کے دستور کے برخلاف فضل اللہ بظاہر موسیقی اور رقص سے کام نہیں لیتا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں، جب وہ تبریز میں تھا، اسے ایک نیا تجربہ ہوا، یعنی اسے حروف کے خفیہ معانی اور نبوت کی اہمیت کا علم حاصل ہو گیا۔ تین دن اور رات کی وجدانی کیفیت کے بعد اس نے، بقول خود، کچھ آوازوں کو یہ کہتے سنا: ”یہ نوجوان کون ہے؟ زمین و آسمان کا یہ چاند کون ہے؟ اور ایک اور آواز کو یہ جواب دیتے سنا: یہ صاحب الزمان (زمانے کا آقا)، سلطان الانبیا ہے۔ دوسرے اپنا ایمان تقلید و تعلم سے حاصل کرتے ہیں جب کہ یہ ایک باطنی اور واضح الہام (کشف و غیان) سے حاصل کرتا ہے۔“ اب صوفی سے بڑھ کر فضل اللہ ایک نئی مذہبی تحریک کا بانی بن گیا۔ اصفہان واپس آ کر وہ کچھ عرصہ ایک غار میں تنہا رہا اور اس کے تھوڑے دنوں بعد ایک قریب مرگ درویش نے اسے یہ بتایا کہ دور نبوت کے بعد اب ظہور کبریا کا دور آ گیا ہے۔ مصادرمیں فضل اللہ کی ذات میں اس ظہور خداوندی کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ قریب قیاس ۵۷۸۸ھ / ۱۳۸۶ء یا ۵۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء ہے: کہا جاتا ہے کہ اسی سال فضل اللہ نے اپنی بڑی کتاب جاویدان نامہ کبیر لکھی تھی۔ اسی قسم کے اس سے پہلے یا بعد کے دیگر خدائی اوتاروں کی طرح فضل اللہ نے بھی بظاہر زمانے کے حکمرانوں اور بادشاہوں کو اپنے عقیدے کا پیرو بنانے کی کوشش کی۔ بقول ابن حجر العسقلانی (اس کا معاصر، در ابناء الغمر فی ابناء العمر) اس نے تیور لنگ کو اپنا مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی، اور یہ یقینی بات ہے کہ اس نے آلتون اردو کے خان تقتمیش [رک باں] کی بیٹی سے شادی کرنے کا خواب دیکھا تھا۔ اس نے

دے کر زندہ جلوا دیا۔ آناطولی میں حروفی عقائد، دیگر عقائد کے پہلو بہ پہلو، پکتاشیوں کی عجیب و غریب برادری میں باقی رہے اور ترکی ادب میں کئی اچھے حروفی شاعر شامل ہیں، بالخصوص نسیمی [رک باں]، جسے ۵۸۰۲/۱۴۰۳ء میں حلب میں زندہ جلوا دیا گیا تھا۔

باوجود اس نسبتاً قلیل مدت کے جس کے دوران میں یہ ایک منظم تحریک کی شکل میں قائم رہا، حروفی فرقے کو کئی مذہبی افتراقات اور اختلافات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سے سب سے بڑا فرقہ نقطویہ تھا، جسے فضل اللہ کے ایک سابق مرید محمود پسی خالی نے قائم کیا تھا، جو گیلان کا رہنے والا تھا اور جسے حروفی برادری سے خارج کر دیا گیا تھا۔

فضل اللہ کی تین اہم تصانیف ہیں : (۱) جاویدان نامہ، جو نثر میں ہے اور نصف فارسی میں اور نصف استراباد کی فارسی بولی میں لکھا گیا ہے (علی الاعلیٰ نے ۵۸۰۲/۱۴۰۰ء میں اس کا ایک منظوم ترجمہ تیار کیا تھا)؛ (۲) محبت نامہ اور (۳)؛ عرش نامہ (منظوم)، تینوں ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ یہ تصانیف مقامی بولی کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہیں۔ فرقے کے مختلف پیروؤں کے تحریر کردہ بہت سے حروفی رسائل، مختصر کتابچے اور نظمیں موجود ہیں، لیکن ان میں سے وہ خاص طور پر اہم ہیں جو اس کے خلیفہ اور مستند شارح علی الاعلیٰ کی تصنیف ہیں، یعنی استوا نامہ، محشر نامہ (نثر میں) اور چار مثنویاں : بشارت نامہ (تحریر کردہ ۵۸۰۳/۱۴۰۱ء)، توحید نامہ، کرسی نامہ (تحریر کردہ ۵۸۱۰/۱۴۰۸ء) اور قیامت نامہ (تحریر کردہ ۵۸۱۴/۱۴۱۲ء)۔

عقائد : حروفی مذہب کی باطنی خصوصیت پر زور دیا گیا ہے اور اس کا نام درحقیقت اس کی اسی

خصوصیت سے ماخوذ ہے (حرف، جمع : حروف)۔ یہ یقیناً اس کی نمایاں ترین خصوصیت ہے، لیکن اسے اس مذہب کا مرکزی نقطہ تصور کرنا غلط ہوگا۔ حروفیت کے سب سے اہم مسائل نبوت اور انسان کے بارے میں اس کے عقائد ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ واضح طور پر اس طریقے سے پیدا ہوا : محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو واقعی خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ آپ پر نبوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد ایک نیا دور، جو دور نبوت سے برتر ہے، شروع ہوتا ہے، یعنی دور ولایت اور یہ بھی فضل اللہ میں خدا کے ظہور والے دور سے مرتبے میں پیچھے رہ گیا۔ کائنات قدیم ہے، کیونکہ تخلیق (تجلی) کا عمل دائمی ہے۔ خدا کی صفات (جن میں صفت خالق بھی شامل ہے)، ذات خداوندی کے مرادف ہیں، جو خود ایک ناقابل رسائی پوشیدہ خزانہ (کنز مخفی) ہے۔ ظہور خداوندی ادوار میں حرکت کرتا ہے (ایک متن کی رو سے ہر دور ۱۳۶۰ سال کا ہوتا ہے) اور ہر دور میں گزشتہ ادوار کے واقعات اور اشخاص دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں، ایک قسم کی ”ابدی رجعت“ کے طور پر (”اس سال کے اخروٹ گزشتہ سال کی فصل سے مختلف ہیں، لیکن پھر بھی ویسے ہی ہوتے ہیں“)۔ یہ تصور ہندو عقیدہ تناسخ (آواگون) سے یکسر مختلف ہے، جس کے راسخ العقیدہ مسلمان ہمیشہ مخالف رہے ہیں (رک بہ حلول؛ تناسخ)۔

دوسرا مسئلہ جو خدا اور انسان کے باہمی رشتے سے متعلق ہے، حروفیوں کے ہاں اس طرح حل نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں، یعنی وحدت الوجود کے عقیدے کے ذریعے، بلکہ انسان (اور بالخصوص انسان کامل فضل اللہ) میں خدا کے ناقابل رسائی خزانے (کنز مخفی) کے صحیح، مسلسل اور مرئی ظہور کے

عقیدے کی مدد سے، جس کے چہرے پر در حقیقت صاف حروف میں خدا کا اسم ذات اللہ لکھا ہوا ہے؛ چنانچہ ن ا ل الف ہے، (کان) کی دونوں لویں دو لام ہیں، آنکھیں ہا کی شکل میں ہیں، لیکن حروفی قیامت کے بارے میں روایتی تصورات کو رد کرتے ہیں اور قرآنی تجسیم خدا کی توضیح یوں کرتے ہیں کہ خدا صرف انسانی صورت ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے، ورنہ اس حدیث کا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے: ”عنقریب تم اپنے رب کو دیکھو گے جس طرح تم پورے چاند کو دیکھتے ہو؛ تم اس کی رویت سے محروم نہیں کیے جاؤ گے“۔ انسان سے مراد قدرتی طور پر کوئی بالخصوص پاک اور مقدس انسان، یہاں فضل اللہ، ہے۔ نسیمی نے کہا ہے کہ ”خدا ابن آدم کے سوا اور کوئی نہیں۔ بتیس حروف ہجاء کلام خداوندی کے الفاظ ہیں۔ جاننا چاہیے کہ تمام دنیا خود خدا ہے۔ آدم روح ہے اور سورج چہرہ ہے“۔

اس سے ہمیں حروفی باطنیت کا سراغ ملتا ہے۔ اللہ (جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ناممکن الادراک ہے) اپنے آپ کو کلیے میں ظاہر کرتا ہے (فضل اللہ کو انجیل یوحنا کے آغاز کا بخوبی علم تھا)۔ پھر کلمہ آوازوں سے مرکب ہے اور آوازیں، اسلامی روایت میں، ہمیشہ حروف سے مطابقت رکھتی ہیں؛ لہذا حروف کا (اور ابجد کے مطابق ان کی عددی قیمت کا بھی) پورا مجموعہ خدا کی قدرت تخلیق و تجلی کے امکانات کا مجموعہ اور خود خدا ہے، جو جلوہ گر ہو گیا ہے؛ اسی لیے حرفوں کو اتنی اہمیت دی گئی ہے، نیز ان ”تعبیری“ حسابوں کو بھی جو ان سے کیے جاتے ہیں۔ اس حساب کے مختلف طریقے اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کی مثالیں نہیں دی جا سکتیں؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے قرآن حکیم کی اپنی

ایک باطنی تفسیر کر لی؛ ایک جملہ دوسرے میں تبدیل کر دیا جاتا ہے (جو اسی عددی قیمت کا ہو) جو اس جملے کے صحیح یا سچے معنی اسی طرح ظاہر کرتا ہے جس طرح کہ عناصر دنیوی لگاتار اور بلا توقف دنیا کے وجود کے لا محدود ادوار میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مزید برآں، فضل اللہ کہتا ہے کہ ہر ذرہ ایک ”زبان ہے جو بولتی ہے“۔ اسی طریقے سے ہر فرض نماز کی رکعتوں کی تعداد، خود ان فرض نمازوں کی اپنی تعداد، اعضائے بدنی اور چہرہ انسانی، وغیرہ کے اسباب کی توضیح و تشریح بھی ایک شاندار موحدانہ وجودیاتی اسمیت کی طرز میں کی جاتی ہے (حروفیوں کے ہاں عقل کی بڑی اہمیت ہے)۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، شروع میں حروفیوں کی ایک خود مختار مذہب کی حیثیت سے اپنی ایک الگ تنظیم تھی اور ان کی اپنی رسوم اور نمازیں تھیں، جنہیں علی الاعلیٰ کے ایک اہم باب میں بیان کیا گیا ہے، مثلاً اذان میں ایسے کلمات شامل تھے: ”أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (میں گواہی دیتا ہوں کہ ف۔ ع۔ ہ کے سوا کوئی معبود نہیں)، جو فضل اللہ کے لیے سری کلمہ ہے، اَشْهَدُ أَنَّ أَدَمَ خَلِيفَةُ اللَّهِ ”میں گواہی دیتا ہوں کہ آدم (= انسان) اللہ کا نائب ہے“؛ اَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ”میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں“۔ اس جگہ کا حج جہاں فضل اللہ کو قتل کیا گیا تھا، ذوالقعدہ کے مہینے میں کیا جاتا تھا (یعنی اسی مہینے میں جس میں اسے قتل کیا گیا تھا) اور مذکورہ استوا نامہ کی رو سے، ”مقتل کے دروازے کا اٹھائیس مرتبہ طواف کرنے کے بعد حروفی دنیا کے مشرق و مغرب کے چالیس عارفان حق کے نام لیتے ہیں، دریا کے مجری میں اتر کر تین بار اکیس اکیس، یعنی کل

جائیں گے؛ [نیز رَکَ بہ فضل اللہ (حروفی)؛ فرشتہ زادہ]۔

(A. BAUSANI)

- **حریب** : جنوبی عرب کا ایک ضلع، جو مارب (رَکَ بَا) سے مشرق کی طرف تقریباً دو دن کی مسافت پر واقع ہے۔ یہ غالباً وہی مقام ہے جسے پلینی Pliny نے Caripeta لکھا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں سے رومی سپہ سالار Aelius Gallus نے یمن (Arabia Felix) کی مسہم کے دوران میں ساحل کی جانب پسپائی شروع کی تھی۔ حریب کو، جو قدیم عربی تمدن کا مرکز تھا، ایک بڑی وادی [ندی] یعنی وادی عین قطع کرتی ہے، جس کے بائیں کنارے پر دو چھوٹی وادیاں، یعنی وادی مقبل اور وادی اباح آ کر مل جاتی ہیں۔ وادی عین تک پہنچنے سے پہلے دو گھنٹے کی مسافت پر مبلقہ نامی پہاڑ پر واقع ہے، جس کی چوٹی تک سیڑھیوں کا ایک سلسلہ چلا گیا ہے، جو چار گز لمبی اور پندرہ گز چوڑی ہیں اور جنہیں، از روئے روایت برغال نامی ایک شخص نے پتھروں کو تراش کر بنایا تھا۔ ان سیڑھیوں کے اختتام پر ایک بڑا کتبہ جنوبی عرب کی زبان میں ہے۔ جہاں وادی عین اور وادی ابلیح ملتی ہیں وہاں ایک پہاڑی قرن نامی الگ تھلگ واقع ہے، جو تقریباً بارہ سو فٹ بلند ہے اور جس پر بنو عبد، جن کا ذکر جنوبی عرب کے کتبوں کے قدیم زمانے میں بھی ملتا ہے، آباد ہیں۔ اسی پہاڑی پر حضرت اویس المرادی القرنی کا مزار ہے، جنہیں سیدہ اباعین کہا جاتا ہے۔ یہاں زائرین دور دور سے زیارت کو آتے ہیں۔ ابلیح سے بنو قتبان کے قدیم دارالحکومت تمنع کو راستہ جاتا ہے، جسے پلینی (Pliny) نے Thamma یا Thumma لکھا ہے اور جنوبی عرب کے کتبوں میں Thamma لکھا گیا ہے اور جو ایک چوڑے میدان میں واقع ہے۔ اس میدان کا، جو الجفرة کہلاتا ہے ایک حصہ، جو قبیلۃ القبصۃ اور الصبر

تربستہ سنگریزے چتے ہیں : اکیس مٹی کے لیے، اکیس پانی کے لیے، اکیس ہوا کے لیے، اور انہیں آگ میں، جو شیطان کا منبع ہے، ڈال دیتے ہیں۔ یہ عمل کرتے وقت ان کا منہ ”ملعون و بدکار“ ماران شاہ، یعنی میران شاہ کے قلعے کی طرف ہوتا ہے، جو النجق کے قلعے کے دروازے کے سامنے ہے۔ خدا اس قلعے کو آفات و مصائب سے محفوظ رکھے جسے وہ ”قلمہ سنجر“ کہتے ہیں: پھر وہ حج کا لباس (احرام) اتار دیتے ہیں۔“

بایں ہمہ جب حروفیت کا آغاز ہوا تو یہ مقصد نہ تھا کہ وہ محض ایک خفیہ یا باطنی مذہب ہوگی بلکہ اسے ایک ظاہر مذہبی تنظیم کی حیثیت بھی حاصل ہونی چاہیے (اس زمانے میں ایک قبل از وقت خواہش)، جس کے اپنے الگ رسوم و عبادات ہوں۔ امید یہ تھی کہ بعض حکمران اس کے حلقہ بگوش ہو جائیں گے۔ اس میں اسے کامیابی نہیں ہوئی، لیکن اس کے عقائد کئی مختلف حلقوں میں سرایت کر گئے، نہ صرف پکتاشی مذہب میں بلکہ ایرانی تصوف کے بعض پہلوؤں میں بھی، جس کے بعض عقائد سے (اور ہمہ وقت موجود اسمعیلی باطنی عقائد کی زیرین رو سے) وہ جزوی طور پر خود ماخوذ تھے۔

ماخذ: (۱) C. Huart *Textes persans relatifs* :

a la sects des Houroufis . . . Suivis d'une etude sur la religion des Houroufis . . . par le Dr. Riza Tefiq

(GMS، ج ۹) لاٹن ۱۹۰۹ء (متون کا ایک کارآمد مجموعہ،

لیکن ترجمہ اکثر جگہ محل نظر ہے اور تمہیدی مقالے میں متروک تاریخی و مذہبی خطوط کا تتبع کیا گیا ہے؛

(۲) *Die Anfänge der Hurūfisekte* : H. Ritter

در *Orient*، ج ۲ (۱۹۰۴ء)، ص ۱ تا ۵؛ (۳) صادق کیا: نقطویان یا ہسی خیان، تہران ۱۳۲۰ھ / ۱۹۴۱ء۔

مذکورہ بالا فصل میں حروفیت پر تمام بنیادی ماخذ مل

کا گاؤں ہے، جہاں آل غُثَیم آباد ہیں۔ وہ تمام جنوبی عرب میں ایک خاص قسم کے قفل بنانے کے لیے مشہور ہیں، جنہیں قفل غُثَیمی کہا جاتا ہے اور جو ہر جگہ فروخت ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ ہم حجرِ حنو کے تباہ شدہ شہر کا بھی ذکر کر سکتے ہیں، جو پہاڑی قرن عبید کے دامن میں وادی عین کے اوپر واقع ہے۔ اس کے وسط میں ایک بڑی عمارت بنی ہوئی ہے، جس کا اگلا صحن اب تک باقی ہے اور جس میں کئی طویل کتبے ہیں۔ ان کھنڈروں کو ایک شخص الزریر بن صَعَق کے نام پر، جو ازروے روایت، کبھی یہاں کا بادشاہ تھا، حنو الزریر بھی کہتے ہیں۔ شاید اس نام کا تعلق اس قلعہ بند شہر سے ہو جسے جنوبی عرب کے کتبوں میں ۱۳۱ لکھا گیا ہے۔ ایک روایت کی رو سے یہاں کبھی لہار (حداد) آباد تھے، جو سبّا اور حمیر کے بادشاہوں کی رعیت تھے۔

الہمدانی نے اپنی تصنیف جزیرۃ میں حریب کا ذکر کیا ہے، اس نے جبل قرن کا بھی ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ اس کا تعلق مارب [رک باں]، حریب اور ییحان [رک باں] سے ہے اور رذمان سے بھی۔ یہاں کے باشندوں میں وہ مراد، ربیع، خلف اور عذر کا نام لیتا ہے، جو فصیح عربی بولتے تھے۔ ان میں سے مراد اب تک حریب کے ارد گرد رہتے ہیں اور ربیع حریب میں اور ییحان القصاب میں مقیم ہیں؛ خلف کے بعض لوگ طین الخلیف کے ضلع میں، اب تک باقی ہیں، جہاں ایک پہاڑی حید الخلیف نامی الگ تھلک کھڑی ہے۔

اس کے علاوہ الہمدانی قبیلۃ ہمدان کی ایک شاخ بنو نہم کے ایک حریب کا بھی ذکر کرتا ہے، جس سے مراد غالباً حریب رضاض ہے، اور

کے قبضے میں ہے، شاندار کھنڈروں سے معمور ہے، جو المصینعہ کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کے درمیان ایک بڑی عمارت واقع ہے، جس کی دیواریں اب تک کھڑی ہیں اور ان پر بہت سے کتبے پائے جاتے ہیں۔

حریب کا دارالحکومت دُرب آل علی ہے، جو وادی عین اور وادی مُقبل کے مابین واقع ہے۔ اس میں زیادہ تر اشراف (سادات) آباد ہیں، جن کی تعداد (علاوہ ان کی عورتوں اور غلاموں کے) کوئی ساڑھے سات سو ہے اور جو چار کنبوں میں منقسم ہیں، جن میں سے آل علی بن طالب سب سے زیادہ اہم ہیں، اور ہمیشہ اسی خاندان میں سے حریب کا امیر انتخاب کیا جاتا ہے۔ امیر کا محل دُرب میں ہے اور ملک کے تمام باشندے اس کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ دُرب میں علاوہ اشراف کے چند مزدور، سوداگر اور صنّاع (جو قروان کہلاتے ہیں؛ واحد : قروی) بھی ہیں۔ دُرب آل علی سے آدھ گھنٹے کی مسافت پر دُرب بو طحیف (طَحِیف) واقع ہے، جو آل علی طحیف کے خود مختار قبائل کے قبضے میں ہے، جنہیں بنو ہلال (رک باں) کی نسل سے ہونے کا دعویٰ ہے۔ یہاں سے ایک گھنٹے کی مسافت پر ایک میدان ہے، جو کھنڈروں سے ڈھکا ہوا ہے۔ یہ کھنڈر حجرِ حریب کہلاتے ہیں۔ ان مقامات میں سے جو وادی عین کی دائیں طرف واقع ہیں، مندرجہ ذیل کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے : دُرب آل عمرو، جہاں آل عمرو اور آل مسعود، قرن پہاڑی کے بنو عبد کے دو خاندان، مع اپنی رعیت کے آباد ہیں۔ یہاں دو پرانے قلعے حصن حبی اور حصن حجرانہ ہیں (مؤخر الذکر حریب کے امیر کے تصرف میں ہے، جو ان لوگوں کو جو عشر دینے سے روگردانی کریں اس میں قید رکھتا ہے)۔ اس کے علاوہ وادی میں السّاحة

مذکورہ بالا کتابوں میں ولیمہ اور شادی اور دوسرے موقعوں کے بارے میں بھی احکام موجود ہیں، جو کم و بیش فرق کے ساتھ مردوں کے لیے حریر کے لباس کو ناپسندیدہ اور ممنوع اور عورتوں کے لیے جائز قرار دیتے ہیں۔

اسلام میں حریر کی اس ممانعت کی حکمت بالکل ظاہر ہے؛ یہ احکام اسلام کے معاشی اور معاشرتی تصورات سے مربوط ہیں۔ اسلامی طرز زندگی کے مندرجہ ذیل تین پہلو قابل غور ہیں : (الف) اسلام ایک مسلسل تبلیغی مذہب ہے، جس کے لیے جد و جہد اور جہاد ناگزیر ہے؛ جہاد کی یہ ضرورت سخت کوشی، خشن پوشی اور سادہ خوراک کی متقاضی ہے۔ (ب) اسلام ایک ایسے معاشرے کی تشکیل چاہتا ہے جس میں سب افراد کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوں، اس لیے ایسے لباس اور ساز و سامان اور خوراک و پوشاک پر زور دیتا ہے جو عادلانہ معاشی تنظیم کے لیے ہر کسی کو میسر آسکیں اور ظاہر ہے کہ حریر جیسی پر تکلف اور سونے چاندی کے ظروف جیسی قیمتی اشیا ہر کسی کو میسر نہیں آسکتیں۔

(ج) اسلام کے اصول مساوات کا تقاضا بھی یہی ہے کہ خوراک و پوشاک کے ان لوازم کی ممانعت کی جائے جو خواہ مخواہ برتری کا تاثر پیدا کرتے ہوں یا ان میں تکلف اور اسراف کا شائبہ ہو۔ قرآن مجید میں مترفین کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی حکمت بھی یہی ہے۔

عورتوں کے لیے حریر کے استعمال کی اجازت، نسوانی نفسیات کے عین مطابق ہے۔ زیب و زینت کا ذوق و شوق عورتوں کی فطرت کا حصہ ہے اور ان کا لباس نرم و نازک سے آراستہ پیراستہ ہونے کا شوق قوانین فطرت کے عین مطابق ہے۔ بہر حال مردوں کے لیے یہ ممانعت جہاد زندگی کے تقاضوں

(۱) ”بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو، جو ایمان لائے اور نیک اعمال کیے، باغوں (جَنّات) میں داخل کرنے کا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، ان کو وہاں سونے کے لنگنوں اور موتیوں کا گہنا پہنایا جائے گا اور وہاں ان کی پوشاک ریشم کی ہوگی (۲۲) [الحج : ۲۳]؛ (۲) ۳۵ [فاطر] : ۳۳ میں بھی بالکل اسی مفہوم میں حریر کا لفظ استعمال ہوا ہے؛ (۳) اور انہیں ان کے صبر پر جنت اور ریشمی پوشاک کا بدلہ دیا (۶۶) [الدھر] : ۱۲۔ اسی طرح استبرق کا لفظ قرآن حکیم میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے اور وہ بھی اسی مفہوم میں کہ جنت میں لوگوں کا لباس اور ان کے تکیے وغیرہ استبرق کے ہوں گے (۱۸) [الکہف] : ۳۱؛ ۷۴ [الذخاں] : ۵۳؛ ۵۵ [الرحمن] : ۵۴ اور ۶۶ [الدھر] : ۲۱)۔

اسلام میں ریشم کے لباس اور دوسرے ساز و سامان کو مردوں کے لیے ناپسندیدہ اور مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ فقہاء کے بڑے حصے نے اسے حرام کہا ہے، بعض نے بعض شرائط کے تحت مردوں کے لیے اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔ اس بارے میں شافعی، مالکی اور حنبلی مکتب کے مابین تھوڑے تھوڑے اختلافات ہیں؛ اسی طرح شیعہ مکاتب دینی کے مابین (دیکھیے العزیری : کتاب الفقہ، ۲ : ۱۲)۔ عورتوں کے لیے حریر کا استعمال جائز ہے، اگرچہ بعض فقہاء نے بعض خاص حالات میں عورتوں کے لیے بھی ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔

حدیث کی کتابوں میں، اس بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور عمل کے واقعات اور اس کے متعلق ان کی ہدایات ملتی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے Wensinck : مفتاح کنوز السنۃ بذیل مادہ اللباس؛ وہی مصنف : Concordance، بذیل مادہ حریر؛ ابن الاثیر : النہایۃ، ۱ : ۳۶)۔

کا ایک حصہ ہے۔

مآخذ: (الف) لغوی بحث کے لیے دیکھیے: (۱)

(۱) لسان العرب؛ (۲) تاج العروس؛ (۳) الجوالیقی: کتاب

المعرب من الکلام الاعجمی، طبع زخاؤ، لائیزگ ۱۸۶۷ء،

ص ۶۰، ۶۲؛ (۴) الثعلبی: فقه اللغة، بار دوم، مصر

۱۳۷۴/۱۹۵۴ء، ص ۱۹؛ (۵) ابن سیدہ: المعجم

والمحیط، بار اول، مصر ۱۳۷۷/۱۹۵۸ء، ص ۲: ۳۶۶؛

(۶) ابن درید: الجمهرة، ۱: ۶۶، عمود ۲، ۹۰، عمود

۲: ۲۸۱، (۷) السیوطی: المزهرة، ۱: ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۸۱؛

(۸) ابن الأثیر: النہایة، ۱: ۳۲۷؛ (۹) فرہنگ آندراج؛

(ب) اس کے استعمال کے متعلق احکام کے لیے دیکھیے:

(۱۰) ابن الأثیر، حوالہ مذکور؛ (۱۱) Wensinck:

مفتاح كنوز السنة بذیل مادة اللباس؛ (۱۲) وہی مصنف:

Concordance، بذیل مادة حریر؛ (۱۳) الجزیری:

کتاب الفقه، ۲: ۱۲]۔

[ادارہ]

(ب) ریشم کی صنعت و تجارت: اس عنوان کے

تحت مندرجہ ذیل بحثیں آ رہی ہیں: (۱) ریشم کی صنعت

و تجارت (ایک یورپی مؤرخ معاشیات کے نقطہ نظر سے)؛

(۲) عثمانی صنعت ریشم کا تفصیلی جائزہ؛ (۳) عرب ممالک

میں صنعت ریشم سازی کا جائزہ؛ (۴) اس صنعت کا جائزہ

فنون کے نقطہ نظر سے، یعنی اسلامی ریشم کی ان اشیا

کا جائزہ جو مغربی دنیا کے عجائب گھروں میں موجود

ہیں؛ (۵) ریشم کی کاشت اور ازمہ متوسطہ میں ریشم کی

تجارت کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رگ بہ

فلاحہ؛ تجارت؛ توت۔

(ادارہ اول، لائڈن)

۱۔ صنعت و تجارت کا جائزہ

ازمہ متوسطہ اور دور جدید کے اوائل میں

بین الممالک تجارت میں ریشم کا شمار تین یا چار

اہم ترین اشیائے تجارت میں ہوتا تھا۔ ہم از کم

انیسویں صدی عیسوی کے شروع تک تو ریشم اور

ریشم کی مصنوعات مسلم ممالک کی نمایاں ترین برآمدات تھیں۔ اس طویل عرصے کے دوران میں جاذب توجہ حقیقت ریشم کی صنعت کا تدریجی طور پر مشرق سے مغرب کی طرف منتقل ہونا ہے۔ پہلے پروری اور ریشم بافی برابر ترقی کرتی گئی۔ مغلوں کے حملوں کے بعد کی صدیوں میں مسلمانوں کے ہاں ریشم کی طلب اور تکنیک میں کوئی ترقی یا تبدیلی واقع نہ ہوئی، لیکن یورپ میں ریشم کی صنعت کی ترقی نے مسلمانوں کی ریشم کی پیداوار کو دو طریقوں سے متاثر کیا: منفی طور پر تو اس طرح کہ اعلیٰ ریشم بافی کی صنعت کے میدان میں مقابلے میں اضافہ ہو گیا؛ مثبت طور پر اس طرح کہ خام ریشم کی طلب میں اضافہ ہو گیا۔ انیسویں صدی عیسوی میں یورپ میں صنعت پیلہ پروری اور ریشم بافی میں مشینوں کے استعمال سے مسلمانوں کی روایتی صنعت ریشم کو بہت نقصان پہنچا، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ روایت سے کوئی مکمل طور پر نبا نقطہ انقطاع نہیں تھا بلکہ اس کا نتیجہ تھا جس کی ابتدا کئی صدیاں پہلے ہو چکی تھی۔

فی الحال اس طویل ارتقا کے دوران میں کسی فیصلہ کن وقت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں۔ ریشم بافوں کو یورپی منڈی میں قریب قریب اجارہ داری حاصل تھی، ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں ان کی اجارہ داری کو سب سے پہلے Lucca کے بافندوں نے توڑا۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں وینس کی ان برآمدات میں جو لیوانت Levant کو بھیجی جاتی تھیں اٹلی کے ریشمی لیٹے بھی شامل ہو گئے اور پرتگیزی ایجادات کے وقت تو اس کی ریشمی مصنوعات وسطی ایشیا اور ہندوستان کی منڈیوں تک بھی پہنچ گئیں۔ Levant نے کارخانوں میں اطالوی ریشمی مصنوعات کو مسلمانوں

کی ان ریشمی مصنوعات کی بناوٹ اور مقبولیت سے سخت مقابلہ کرنا ہوتا تھا جو یورپ بھیجی جا رہی ہوتی تھیں، لیکن آہستہ آہستہ یہ مقابلہ کمزور پڑتا چلا گیا۔ پہلے جوشے مسلمانوں کی طرف سے یورپ جانے والی برآمدات میں خاصی اہمیت رکھتی تھی، وہ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے وسط تک چند مخصوص اقسام تک محدود ہو کر رہ گئی۔ یہ صرف مقدار یا قیمت کی بات نہ تھی۔ ۵۹۷۹ / ۱۵۷۱ء میں ایران جانے والے ایک وینسی سیاح نے ملاحظہ کیا کہ عمدگی اور نفاست کے اعتبار سے ایران کے سادہ یا بوٹے دار ریشمی کپڑے اطالوی کپڑوں کے مقابلے میں کمتر درجے کے تھے۔ ۵۱۱۵۳ / ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ ایک انگریز تاجر J. Hanway نے کہا کہ ایران اپنے خوشحالی کے زمانے میں ”قیمتی ریشم، طلائی اور تقرئی جہالروں مخمل اور دوسری قیمتی مصنوعات کی“ ایک اچھی منڈی ہوگی۔ اس وقت بھی یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوئی ہوگی، لیکن ایک صدی بعد ایک جرمن ماہر Blau نے یہ معلوم کیا کہ ایرانی بافندے صرف اپنی دیسی منڈی کے لیے کام کر رہے تھے۔ ان کی مصنوعات اتنی کھردری تھیں کہ انہیں برآمد نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ۱۸۸۹ء میں ایرانی درآمدات کا کوئی پندرہ فی صد برطانیہ، آسٹریا، فرانس اور روس کی ریشمی مصنوعات تھیں (Curzon)۔

ایسے شہروں نے جن کی ترقی یافتہ صنعت ریشم کی تعریف ازنہ متوسطہ اور اوائل دور جدید کے سیاح کرتے رہے ہیں، مثلاً یزد، کاشان، اصفہان، دمشق وغیرہ، موجودہ صدی تک اپنی روایتی دست کاری کو برقرار رکھا۔ اعداد و شمار جمع کیے بغیر یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ لب وہ حالت جمود سے نکل کر رو بہ تنزل ہوئے؛ تاہم یہ ایک

دلچسپ امر ہے کہ ریشم کی صنعت کی مغرب کی طرف منتقلی اسلامی دور میں ہوئی، نیز اسلام کی یورپ میں اشاعت سے اس کو فروغ حاصل ہوا۔ برسہ [رک باں] میں، جو کہ ایران سے آنے والے قافلوں کی راہ گزر میں واقع تھا اور عثمانی دور میں ایک اہم منڈی بن گیا تھا، ریشم بافی نے نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں نمایاں ترقی کی اور برسہ نے اپنی اس خوشحالی کو کم از کم بارہویں صدی ہجری / انہارہویں صدی عیسوی کے آخر تک برقرار رکھا۔ ازبیر [رک باں]؛ سمرنا اور ساقر (Chios) میں ریشم کی صنعت میں ترقی اس کے بعد ہوئی اور بارہویں صدی ہجری / انہارہویں صدی عیسوی کے آخر تک عروج کو پہنچ گئی، جب کہ ازبیر کی مصنوعات نے برسہ کی منڈی میں وہاں کی مقامی مصنوعات کا کامیابی سے مقابلہ کیا۔ کم از کم یہاں تو اس صنعت کو زوال یورپی صنعتی ترقی سے پہلے نہیں ہوا۔

صنعت ریشم بافی میں ان ترقیوں سے پہلے پروری کی مقام بندی کا متاثر ہونا لازمی تھا۔ تقریباً ۵۹۰۰ / ۱۵۰۰ء تک خزری (Caspian) صوبے، مازندران، گیلان اور شیروان بین الاقوامی تجارت کے نقطہ نظر سے نہایت اہم علاقے تھے۔ دوسرے علاقوں، مثلاً شام یا خراسان، کی مصنوعات زیادہ تر مقامی طور پر تیار ہوتی تھیں۔ ایران میں خام ریشم کی پیداوار سے متعلق کافی حد تک قابل اعتبار اندازے گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول سے تعلق رکھتے ہیں، جب عباس اول [رک باں] کی مستحکم حکومت اور جاندار تجارتی حکمت عملی کی بدولت خزری صوبوں کی صنعت پیلہ پروری ترقی کے بام عروج تک جا پہنچی۔ ۵۱۰۴۷ / ۱۶۳۷ء سے Olearius کے تخمینے کے مطابق، جس کا حوالہ ا ذکر دیا جاتا ہے،

اوسط فصل بیس ہزار گانٹھیں (تقریباً دو ہزار ٹن) تھی، لیکن یہ ان ہم عصر تخمینوں سے کہیں زیادہ ہے جو ولندیزی اور انگریز تاجروں نے لگائے اور جنہیں غالباً مقامی حالات کا بہتر علم تھا۔ اگرچہ ان تخمینوں میں اختلاف پایا جاتا ہے جو ولندیزیوں اور انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنیوں کو ارسال کیے گئے تھے، لیکن عباس اول کی وفات کے وقت ایران میں خام ریشم کی سالانہ پیداوار کے لیے ایک ہزار ٹن کا تخمینہ حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔ سالانہ پیداوار کا دو تہائی یورپ کو درآمد کر دیا جاتا تھا اور اہم ترین علاقہ گیلان تھا، کہ کل پیداوار کا نصف اسی علاقے میں پیدا ہوتا تھا۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی ہر لحاظ سے ایرانی پیلہ پروروں اور باغندوں اور ان کے میان کاروں، یعنی امریکی تاجروں کے لیے خوشحالی کا زمانہ تھا۔ یہ خوشحالی اوائل بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے سیاسی انتشار کے ساتھ ہی اچانک ختم ہو گئی۔ بقول Hanway ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ گیلان کی سالانہ پیداوار گر کر ایک سو ساٹھ ٹن رہ گئی جب کہ شیروان میں پیلہ پروری بالکل ختم ہو گئی۔

بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں سیاسی استحکام گیلان کے لیے دوبارہ خوشحالی لایا اور اس وقت سے لے کر گیلان نے ایران کے ریشم پیدا کرنے والے دوسرے علاقوں کو مکمل طور پر ماند کر دیا۔ گیلان کی پوری تاریخ میں پیداوار کے اعداد و شمار بلند ترین سطح پر انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے تھوڑے عرصے بعد پہنچے، جب یورپ میں ریشم کی صنعت میں مشینوں کے استعمال اور خزری صوبوں تک رسائی کے بہتر ذرائع نے طالب کو اس قدر بڑھا دیا کہ اسی سے

پہلے اس کی مثال نہیں ملتی۔ ۱۸۵۰ء کے لگ بھگ Blau نے گیلان کی سالانہ پیداوار کا اندازہ تین سو پچاس اور چار سو بیس ٹن کے بین لگایا تھا، ۱۸۶۴ء میں پیداوار ایک ہزار ٹن سے بھی زیادہ ہو گئی، تاہم یہ اس کی بلند ترین سطح تھی۔ اسی سال ریشم کے کیڑوں میں وبا pebrine پھیل گئی، شاید (جس طرح فرانس میں) یہ صناعی تکنیک میں تبدیلی کیے بغیر اس صنعت میں غیر محدود وسعت پیدا کرنے کا نتیجہ تھی۔

ایران کی پیلہ پروری کی صنعت اس ضرب سے کاملہً کبھی بحالی حاصل نہ کر سکی۔ عین اس وقت جب pebrine کے استیصال اور ریشم کاتے میں مشینوں کے استعمال کی غرض سے بہت زیادہ سرمایہ کاری کی ضرورت تھی، خام مال کی قیمتیں گر گئیں، اس کی کچھ وجہ تو یورپ کا طویل اقتصادی بحران تھا اور کچھ جاپانیوں سے اس صنعت میں مقابلہ۔ ۱۸۹۰ء کے بعد حالات کچھ حد تک بہتر ہو گئے، لیکن پھر بھی ۱۹۱۴ء سے پہلے پیداوار کی سب سے بڑی مقدار تقریباً پانچ سو پچاس ٹن ہو سکی تھی۔

قرون متوسطہ میں شامی ریشم بھی یورپ کی ان درآمدات میں نظر آتا ہے جو وہ شام سے کرتے تھے، لیکن یہ ریشم زیادہ تر مقامی طور پر تیار کیا جاتا تھا، اور خاص طور پر دمشق میں۔ غالباً دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے اواخر اور گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کا اوائل میں سلطنت عثمانیہ اور ایران کے درمیان لڑائی کے دوران میں یہ پہلے پہل ایران کے خام ریشم کے بدل کی حیثیت سے نمایاں ہوا۔ فرانسیسیوں نے خاص طور پر لبنانی ریشم کو اور ان کے برعکس دوسری قوموں نے شمالی شام کی مختلف اقسام کو

بحران کے دوران میں خام ریشم کی قیمتوں میں کمی اور بعد میں مصنوعی ریشموں کے رواج پا جانے سے اس کی بحالی میں تاخیر واقع ہو گئی۔ اس وقت مسلمان ملکوں میں پیلہ پروری کی معاشی اہمیت نہ ہونے کے برابر ہے۔ ۱۹۶۲ء میں ریشم کے تازہ کویوں (cocoons) کی درآمد کو شامل کر کے خام ریشم کی پیداوار تقریباً تین سو بیس ٹن ہوئی، جو تمام دنیا کی ریشم کی پیداوار کے ایک فی صد سے کچھ اوپر ہوتی ہے۔

مآخذ: صنعت ریشم اور پیلہ پروری کی بابت معلومات بے حد منتشر ہیں، مسلمانوں نے اپنی اقتصادی تاریخ کو مرتب کرنے کی جانب توجہ کم کی ہے۔ (۱) W. Heyd: *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، تقریباً ۵۹۰۰/۱۵۰۰ء تک کے دور کے لیے خاصی مکمل ہے؛ (۲) Paul Masson: *Histoire du commerce français dans le Levant au XVII^e siècle*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ اور (۳) وہی مصنف: *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*، پیرس ۱۹۱۱ء، اتنی مفید نہیں؛ حالیہ اعداد و شمار کے لیے دیکھیے: (۴) *Statistique de la production de la soie en France et Syndicate de l'Union des Marchands à l'étranger de Soie*، لیون ۱۸۷۲ء۔ اور (۵) FAO کی *Production Yearbook*؛ (۶) Otto Blau: *commerciale Zustände Persiens*، برلن ۱۸۵۸ء؛ (۷) G. N. Curzon: *Persia and the Persian question*، جلد ۲، لنڈن ۱۸۹۲ء، (ایران میں آنے والے اہم ترین سیاحوں کی فہرست سمیت)؛ (۸) G. Ducouso: *L'industrie de la soie en Syrie*، پیرس۔ بیروت ۱۹۱۳ء؛ (۹) *Bronnen tot de geschiedenis der Oostindische compagnie in Perzië*، طبع H. Dunlop = *Rijks geschiedkundige publicatiën Vol. 72*، ہیگ

توسیع کے باوجود، جو زیادہ تر لبنان میں ہوئی، شام کی خام ریشم کی پیداوار انیسویں صدی عیسوی کے آخری عشروں تک ایران کی پیداوار سے کم رہی۔ قدیم ترین قابل اعتبار اعداد و شمار کے لحاظ سے ۱۸۶۱ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیان اس کی اوسط پیداوار تقریباً ایک سو دس ٹن سالانہ تھی۔ ایران کی طرح شام کے ریشم کے کیڑوں میں بھی وبا پھیلی، لیکن اس کے اثرات نسبتاً کم نقصان دہ تھے۔ یورپ سے بہتر دوستانہ تعلقات اور خاصی مقدار میں فرانسیسی سرمائے کی درآمد سے تکنیک میں تیز رفتاری سے تبدیلی کرنا آسان ہو گیا۔ چند سال کے اندر اندر "pebrine" کا استیصال کر دیا گیا اور ریشم کاتنے میں مشینوں کا استعمال بھی شروع ہو گیا۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے شام اور لبنان کی پیداوار ایران کی پیداوار کے برابر تھی۔

مغربی اناطولی میں پیلہ پروری کو گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے اوائل میں فروغ حاصل ہوا۔ انیسویں صدی عیسوی سے پہلے یہ زیادہ تر از میر [سمرنا]، ساقر Chios اور برسہ کے بافندوں کے لیے ریشم پیدا کرتا تھا، لیکن ۱۸۳۷ء ہی میں برسہ میں ریشم کاتنے کے لیے دخانی طاقت کا استعمال شروع ہو گیا تھا۔ اس علاقے نے ریشم کی صنعت میں اس قدر توسیع کی، کہ یہ تیرہویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی میں ایرانی اور شاہی ریشم پیدا کرنے والوں سے بھی بڑھ گیا، بڑی وجہ شاید یہی ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے وقت اس کی پیداوار ایک ہزار ٹن سالانہ تک پہنچ چکی تھی [رک بہ برسہ]۔

۱۹۱۳ء کے لگ بھگ دو ہزار ٹن سالانہ سے کچھ زیادہ خام ریشم مسلم ممالک پیدا کرتے تھے اور یہ دنیا کے کل خام ریشم کی پیداوار کا دس فی صد تھا۔ جنگ سخت تنزل کا باعث ہوئی اور

۱۹۳۰ء (گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے متعلق اہم ہے)؛ (۱۰) Lyon et la : D. Chevallier، *Syrie en 1919*، در *Revue historique*، ج ۲۲۴، پیرس ۱۹۶۰ء۔

(N. STEENSGAARD)

۲۔ سلطنت عثمانیہ

ریشم کے لیے عثمانی ترکی زبان میں لفظ ایک ہے، قچپاتی ترکی میں یپک؛ مشرقی ترکی میں لفظ ترقو، ترغو کے معنی ہیں ریشم یا ریشمی کپڑا؛ لفظ اغی کا، جو کولتجن کے کتبے (S ۵) میں ملتا ہے، معنی عمدہ ریشم کا کپڑا، قیمتی سامان ہیں (دیکھیے محمود کاشغری : دیوان لغات الترک، بذیل مادہ)؛ قدیم عثمانی میں اق قماش کی عبارت کبھی کبھی ریشمی کپڑے کے معنی میں ملتی ہے۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں برصہ دنیا بھر کی ریشم کی بڑی بڑی منڈیوں میں سے ایک تھا، جیسا کہ J. Schiltberger (*Travels and Bondage.....*)، طبع J. B. Telfer، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۴ اور Clavijo (*Narrative of the embassy.....*)، مترجمہ، Markham، لنڈن ۱۸۵۹ء، ص ۱۵۹ کے بیانات سے ظاہر ہے؛ نیز ملاحظہ ہو *Travels and Adventunges : Pero Tafur*، مترجمہ M. Letts، نیویارک اور لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۹ اور B. de La Broquière : *Voyage d' Outremer*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۱۳۴ - جس طرح بوزنطہ کی ریشم کی صنعت و تجارت کا زیادہ تر دارومدار ایران سے آئے ہوئے ریشم پر ہوتا تھا (R. S. Lopez : *Silk Industry in the Byzantine Empire*، در *Speculum*، ج ۲۰ (۱۹۴۵ء)، بالکل اسی طرح سلطنت عثمانیہ میں ریشم کی صنعت و تجارت کی ترقی کا انحصار اس امر پر ہے کہ ریشم کا کاروبار کرنے

والے ایرانی قافلے بہت زیادہ تعداد میں سلطنت عثمانیہ کے دارالحکومت برصہ میں آتے تھے۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ ریشم کی تنسیج سلجوقی آناطولی کے مختلف شہروں میں ہوتی ہے (ملاحظہ ہو بیان آئندہ)۔ سلطنت عثمانیہ کے قدیم مصادر میں یہ بات مندرج ہے (عاشق پاشا زادہ، طبع عالی، ص ۵۶؛ طبع Giese، ص ۵۲؛ جرمن ترجمہ از R. Kreutel، ص ۸۷) کہ مراد اول کے دور حکومت میں آلاشہر (فیلاڈلفیا)، جو اس وقت تک بوزنطی قبضے میں تھا، سرخ ریشم کی وجہ سے مشہور تھا، جس سے جھنڈے اور شاہی خلعتیں بنائی جاتی تھیں۔ Pegolotti کا (اوائل آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی، *La pratica della mercatura*، طبع A. Evans، کیمبرج (Mass.)، ۱۹۳۶ء، ص ۲۰۸، ۲۹۷، ۳۰۰، دیکھیے W. Heyd *Hist. du commerce du Levant*، ۲ : ۶۷۴) کا تذکرہ غالباً ولایت آیدین [رک باں] کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ مقامی ضرورتوں کے لیے ریشم بظاہر یہیں تیار کیا جاتا تھا۔ محمد ثانی کے عہد حکومت کی ایک دستاویز سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں توقات [رک باں]، آماسیہ [رک باں] کے خطے میں ریشم پیدا کیا جاتا تھا (ملاحظہ ہو R. Anhegger اور H. Inalcik : قانون نامہ سلطانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۴۱، عدد ۳۱)۔ برصہ کے قاضیوں کے نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی کے رجسٹروں سے اس بات کے متعلق کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ ریشم وہاں تیار کیا جاتا تھا یا آناطولی کا ریشم استعمال کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف موریا Morea کے ریشم کی پیداوار اور برآمد بوزنطی دور ہی سے مشہور تھی (دیکھیے *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*، ج ۲، پیرس ۱۹۵۹ء،

جو ایک اسلامی شہر تھا، ایرانی تاجر باسانی اور بے خطر اطالوی تاجروں سے براہ راست مراسم قائم کر سکتے تھے۔ اور خان [رك باں] نے اہل جنوا کو تجارتی مراعات دیں اور برسہ میں ایک بزازستان تعمیر کرایا۔ بعد کے وقف رجسٹروں میں اس بزازستان کے بعد کے حالات میں اس کے ریشم کے لیے ایک میزان ترازو کا ذکر ملتا ہے۔

یہ دعویٰ بجا طور پر لیا جا سکتا ہے کہ عثمانیوں نے دانستہ طور پر نئے دارالحکومت کو ایرانی ریشم کا بہت بڑا تجارتی مرکز بنانے، ایسے راستوں پر جن کے ذریعے ریشم کا کاروبار ہوتا تھا اختیار حاصل کرنے اور دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں ایران کے ریشم کی پیداوار کے مراکز پر قبضہ کرنے کی حکمت عملی پر عمل کیا۔ ریشم کے محاصل سے خزانہ عامرہ میں داخل ہونے والی خطیر آمدنی، دربار شاہی اور امیر طبقے میں ریشمی کپڑوں کی روز افزون طلب اور ایسی حکمت عملی پر صنعتی خوش حالی کا انحصار ایسے عوامل تھے جو اس حکمت عملی کو اختیار کرنے کا باعث تھے (دیکھیے H. Inalcik: 'Türkiye'nin iktisadi vaziyeti', در Belleten، ۶۰/۱۵، ۱۹۵۱ء)، ص ۶۶۴ تا ۶۷۵؛ ریشم اور ریشمی مال کے استحصال کو بھی دولت سمیٹنے کا ایک ذریعہ خیال کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcik: '15. asir Türkiye', در Ikt. Fak. Meem.، ج ۱۵، ۱۹۵۳-۱۹۵۴ء، ص ۵۵ تا ۶۵)۔

با یزید اول کے عہد حکومت میں عثمانیوں نے فتوحات حاصل کر کے شمال میں آماسیہ، توقات اور ارزنجان [رك باں] اور جنوب میں ملطیہ تک ریشم کے کاروباری راستوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں

دستاویز، ۱۶۸۱، ۱۸۵۹، ۲۰۷۱، ۲۲۰۲ ج ۳ پیرس ۱۹۶۱ء دستاویز، ۲۳۳۸، ۲۵۰۸)۔ اگرچہ موریہ کا ریشم برسہ کے مقابلے میں عمدہ نہ تھا مگر ایک قاضی کی تحریروں سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ یہ ۵۹۰ھ / ۱۵۰۰ء میں برسہ آ رہا تھا (Bursa Şer'iye sicilleri، عدد ۱۸ / ۱۷)۔ البانیا میں تیار کیے جانے والا ریشم دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں برسہ اور یورپ کو برآمد کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcik: سورت دفتر سنکک اروند، انقرہ ۱۹۵۴ء ص ۱۲۶؛ F. Dalsar: Bursa'da ipekçilik، استانبول ۱۹۶۰ء، ص ۲۰۷؛ اور در سلیم اول کے عہد حکومت کے ایک دفتر مفصل، باش وکالت ارسوی، لوحہ عدد ۸۰، دفتر رسم حریر ولایت مورہ)۔

بہر حال سلجوقی اور عثمانی ادوار میں بین الاقوامی تجارت اور آناطولی کی ریشم کی مقامی صنعت کے لیے خام ریشم زیادہ تر بحیرہ خزر کے جنوبی علاقوں سے آتا تھا۔ ایلیخانی [رك بہ ایلیخانی] دور حکومت میں ریشم کا کاروبار کرنے والے ایرانی قافلے شاہراہ غربی کو ہو لیتے تھے، جو سلطانیہ، ارزروم، ارزنجان اور سیواس سے ہوتی ہوئی قونیہ کو جاتی تھی، سیواس کے مقام پر دو ذیلی راستے قسطنطنیہ کو جاتے تھے (Z. V. Togan، در Ikt. Fak. Meem.، ج ۱۵، ۱۹۵۴ء، ص ۴۵)۔ سلطنت عثمانیہ کے قیام کے بعد برسہ کو آنے والے قافلوں میں سے بعض نے قسطنطنیہ یا فوجہ کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے انہیں راستوں سے آنا شروع کر دیا، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اس سے بھی ایک چھوٹا راستہ، ارزروم-ارزنجان-توقات-آماسیہ-برسہ، اہمیت میں سب سے بازی لے گیا، اور طربزون سے قسطنطنیہ جانے والا قدیم بحری راستہ، جو پہلے بہت استعمال ہوتا تھا، اس کے بعد کم استعمال ہونا شروع ہو گیا۔

بہتر مراسم قائم کرنے کے خیال میں جو اقتصادی محرکات کارفرما تھے انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا: ۵۹۴۰/۱۵۳۳ء میں امیر دو باج (مظفر سلطان) کی سلیمان اول کی اطاعات سے لے کر عثمانی گیلان کے حکمرانوں کو اپنا مطیع باج گزار سمجھتے تھے (فریدون، منشآت، ۲: ۱۶۳)۔

ایران سے آناطولی کو برآمد کیے جانے والا بیشتر ریشم مازندران، گیلان اور شیروان سے آتا تھا۔ پہلے دو صوبوں کی پیداوار پہلے سلطانیہ میں اکٹھی کی جاتی تھی اور بعد میں زیادہ تر تبریز میں اکٹھی کی جانے لگی۔ ۱۳۴۰/۱۳۴۱ء میں تبریز میں ریشم پر تمغا [رک باں، در (لا لائن، بار دوم)] ہر تین لا نہ دینار لاگت آئی (عبدالله المازندرانی: رسالہ فلکیہ، طبع Wiesbaden، W. Hinz، ۱۹۵۲ء، ص ۵۹)۔ یہاں ریشم کو بڑے بڑے تاجر خریدا کرتے تھے اور قافلے جمع ہوتے تھے۔ یہ قافلے آرس، جسے چقور سعد (یا ساعت) کہا جاتا تھا، کی درمیانی وادی سے ارز روم [رک باں] پہنچتے تھے۔ ریشم کا کاروبار کرنے والے قافلے شیروان اور گنجه سے ارز روم براستہ شماخی اور تفلس پہنچتے تھے۔ جن قافلوں کو حاب جانا ہوتا تھا، جو ایک اور بین الاقوامی منڈی تھی، وہ تبریز، وان، بدلیس اور دیار بکر سے ہو کر یا وادی فرات کے ساتھ ساتھ ارزنجان اور کماخ سے ہو کر جاتے تھے۔ طرابزون سے بحری راستہ بھی استعمال میں لایا جاتا تھا (Dalsar: کتاب مذکور، ص ۱۹۵، ۱۶۰۱۶/۱۶۰۷ء کی دستاویز ۸۱)۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے بعد ریشم کا کاروبار کرنے والے ایرانی قافلے برصغیر بھی آنے لگے اور اس طرح برصغیر حلب کا مد مقابل بن گیا (W. Heyd، ۲: ۶۷۳ کا بیان کہ عثمانی ریشم کے راستوں کی مزاحمت کرتے تھے، بے بنیاد ہے)۔ ان قافلوں کے لیے ذریعہ نقل و حمل (یا درجہ

ترکمان بدویوں کے فراہم کردہ اونٹ اور گھوڑے ہی ہوتے تھے۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں تبریز سے برصغیر اور پھر برصغیر سے واپس تبریز تک کے سفر کے لیے ایک گھوڑا چار سو اچھہ (جو تقریباً ۹ دکات ہے) لرانے پر لیا جاتا تھا۔ ہر سال برصغیر میں لٹی قافلے آتے تھے۔ ایک اوسط درجے کا قافلہ تین سو سے چار سو تک جانوروں پر مشتمل ہوتا تھا اور ریشم کی دوسویوں اٹھائے ہوتا تھا (ایک یوں چار سو، یا ایک اور حوالے کی رو سے پانچ سو پچاس لیدروں پر مشتمل ہوتا تھا۔ ریشم کا ایک لیدر ایک سو بیس درعم کا ہوتا تھا، اس طرح ایک یوک تقریباً ۱۵۴ کیلوگرام کے مساوی ہوتا تھا)۔ ۵۹۱۹/۱۵۱۳ء میں ایک قافلہ ریشم کی چار سو یوک اٹھا لایا (Dalsar، ص ۱۶۸، دستاویز ۴۱)۔ ایران کے ریشم کے تاجر، جو نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں برصغیر میں مقیم تھے، زیادہ تر تبریز، گیلان، چقور سعد اور شیروان سے آئے ہوئے تھے (ان کی بابت دیکھیے Iki، Fak. Mecm. ج ۱۵، ۱۹۵۳-۱۹۵۴ء: ص ۶۲ تا ۶۴)۔ اس دور میں ارمنی تاجر اقلیت میں تھے۔ برصغیر میں لایا جانے والا بیشتر ریشم بہت عمدہ اور نفیس ہوتا تھا اور استر آباد سے لایا جاتا تھا (setta strava)۔ برصغیر کے قاضیوں کے رجسٹروں سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ وہاں ریشم آئی قویونلو حکمران یعقوب، اور صفوی سلاطین اسمعیل، طہماسپ اور عباس کی جانب سے فروخت ہوتا تھا (Dalsar، دستاویز ۴۰، ۶۲، ۶۷، ۲۴۰)۔ عثمانی مصادر میں مقیم (ممکن) اور سفری (سفار) تاجروں میں امتیاز دیا گیا ہے۔

حکومت کی طرف سے اس بات کا حکم تھا کہ ریشم "بزازستان" میں اتارا جائے (R. Anhegger اور H. Inalcik: قانون نامہ سلطانی، ص ۴۱، عدد

(۳)۔ وہاں ترازو (میزان) پر ریشم کا وزن کیا جاتا تھا، جو اس مقصد کے لیے وہاں قریب ہی بنائے گئے تھے (گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں برسہ میں میزان عجم خانی میں تھا، جسے بعد میں قوزخانی کہا جانے لگا، دیکھیے اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۱۹)، ان پر اٹھنے والے اخراجات کو جمع کر لیا جاتا تھا اور مالک کو ایک "تذکرہ" دے دیا جاتا تھا، جس پر ریشم کا وزن لکھا ہوتا تھا اور اس میں اس بات کی بھی تصدیق ہوتی تھی کہ مالک واجبات ادا کر چکا ہے۔ ان تفصیل کو میزان دفتری ہی میں درج کر دیا جاتا تھا۔ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں ریشم کے ہر وزنہ یعنی تسی لدر (چار ہزار پانچ سو لرام) پر خریدار اور فروخت کنندہ ہر ایک سے باون اچچہ میزان رسمی یا ترازو رسمی وصول کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcik : Bursa، در Belleten، ۲۹ / ۹۳ (۱۹۶۰) : ۵۸)۔ محمد ثانی نے توقعات کی سرحد پر ایک اور میزان رسمی شروع کیا۔ اس دوسرے محصول سے ایرانیوں کو کوٹ ہوئی اور ۵۸۷۷ / ۱۴۷۲ء میں اوزون حسن نے توقعات پر قبضہ کر کے اسے تاخت و تاراج کر دیا۔ اوزون حسن کی قلمرو میں سے گزرنے والے ریشم پر ارزجان اور خربوت کے مقام پر یا (دوسرے راستے پر) دیار بکر اور ماردین میں بہت زیادہ واجبات ادا کرنا پڑتے تھے (W. Hinz : Das Steuerwesen Ostanatoliens im 15. und 16. Jahrhundert، در ZDMG، ج ۱۰۰ (۱۹۵۰) : ص ۱۹۷)۔ بعد میں عثمانیوں نے ارزروم کے مقام پر ایک اور میزان قائم کر دیا (ایسے اقدامات کے متعلق نہ محصول کی ادائی سے کوئی نہ بچ سکے دیکھیے بیان آئندہ)۔ منزل مقصود چاہے کوئی بھی ہو بہر حال ہر درآمد شدہ ریشم کو برسہ کے میزان پر

لانا لازم تھا۔ جب میان کار (دلال)، جو سمسار [رک باں] کے ماتحت ہوتے تھے، میزان رسمی ادا کر چکے تو اس کے بعد بزازستان میں ریشم کی فروخت شروع ہوتی تھی۔ میان کار مقررہ رقم (دلالیہ) وصول کرتے تھے (دیکھیے Anhegger، اور Inalcik : کتاب مذکور، ص ۴۱ تا ۴۳، دلالوں سے متعلق قانون کی بابت دیکھیے کتاب مذکور، ص ۷۵ تا ۷۹؛ ان کی بددیانتیوں کے لیے دیکھیے Dalsar : کتاب مذکور، ص ۹۳ تا ۹۵، ۲۲۴، ۲۸۵)۔ برسہ میں سمسار کی سرگرمیوں کی نگرانی سلطان کا خاصہ کت خدا سی کرتا تھا، جس کے ذمے محاصل بھی تھے۔ ریشم کے تاجر اس وقت تک اس "خان" کو نہیں چھوڑ سکتے تھے جب تک کہ اس کے نگران کی اجازت اور سمسار سے اس امر کی بابت تصدیق حاصل نہ کر لیتے کہ انہوں نے واجبات ادا کر دیے ہیں۔

مندرجہ ذیل جدول میں وہ رقوم درج کی جاتی ہیں جو تین سال کے عرصے میں مختلف اوقات میں برسہ کے تین سالہ حریر میزانی کو بٹے پر دینے کے عوض میں حاصل ہوئیں۔

اچچہ	سال
ساٹھ لاکھ	۵۸۹۲ / ۱۴۸۷ء
چون لاکھ	۵۹۱۴ / ۱۵۰۸ء
تہتر لاکھ پچاس ہزار	۵۹۱۸ / ۱۵۱۲ء
اکیس لاکھ	۵۹۲۸ / ۱۵۲۱ء
تیس لاکھ	۵۹۳۰ / ۱۵۲۳ء
اتیس لاکھ	۵۹۴۷ / ۱۵۴۰ء
ارٹیس لاکھ	۵۹۵۰ / ۱۵۴۳ء
بیالیس لاکھ	۵۹۶۵ / ۱۵۵۷ء
باون لاکھ	۵۱۰۱۵ / ۱۶۰۶ء

(گوموش یسغی اور قصائیہ

سمیت)

کرتے اور پھر جلد ہی ریشم کو ارسال کر دیتے (Richards: کتاب مذکور، ص ۱۲۷: Inalcik: Bursa، دستاویز ۱۰، ۱۸، ۳۲)۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں بڑے بڑے خریدار چینوا کے باشندے Geno، وینس کے باشندے، فلورنس کے باشندے اور یہودی تھے۔ محمد ثانی نے فلورنس کے باشندوں کی وینس سے جنگ (۵۸۶۷ / ۱۱۷۳ء تا ۵۸۸۳ / ۱۱۷۹ء) کے دوران میں فلورنس کے تاجروں کی حوصلہ افزائی کی اور فلورنس کے ساھوکاروں کے خاندان کے افراد Medicis نے کاروبار میں روز افزون دلچسپی لینا شروع کر دی۔ برسہ میں مختلف اوقات میں ریشم کی مندرجہ ذیل قیمتیں تھیں۔

اچھی قسم کے عمدہ ریشم کی قیمت فی لیدر کے حساب سے اچھے میں دی گئی ہے۔

۵۰	۵۸۷۲ / ۶۱۳۶۷
۶۷	۵۸۸۳ / ۶۱۳۷۸ (ایک التین = ۴۵ اچھے)
۷۰	۵۸۹۳ / ۶۱۳۸۸ (ایک التین = ۴۹ اچھے)
۸۲	۵۸۹۹ / ۶۱۳۹۳
۶۵ تا ۷۰	۵۹۰۷ / ۶۱۵۰۱ (ایک التین = ۵۳ اچھے)
۷۷	۵۹۱۹ / ۶۱۵۱۳
۹۳	۵۹۲۵ / ۶۱۵۱۹ (استر آبادی)
۷۰ تا ۷۲	البانی
۶۲	۵۹۲۷ / ۶۱۵۲۱
۶۰ تا ۶۵	۵۹۸۱ / ۶۱۵۸۱ (ایک التین = ۶۰ اچھے)
۱۵۰ تا ۱۳۵	۵۹۸۹ / ۶۱۵۸۱

عمدہ ریشم کی مانگ سب سے زیادہ تھی، کیونکہ یہ جلد تیار ہو جاتا تھا اور رنگ بھی اس پر اچھے چڑھتے تھے؛ اسے تیلانی کہا جاتا تھا۔ موثرے اور گھٹیا درجے کے ریشم کو کنار اور تیساف کہا جاتا تھا۔

برسہ میں لایا جانے والا بیشتر ریشم یورپ کو درآمد کیا جاتا تھا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں

با یزید ثانی کے دور حکومت میں ریشم کے کاروبار میں خوب ترقی ہوئی۔ با یزید ثانی نے برسہ میں دو بڑے سلطانی خان بنوائے، جنہیں عرف عام میں 'دوڑہ خانی' (یا عجم خانی) اور پرنچ خانی کہا جاتا تھا۔ سلیم اول کے عہد حکومت میں اچھا خاصا انحطاط واقع ہو گیا؛ سلیمان اول کے عہد حکومت کے 'نہیں' آخری برسوں میں جب کہ ریشم کی تجارت کے اعداد و شمار دوبارہ با یزید ثانی کے عہد حکومت کے اعداد و شمار کے برابر ہو سکے۔

موازنے کی غرض سے اس بات کو ملحوظ رکھا جاسکتا ہے کہ سلیم دوم کے عہد میں حلب میں ریشم کا میزان مقاطعہ سی صرف چار لائو اچھے تھا۔ اس بات کا تخمینہ لگایا گیا ہے کہ ۵۹۷۸ / ۱۵۷۰ء میں ایران کی ریشم کی کل پیداوار بائیس ہزار یوک تھی، جس میں سے تین ہزار یوک ریشم ترکی کو برآمد کیا گیا تھا (Hist. du commerce: P. Masson)۔

فرانسیس 'francais dans le Levant au XVII^e siècle' پیرس ۱۸۹۷ء، ص ۱۶۴)۔ ۵۹۰۵ / ۱۵۰۰ء کے لگ بھگ برسہ میں ریشم کی صنعت کو پانچ fardellos (برسہ کے ۱۲۵۰ لیدر) یومیہ ضرورت ہوتی تھی (G. R. B. Florentine merchants in the age of the: Richards Medici، مخطوطہ لیمبرج، ۱۹۳۲ء، ص ۱۱۰)۔

برسہ کے ریشم کے تاجر بزازستان میں جمع ہو جاتے اور درآمد شدہ ریشم کو سبھی مل کر ایک ہی قیمت پر خرید کر لیتے، پھر بعد میں اسے اپنے درمیان تقسیم کر لیتے تھے (Dalsar، ص ۲۲۱)۔ یوزنٹیوں کے تحت بھی ایسے ہی نظام کے متعلق دیکھیے Lopez: کتاب مذکور، ص ۱۸)۔ برسہ لایا جانے والا ریشم جلد ہی فروخت ہو جاتا؛ اگر قافلہوں کو تاخیر ہو جاتی تو قیمتیں چڑھ جاتیں اور پھر سٹہ بازی شروع ہو جاتی۔ برسہ میں موجود اٹانوی کمپنیوں کے گماشتے ریشم خریدنے میں ہتھکنڈہ

صدی عیسوی میں دارالحرب کے یورپی تاجر درآمدی اور برآمدی اشیا پر اشیا کے حجم کے مطابق (ad valorem) محصول گمرک ادا کرتے تھے: مختلف اوقات میں اس کی شرح دو فی صد، چار فی صد اور پانچ فی صد تھی؛ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آخر میں خصوصی مراعات کے طور پر تین فی صد کی شرح قائم ہو گئی (دیکھیے Bursa: H. Inalcik، ص ۶۰)۔ ایران کے تاجر جو ریشم سلطنت عثمانیہ کے راستے یورپ کو روانہ کرتے تھے وہ یہ علاقہ عبور کرتے ہوئے برسہ کے مقام پر محصول گمرک ادا کرتے تھے (Dalsar، ص ۱۸۴، دستاویز ۶۷)۔ یہ امر ذہنی بھی ان محصول نو لازمی طور پر ادا کریں خاصے اختلاف کا باعث بنا (Dalsar، دستاویز، ۲۰۱ تا ۲۰۵)۔

ایران اور ترکیہ کے ہر دو ممالک کی معیشت میں ریشم کی تجارت کو نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ عثمانیوں کی ریشم کی صنعت کا انحصار ایران کے ریشم پر تھا؛ اس پر مستزاد یہ کہ اس تجارت سے ستر ہزار الین اوسط سالانہ خزانہ عامرہ میں جمع ہوتے تھے۔ ایران میں زر رائج اس سوتے اور چاندی سے فراہم ہوتا تھا جو سلطنت عثمانیہ کی منڈیوں سے کمایا جاتا تھا۔ آخر کار زر کی کمی سے سلطنت عثمانیہ کی معیشت دو دھکا لگا (دیکھیے H. Inalcik، Türkiye'nin iktisadi vaziyeti، ص ۶۵۱ تا ۶۵۵)، تو ایسی تدابیر اختیار کی گئیں جن کے ذریعے بڑی مقدار میں قیمتی دھاتوں، یہاں تک کہ تانبے کے بھی ایران میں منتقل ہونے کو روکا گیا، پابندیاں عائد کر دی گئیں اور جنس، خاص طور پر لپڑے کی صورت میں ادائی کی حوصلہ افزائی کی گئی (Bursa: H. Inalcik، ص ۵۴)۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں ایران سے جنگوں کے دوران میں ریشم

کی تجارت کو بہت نقصان پہنچا اور ہر دو ممالک کی معیشت اور نظام زر بری طرح متاثر ہوئے۔ پہلا مرحلہ سلیم اول کے وقت میں شروع ہوتا ہے، جب اس نے جنگی حربے کی حیثیت سے ایران سے تجارتی لین دین بند کر دیا۔ اس کا مقصد ایران کی جنگی ساز و سامان، چاندی اور لوہا، حاصل کرنے سے رو لٹا تھا، نیز یہ نہ ریشم کی تجارت ممنوع قرار دے کر محاصل (باج) سے حاصل ہونے والی شاہ کی آمدنی میں کمی کر دی جائے، کیونکہ ریشم سے حاصل ہونے والے محاصل شاہ کی آمدنی کا بڑا ذریعہ تھے (ملاحظہ ہو سعد الدین، ۲: ۲۵۷)، لیکن اس تجارتی نا لہ بندی کا کوئی بھی اثر نہ ہوا، کیونکہ تاجروں نے حلب اور اسکندرون کے راستے سے جانا شروع کر دیا۔ اس پر سلیم نے اور سخت اقدامات لیے: عرب، ایرانی یا عثمانی تاجروں کے پاس ایرانی اشیا کا جو ذخیرہ تھا اسے ضبط کر لیا گیا (سلطان مصر کے نام خط، در فریدون، ۱: ۴۲۵)۔ برسہ میں مقیم تمام ایرانی تاجروں کے لپڑے اور ریشم کو ضبط کر کے ان کی فہرست تیار کی گئی اور تاجروں کو بیبی روم ایلی اور استانبول میں منتقل کر دیا گیا (۸۹۲۱ / ۱۵۱۵ء؛ دیکھیے Dalsar، ص ۱۹۸، دستاویز ۸۶)۔ ایران کے ریشم کی درآمد اور فروخت پر پابندی عائد کر دی گئی۔ جس کسی کے بارے میں یہ شہادت مل جاتی تھی کہ اس نے ریشم فروخت کیا ہے تو اس کی قیمت کے مساوی اسے جرمانہ ادا کرنا ہوتا تھا (Dalsar، ص ۱۹۵ تا ۲۰۸، دستاویز ۸۳ تا ۱۱۸)۔ جب سلیمان تخت نشین ہوا تو اس نے تاجروں کو رہا کر دیا، ان کا مال بحال کر دیا یا انہیں اس کا معاوضہ ادا کیا۔ بایں ہمہ ایران کے تاجروں پر ریشم کو درآمد کرنے اور اس کا کاروبار کرنے پر پابندی کچھ عرصے بدستور

تک قائم رہی۔ اس ناکہ بندی سے کچھ نمایاں اثرات مرتب ہوئے : اولاً، ریشم کی فروخت اور تقسیم پر سرکاری نگرانی میں اضافہ ہو گیا؛ ریشم کی کمیابی اور زیادہ قیمتوں کی وجہ سے بہت سے تاجر اس کاروبار کو چھوڑنے پر مجبور ہو گئے؛ ایرانی اور آذری ترک تاجروں کے بجائے، جنہیں بحیثیت مجموعی عجم کہا جاتا تھا، ارمینیہ کے تاجروں نے اس تجارت پر قبضہ جمانا شروع کر دیا؛ اور سب سے آخر میں یہ کہ حکومت نے سلطنت عثمانیہ کے اندر ریشم کی پیداوار کی حوصلہ افزائی کرنی شروع کر دی۔ یہ اس عہد ہی کا واقعہ ہے کہ برسہ کی منڈی میں روم ایللی اور البانیہ کے ریشم کا تذکرہ ملتا ہے۔ بابی ہمہ سلیمان کے عہد حکومت میں جب ریشم کی آمدورفت کے راستے دوبارہ کھل گئے تو دوبارہ ایران کے ریشم پر انحصار ہو گیا اور ریشم کی تجارت اور صنعت میں از سر نو وسعت پیدا ہوئی۔ اسی عہد میں ایران سے لڑائی کے دوران میں (مثلاً ۱۵۵۳/۱۵۴۶ء) حکومت عثمانیہ نے ایران کی طرف سونے اور چاندی کے سگوں کی منتقلی پر پابندی عائد کر دی، اس کے نتیجے کے طور پر ریشم کی قلت سے برسہ کی صنعت کو نقصان پہنچا اور حکومت کو اس سے حاصل ہونے والی آمدن میں کمی کا سامنا کرنا پڑا (Dalsar، ص ۱۷۱، دستاویز ۴۸، ص ۱۷۳، دستاویز ۵۰ تا ۵۱؛ ص ۲۱۹، دستاویز ۱۴۹)۔ اس کے بعد آنے والے دور امن میں ریشم کی تجارت کو دوبارہ فروغ حاصل ہوا اور اس بات کا پتا چلتا ہے کہ شاہ طہماسپ نے ۱۵۸۳/۱۵۸۵ء میں چھ یوک ریشم سے حاصل ہونے والی آمدن سے اپنے لیے کپڑا خریدنے کے لیے ۱۵۸۳/۱۵۷۵ء میں برسہ میں اپنا نمائندہ مقرر کیا (Dalsar، ص ۱۸۱، دستاویز ۶۲)؛ لیکن ۱۵۷۸/۱۵۷۹ء تا ۱۶۳۹ء کے طویل

دور جنگ میں ریشم طرفین میں سے ہر ایک کے لیے ایک اہم سیاسی حربے کی حیثیت اختیار کر گیا۔ ۱۵۸۷/۱۵۷۹ء ہی میں اس تجارت سے سلطنت عثمانیہ کو حاصل ہونے والی آمدن نصف رہ گئی (Dalsar، ص ۱۷۳) اور عثمانیوں نے سونے اور چاندی کی برآمد پر دوبارہ سخت پابندی عائد کر دی۔ ۱۵۸۶/۱۵۹۴ء میں ریشم کی قلت سے برسہ کے کرگھوں کا تین چوتھائی حصہ ناکارہ ہو گیا اور پیدا کیے جانے والے کپڑے کا معیار بھی پست ہونا شروع ہو گیا (Dalsar، ص ۳۳۵، دستاویز ۲۷۳)۔ ۱۵۹۸/۱۵۹۰ء میں قائم ہونے والے امن میں سلطنت عثمانیہ کی قلمرو میں دریائے کر [رک باں] کے شمال میں گنجا اور شیروان کے ریشم کے پیداواری علاقوں کا اضافہ ہو گیا۔ آئندہ سال گیلان کے حکمران احمد نے ایرانی تحفظ کے بجائے عثمانی تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن بعد کو عثمانی علاقے میں فرار اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا (فریدون، ۲ : ۱۶۲ تا ۱۶۴؛ سپلانیکس، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲)۔ امن کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی تھی کہ شاہ ہر سال حکومت عثمانیہ کو دو سو یوک ریشم بھیجا کرے گا، بعد میں یہ مقدار گھٹا کر ایک سو یوک کر دی گئی (فریدون، ۱ : ۱۷۲)۔ سونے اور چاندی کی برآمد پر پابندی کی وجہ سے ایران میں زر رائج میں شدید قلت واقع ہو گئی (East Indies, : CSP Col.) لنڈن ۱۸۷۰ء، دستاویز ۴۴۶)۔ شاہ عباس [رک باں] نے ۱۶۰۳/۱۶۰۱ء میں جوابی کارروائی کا آغاز کرنے سے پہلے ایسے ذرائع و وسائل کی تلاش شروع کر دی تھی (اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس نے شرلیے Sherley برادران کے ایما پر کیا) جن سے وہ ایرانی ریشم بحر ہند کے راستے یورپ

جانشین نے اس کی حکمت پر عمل نہ کیا، اس نے ریشم پر سرکاری اجارہ داری ختم کر دی؛ اور بحر ہند کے راستے کو مزید ترقی نہ ہوئی، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ انگلستان سونے اور چاندی کے مطلوبہ سگے دینے سے پس و پیش کر رہا تھا۔ تاہم ۱۰۴۳ھ / ۱۶۳۳ء میں اہل وینس کو یہ جان کر تشویش ہوئی کہ انگریز تاجر بندر عباس میں خطیر مقدار میں ریشم خرید رہے تھے (CSP، Venetian، ج ۲۳، دستاویز ۱۰۱)۔ ۱۰۷۵ھ / ۱۶۶۴ء میں فرانسیسی بھی خلیج فارس اور سورت کے راستے ایرانی ریشم کی تجارت بھرنے کی کوشش کر رہے تھے (P. Masson: کتاب مذکور، ص ۳۲۶ تا ۳۲۷)۔

۹۸۶ھ / ۱۵۷۸ء تا ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۸ء کے دوران میں بعض رجحانات، جو اس سے پہلے شروع ہو چکے تھے، اب کھل کر سامنے آ گئے۔ سب سے پہلے یہ کہ ترکیہ میں ریشم کی پیداوار میں اضافہ ہو گیا، اور یہ برسہ میں ریشم کی پیداوار کے بارے میں اولین محفوظ معلومات ۹۹۶ھ / ۱۵۸۷ء سے تعلق رکھتی ہیں (Daslar، ص ۳۸۶، دستاویز ۲۹۹ تا ۳۰۱)۔ ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۰ء کے بعد کے برسوں میں، برسہ میں پیدا ہونے والے ریشم کی سالانہ میزان رسمی چالیس پچاس ہزار اچھہ تک پہنچ گئی (Başvekkâlet Arşivi Fekete tasnifi، عدد ۱۷۹۶)۔ ثانیاً، دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں فوجہ، جو اور بھی مغرب کی طرف واقع ہے، برسہ کے مقابلے کا تجارتی مرکز بن گیا، اور وہاں مشرق سے بہت سے تاجر اکثر آنے لگے؛ ان واجبات سے بچنے کے لیے، جو برسہ میں ریشم پر لگائے جاتے تھے، ایران کے ریشم کے تاجروں نے کثرت سے فوجہ اور بعد میں ازبک [ارک باں] (= سمرنا) آنا شروع کر دیا (Dalsar،

کو براہ راست برآمد کر سکتا؛ اس طریقے سے انگریز ترکی میں واجبات گمرک کی لازمی ادائی سے بچ جاتے اور شاہ حکومت عثمانیہ کو ایک اہم ذریعہ آمدنی سے محروم کر سکتا۔ ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۰ء میں اس نے اپنا ایک سفیر بحری راستے سے دو سو یوٹک ریشم بیچنے کے لیے لزبن بھیجا، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ راستہ نسبتاً سستا ہے۔ جب اندلس سے معاہدہ کرنے کی کوشش ناکام ہو گئی تو شاہ عباس نے انگلستان کی طرف توجہ کی اور ۱۰۲۶ھ / ۱۶۱۷ء میں سر تھامس رو Sir Thomas Roe نے شاہ سے بات چیت کا آغاز کیا۔ ایک سال میں تیار ہونے والی ایرانی ریشم کی قیمت سونے کے تیس سے چالیس لاکھ تک سگوں کے برابر ہوتی تھی، انگلستان نے اس قیمت کا دو تہائی جنس کی صورت میں اور ایک تہائی زر کی صورت میں ادا کرنے کا معاہدہ کیا (دیکھیے H. İnalcık: Türkiye'nin iktisadi vaziyeti، ص ۶۶۶)۔ اس امر کو اپنے قابو میں رکھنے کی غرض سے شاہ عباس نے ریشم کی تجارت کو ریاست کی اجارہ داری قرار دے کر ترکیہ کو ریشم کی برآمد پر پابندی عائد کر دی۔ سلطنت عثمانیہ اور وینس اس سے بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے ان اقدامات کو تشویش کی نگاہ سے دیکھا۔ ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء اور ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء میں ایرانی ریشم بحری راستے ہی سے انگلستان بھیجا گیا۔ انگریزوں کو امید تھی کہ روس کے راستے سے وہ ایک اور برآمدی راستہ نکال سکیں گے، اس پر حکومت عثمانیہ نے انگلستان کو دھمکانا شروع کر دیا (کتاب مذکور، ص ۶۶۹ تا ۶۷۹)۔ ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۸ء میں سلطنت عثمانیہ اور ایران کے مابین دوبارہ امن قائم ہو جانے کے بعد، ایرانی ریشم دوبارہ حلب، برسہ اور فوجہ کو برآمد ہونے لگا۔ شاہ عباس کے

ریشم لاتے تھے۔ ایک لڈو اونٹ کا ذریعہ چالیس قرش تھا؛ مختلف واجبات و محاصل گمرک، جو راستے میں ادا کرنے پڑتے تھے، ایک یوٹ پر دل ایک سو بائیس قرش تک پہنچ جاتے تھے؛ ازبیر داخل ہونے کے واجبات گمرک چھیالیس قرش تھے۔ ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ء کے لگ بھگ ایران کی دل بائیس ہزار یوٹ کی پیداوار میں سے تین ہزار یوٹ ازبیر آئے تھے (Masson، ۱ : ۴۲۱ : یہاں ایک یوٹ دو سو چھتر لیدر کے برابر بتایا گیا ہے)۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں ارزروم میں ایک نیا جنگی گھر بنایا گیا؛ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں شماخی، گنجا اور تفلس [رک باں] سے آنے والے ریشم کے ہر "batman" پر دو قرش (écu) محصول وصول کیا جاتا تھا، جب کہ گیلان کے ریشم پر، جو اس ریشم سے عمدہ اور زیادہ مہنگا ہوتا تھا اس سے کم شرح پر یعنی بارہ قرش کے حساب سے محصول وصول کیا جاتا تھا (اس کا مقصد یہ تھا کہ گیلان کا ریشم ارزروم کے راستے سے آئے)۔ اونٹ کے ریشم کی ہر لادی (آٹھ سو لیدر) پر اسی قرش محصول ادا کرنا ہوتا تھا (Les six voyages... : J. B. Tavernier، ۱ : ۲۱ : پیرس ۱۶۷۹ء، ص ۲۰)۔ Tavernier کے مطابق گیلان کا ریشم تین قسم کا تھا، جسے وہ چربسی charbasi، کسروری carvari اور لوگہ loge کا نام دیتا ہے، جب کہ شماخی، گنجا اور تفلس سے صرف دو قسموں، یعنی چربسی اور اردچہ ardache (بعض اوقات اسے اردسہ ardasse کہا جاتا ہے) کا ریشم آتا تھا۔

خیال ظاہر کیا گیا ہے (Dalsar، ص ۱۶۱، ۳۰۶) کہ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں یورپ سے سستے ریشمی مال کی درآمد سے مقامی ریشم بائی میں انحطاط واقع ہو گیا اور

ص ۱۷۸، دستاویز ۵۸، ص ۲۷۱، دستاویز ۲۰۰ تا ۲۰۱)۔ آرمینی تاجروں نے، جو اس تجارت پر قابض ہوتے جا رہے تھے، براہ راست یورپ کو ریشم درآمد کرنا شروع کر دیا، یہاں تک کہ Leghorn یورپ میں ریشم کی بہت بڑی منڈی بن گیا۔ جوانی کارروائی کے طور پر سلطنت عثمانیہ نے برسہ کے بجائے کسی اور علاقے سے گزرنے والے ریشم پر دگنا میزان رسمی وصول کرنا شروع کر دیا (Dalsar، دستاویز ۲۰۰ تا ۲۰۵) اور یورپ کو جانے والے ریشم پر تمام واجبات گمرک عائد کر دیے خواہ وہ کسی کی ملکیت ہو (Dalsar، ص ۱۸۴، دستاویز ۶۷)؛ کچھ مسلمان تاجروں نے اٹلی کو ریشم پہنچانے کے لیے اپنے نجی ملازموں اور گماشتوں کو کام پر لگایا (Dalsar، ص ۱۷۱، دستاویز ۴۷)۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ازبیر نے خاصی اہمیت حاصل کر لی، کیونکہ یہ ایسی بندرگاہ تھی جہاں یورپی تاجر بہت آسانی سے ایران کا ریشم خرید سکتے تھے؛ اس طرح یہ حاب اور صیدا Sidon کا تجارتی حریف بن گیا۔ ۱۲۰۱ھ / ۱۷۸۷ء میں ازبیر سے درآمد کیے جانے والے ریشم کی مالیت اٹھارہ لاکھ پینسٹھ ہزار طلائی پونڈ تھی، جو برآمدات کی کل آمدنی کا چار فی صد تھی۔ وہاں ریشم کے اہم ترین خریدار انگریز، ولندیزی اور فرانسیسی تھے۔ بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والا راستہ ارزروم سے براستہ توقات [رک باں] ازبیر کو جاتا تھا (Commerce... XVIII^e siècle : P. Masson، ص ۵۵۲)؛ سابقہ صدی میں راستے کے مفصل حالات کے لیے دیکھیے Les six voyages... : J. B. Tavernier، ج ۱، پیرس ۱۶۷۹ء : ص ۵ تا ۷)۔ جنوری سے اکتوبر تک وقفوں وقفوں کے بعد آنے والے قافلے ازبیر میں

کا ایک پرانا مرکز تھا، بعد میں ریشم کی صنعت کا ایک اہم مقام بن گیا (سوننر لینڈ کے ایک باشندے کی سرگرمیوں کے لیے، جس نے یہاں ایک کائنات کا کارخانہ لگایا تھا، دیکھیے G. Perrot : *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*، پیرس ۱۸۶۷ء، ص ۴۴۹ تا ۴۵۱) - ۱۸۰۰ء / ۱۶۳۰ء میں علاقہ اور الشہر کا شمار ریشم خیز علاقوں میں ہوتا تھا۔ عہد عثمانیہ میں موریتہ میں ریشم کی پیداوار کے جاری رہنے کا بیان اوپر آچکا ہے : بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کو خام ریشم موریتہ سے (Masson : کتاب مذکور، ۲ : ۶۲۶) اور سالونیکا کے قرب و جوار سے بھی برآمد کیا جاتا تھا (سالونیکا کے قریب زگورہ Zagoia اور جنوبی مقدونیہ کے ریشم کے لیے دیکھیے *Le commerce de Salonique au XVIII^e : N. Svoronos*، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۰)۔

بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں ترکیہ میں پیدا ہونے والے خام ریشم کی مقدار اور معیار میں وہ اضافہ ہوا کہ ایرانی ریشم کا مقابلہ کرنے لگا۔ ریشم کو نلکی پر چڑھانے کی تکنیک کو بہتر بنانے کے لیے فرانس سے تربیت یافتہ کاریگر موریتہ لائے گئے (Masson : کتاب مذکور، ۲ : ۴۴۶)۔ برسہ اور اس کے ساتھ کے علاقے تمام دوسرے علاقوں پر سبقت لے گئے۔ بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں یورپ میں برسہ کے ریشم کی طلب سے اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ ترکیہ کی صنعت ریشم بافی خام مال سے محروم ہو جائے گی، اس لیے حکومت نے برآمدی مقدار کو محدود کر دیا۔ ۱۸۰۶ء کے ایک ضابطے (نظام نامہ) کی رو سے برسہ کے ریشم کا ایک سہمیہ (quota) مقررہ قیمتوں پر استانبول کے تاجروں کے پاس فروخت کرنے کے لیے علیحدہ

خام ریشم ہی کو یورپ میں فروخت کرنے کو زیادہ نفع بخش سمجھا گیا۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیونکہ انیسویں صدی عیسوی تک اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی؛ اس وقت تک یورپ کا ریشمی مال ترکوں کے ذوق پر پورا اترنے کے لیے دمشق، حاب، استانبول اور ساقز (Chios) میں بنے جانے والے ریشمی مال کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا، اور یورپ کی برآمدات پہلے کی طرح بدستور محدود سطح ہی پر رہیں، حتیٰ کہ ۱۸۰۲ء / ۱۷۸۸ء تک بھی فرانس کی ریشم کی تمام قسم کی برآمدات کی قیمت چار لاکھ طلائی پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ ترکیہ میں جس ریشمی مال کو سب سے زیادہ پسند کیا جاتا تھا وہ وینس سے آتا تھا (Masson : کتاب مذکور، ۲ : ۴۴۶ تا ۴۴۷)۔ باایں ہمہ مغرب میں ریشم کی صنعت کی توسیع کے ساتھ ساتھ خام ریشم کی بڑھتی ہوئی طلب اور اس کے نتیجے میں خام ریشم کی قیمتوں میں اضافے سے ترکیہ میں ریشم کی پیداوار میں اضافے پر اثر پڑا۔ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں بھی برسہ ریشم کی پیداوار کے لیے مشہور تھا (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۳۵) - ۱۸۰۹ء / ۱۶۸۰ء میں G. Wheeler نے لکھا (*A journey in Greece*، لندن ۱۶۸۲ء، ص ۲۰۹) کہ برسہ کا میدانی علاقہ شہتوت کے درختوں سے ڈھکا ہوا ہے اور بلجیک Biledjik، ازمد Izmid اور بندرما Bandirma کے درمیان کے تمام علاقوں میں بہت ریشم پیدا ہوتا ہے۔ ۱۸۸۲ء / ۱۵۷۴ء میں بلجیک میں مخمل بنا جاتا تھا (Onaltunc asırda : T. Dağlıoğlu : *Bursa*، برسہ ۱۹۴۰ء، ص ۸۳، دستاویز ۱۱۵)۔ برسہ کا ریشم حلب، دمشق، دیاربکر، توقات اور استانبول کے صنعتی مراکز کو برآمد کیا جاتا تھا (Dalsar، ص ۲۸۷ تا ۲۸۹)۔ امامیہ، جو ریشم بافی

رکھ دیا جاتا تھا، باقی حصہ، سلطان کے اجازت دینے پر، یورپ کو بیچا جاسکتا تھا (Daslar، ص ۲۹۳ تا ۳۹۴، دستاویز ۳۹۸)۔ برسہ کے ریشم کے لیے یورپی تاجروں کی سالانہ طلب ۲۱۷۵۰ اوک (تقریباً ۲۷۹۰۰ کیلوگرام) تھی۔ چونکہ وہ مقررہ قیمت (= نرخ آرک بان) کے بجائے، جو برسہ میں تین سو پچاس دراهم کے لیے ۲۱۰۵ قرش اور استانبول میں ۲۳۰۵ قرش تھی، انیس تیس قرش تک ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے، اس لیے غیر قانونی فروخت کو نہ روکا جاسکا۔

انیسویں صدی عیسوی میں، جب سلطنت عثمانیہ میں ریشم بافی کی صنعت میں انحطاط واقع ہوا (دیکھیے بیان آئندہ)، تو خام مال کی پیداوار میں بہت وسعت پیدا ہو گئی۔ ریشم کے معیار کو اس سطح پر لانے کے لیے جس کی یورپ کی مشینی صنعت میں طلب تھی، حکومت نے ۱۸۳۰ء کے بعد سے ہدایت نامے شائع کیے، جن کا نام تعلیم نامہ حریر تھا (مثلاً تعلیم نامہ حریر، استانبول ۱۲۶۹ھ، جسے آرمینی زبان میں خواجہ ایوب نے لکھا اور اس کا ترکی ترجمہ جودت نے کیا)۔ ۱۸۳۸ء کے بعد سے پیلے (cocoons) سے ریشم نکالنے کے لیے برسہ میں خاص قسم کی دھانی مشینیں (فرانسیسی، filature، ترکی منجیق) نصب کی گئیں؛ ۱۸۵۶ء تک ان کی تعداد تین ہزار ہو گئی، اور اس وقت اس بات کا تخمینہ لگایا گیا کہ ایسی آٹھ ہزار مشینیں گھروں میں نصب تھیں جو پیروں سے چلتی تھیں۔ Report on : Sandison - the trade of Brussa for the year 1846 (FO، PRO، ۷۸، ۷۹) کے مطابق اس سال برسہ میں دو لاکھ پندرہ ہزار اوک (تقریباً ۲۶۷۰۰ کیلوگرام) ریشم پیدا ہوا؛ وہ یہ بھی لکھتا ہے: ”برسہ کا ریشمی اور سوتی مال استعمال نہ کیے جانے میں روز بہ روز اضافہ ہوتا جا رہا ہے“۔ یہ بات یقیناً قابل توجہ ہے کہ یورپ کو

خام ریشم کی برآمد میں اضافہ ہو رہا تھا۔ ۱۸۵۵ء میں کوئی چالیس لاکھ کیلوگرام پیلے اٹھائے گئے، جن سے چار لاکھ کیلوگرام خام ریشم پیدا ہوا۔ ۱۸۸۸ء میں برسہ میں دارالحرب نام کا ایک مدرسہ کھولا گیا، جس کا مقصد پیلہ پروری کے بارے میں سائنسی اصول و قوانین کی تعلیم دینا تھا۔ ۱۸۶۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیانی سالوں میں بیماری کے باعث پیداوار میں بڑی کمی واقع ہو گئی لیکن بعد میں پیداوار میں بڑی تیزی سے اضافہ ہونے لگا: ریشم کے کوپوں کے محاصل سے ہونے والی آمدنی، جو عثمانی قرضہ سرکار [آرک بہ دیوان عمومیہ] کے انتظام کے لیے مختص کیا گیا، ۱۸۸۱ء میں ۱۴۶۹۵ طلائی پونڈ تھی، لیکن بعد کے برسوں میں یہ رقم بڑھ کر دو لاکھ ہو گئی (Dalsar، ص ۲۰۹)۔ ریشم کی پیداوار، جو ۱۸۸۵ء میں پانچ لاکھ کیلوگرام تھی، ۱۹۰۱ء میں پندرہ لاکھ کیلوگرام ہو گئی (ملاحظہ ہو اس دور کے متعلق برسہ کے سالنامے)۔ بائیں ہمہ، ۱۸۸۱ء میں ترکیہ سے یورپ کو برآمد ہونے والے ریشم کا نصف حصہ ایران کے خطہ کالیشیا اور ترکستان کے ریشم پر مشتمل تھا۔

ریشم بافی کی صنعت

سلطنت عثمانیہ کے قیام سے پہلے، ساجوقی عہد میں، آناطولی میں ریشم بافی کا ایک کارخانہ موجود تھا۔ جو تحائف (ملتمسات) آناطولی سے رشید الدین [آرک بان] کو، جو ایلخانی سلطان کا وزیر تھا، بھیجے گئے تھے ان میں ارزنجان سے دیے جانے والے کمخاب کے دو ہزار تھان اور دس ہزار درع مخمل اور آناطولی کے دوسرے شہروں کی طرف سے کمخاب کے چار ہزار تھان شامل تھے (Z. V. Togan، Iktisat Fakültesi Mecmuası، ج ۱۵، ۱۹۵۴ء)؛ ص ۴۲، حاشیہ ۵)۔ ۱۴۵۷/۵۶ - ۱۴۵۸ء میں ایلخانی حکمران کو جو خراج پیش کیا اس میں

قطیفہ، والامے خطائی، عتابی عجم (اس کی بابت دیکھیے R.B. Serjeant : کتاب مذکور، در *Ars Isl.* ج ۱۰ (۱۹۴۳ء) : ص ۹۹، اور A. U. Pope : *A survey of Persian art* ج ۳، لنڈن اور نیویارک ۱۹۳۷ء : ص ۱۹۹۶، حاشیہ ۱)، خوارزم شالی، جبے بنانے کے لیے اسکندرانہ آجہ (R.B. Serjeant، در *Ars Isl.* ج ۱۳ تا ۱۴ (۱۹۴۸ء) : ص ۱۰۰ تا ۱۰۶، رسالہ فلکیہ، طبع W. Hinz، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۱۴ تا ۱۵، ۲۴۲ تا ۲۴۳، ۲۴۷)، سندس (یزد میں بنی ہوئی سبز لمخاب کے متعلق دیکھیے Serjeant : کتاب مذکور، ص ۸۷، ۹۴)، "خاصی الخاص قریمی" (خاص الخاص کے متعلق دیکھیے T. Ö. : *Türk kumas ve kadifeleri* ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء : ص ۶۲)، شرب شامی اور یزد کا قرمزی "والا"۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ سلطنت عثمانیہ میں ریشم کی صنعت کو ان شہروں میں اچھا خاصا فروغ حاصل ہوا جو ایرانی قافلوں کی راہ گذر پر واقع تھے، مثلاً ایک راستے پر ارزنجان، توقات، اماسیہ اور برسہ اور دوسرے راستے پر مردن، مرعاش اور حلب۔ استانبول میں ریشم کی صنعت برسہ سے آئی تھی۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں برسہ میں، جو سلطنت عثمانیہ کا دارالسلطنت تھا، ریشمی کپڑوں کی صنعت تھی، جس کی مصنوعات یورپ اور مشرقی ممالک کو برآمد کی جاتی تھیں (H. Inalcik : *Bursa...* ص ۵۰ تا ۵۱)۔ اس صنعت نے بتدریج وسعت اختیار کی۔ برسہ میں جو ایرانی تاجر خام ریشم لاتے تھے وہ اس کا تبادلہ یورپ کے اونی اور برسہ کے ریشمی لپڑوں سے کرتے۔ برسہ قماصی یا رومنی اقمیشہ، تافتہ، والا، لمخاب اور قطیفہ کے نام کی یہ اشیا اوزون حسن کے علاقے میں درآمد کی جاتی تھیں، اور شاہ طہماسپ کا برسہ میں کپڑے خریدنے کا ریکارڈ ہم دیکھ ہی چکے ہیں۔

اور لمخاب انطالی (یعنی انطلیسہ) شامل تھے دیکھیے آقسرائی : مسامرة الاخبار، طبع O. Turan، انقرہ ۱۹۴۴ء، ص ۶۲)۔ سلجوقی آناطولی میں بنے ہوئے ریشم کے کچھ کپڑے عجائب گھروں میں مل جاتے ہیں (ایک ٹکڑا، جس پر علاء الدین کیقباد اول کا نام لکھا ہوا ہے، Lyons کے Musee des Tissus میں موجود ہے، دیکھیے E. Diez اور O. Arslanapa : *Türk sanatı*، استانبول ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۹ تا ۲۶۰)۔ سلجوقی آناطولی کی مقبول اور پسندیدہ درآمدات میں استانبول کی اطاس، رومی زربفت، رومی دیبا کی کئی اقسام، شستری اور عتابی ملبوسات، اسکندرانہ سنہری لمخاب اور رقتنی، دستی رومال شامل تھے (ابن برہی : *الأداسر العلائية* . . . مخطوطہ آیا صوفیہ عدد ۲۹۸۵، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۲، ۴۹، ۵۶، ۱۵۵، ۴۳۶)۔ العمری (۵۳۰ھ / ۱۱۳۳ء کے لگ بھگ) آئیرہ کے بارے میں، جو سلطنت عثمانیہ کا ملحقہ علاقہ ہے، کہتا ہے کہ "اس کا ریشم بوزنطی (رومی) زربفت اور قسطنطینیہ کے کپڑے (قماش) کے برابر کا ہے۔ اس کے معتدبہ حصے کو برآمد کر دیا جاتا ہے" (R. B. Serjeant : *Material for a history of Islamic textiles up to the Monghol conquest*، در *Ars Islamica*، ج ۱۵ تا ۱۶ (۱۹۵۱ء) : ص ۵۹)۔ چنگ نامہ میں، جو سلطنت عثمانیہ کے حکمران امیر سلیمان (اوائل نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی) کے لیے لکھا گیا، احمد داعی مندرجہ ذیل اقسام کی فہرست دیتا ہے : زردوز لیا ہوا دیباچ ششدر، جس سے شہنشاہوں کی خلعت ہائے فاخرہ [رک بہ خلعة] تیار کی جاتی تھیں (ششدر لمخاب کے متعلق دیکھیے : الرندی : *راحة الصدور*، طبع محمد اقبال، سلسلہ یادگار گب، جدید، ج ۲، لنڈن ۱۹۲۱ء : ص ۵۱۳ تا ۵۱۴)، نخ، زربفت، دمشقی لمخاب،

جب سلیم اول نے شاہ اسمعیل کے خزانے پر قبضہ کیا تو اس نے یہاں برسہ کے کپڑے کے اکاؤنٹ نمونے پائے (Türk kumaş ve kadifeleri : T. Öz. ج ۱، استانبول، ۱۹۴۶ء : ص ۴۲)۔ بازار تبریز میں برسہ کے کپڑوں کی تجارت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لیے دیکھیے : *A narrative of Italian travels in Persia*، طبع M. Grey، لندن (Hakluyt Soc.) ۱۸۷۳ء، ص ۱۷۳۔ اٹلی میں بھی برسہ کے کپڑوں کی خاصی قدر و منزلت تھی (G.R.B. Richards : کتاب مذکور، ص ۸۸، ۱۵۶)۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں گبرک کے ان کھاتوں سے جو بلی، اق لہرمان اور لیف سے متعلق ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ برسہ کے بنے ہوئے کپڑے شمالی یورپ کو برآمد کیے جاتے تھے؛ روسی تاجر ۱۸۱۸ء / ۱۵۱۲ء میں برسہ میں ریشم اور دارائی [دریائی] لائے تھے (Daslar، دستاویز ۳۶، ۷۶)؛ پولینڈ کے بادشاہوں نے اپنے لیے ترکی ریشمی مال برسہ سے خریدا تھا (دغلی اوغلو، دستاویز ۴۶؛ Daslar، دستاویز ۷۳، ۱۹۰؛ اے۔ رفیق : *Onahinci asirda Istanbul hayati*، بار دوم، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۸)، اور ترکیہ کے ریشمی کپڑوں دوسویڈن میں لیسائی صدرین بنانے میں استعمال کیا جاتا تھا (T. Öz.، حوالہ مذکور، A.J.B. Wace، در T. Öz.، مقدمہ، ص ۳)۔ بہر حال برسہ کی مصنوعات کا معتد بہ حصہ مقامی طور پر خرچ کیا جاتا تھا : برسہ کے متوفی لوگوں کی جائدادوں کے کھاتوں (ترکہ دفتری) سے اس بات کا صاف پتا چلتا ہے کہ امیر آدمی ریشمی کپڑوں کی خاصی مقدار لباس کے طور پر اور گھر کی سجاوٹ کے لیے استعمال کرتے تھے : زربفت اور مخمل سے قفطان [آرک باں]، دلمس (جو بنیان کی قسم کا ایک ملبوس، فستن (لمہنگے)، لمر بند، شالیں، اور رومال [آرک بہ لباس]، تکیے، بستر

کی چادریں اور گھریاں [آرک بہ مفرشات] بنائے جاتے تھے۔ قیمتی دھاتوں اور پتھروں کی طرح زربفت اور مخمل بھی دولت جمع کرنے کا ایک ذریعہ تھا۔ شاہی محل کے لیے برسہ سے بڑی مقدار میں ریشمی مال خریدا جاتا تھا، محل کے عملے اور تقریبات کے لیے جو ریشمی کپڑے درکار ہوتے تھے (جنہیں محل کے درزی تیار کرتے تھے، جن کی تعداد ۱۸۱۸ء / ۱۶۰۹ء میں تین سو انیس تھی) ان کا حکم خباہ اعلیٰ (ترزبشی) دیتا تھا اور برسہ کی نجی فرموں سے یہ کپڑے خاصہ خراج امینی خریدتا تھا (R. Anhegger اور H. Inalcik : قانون نامہ سلطانی، ص ۳۵ تا ۳۶؛ Inalcik : Bursa، ص ۶۳؛ Dalsar، ص ۲۲۶ تا ۲۳۳، دستاویز ۱۶؛ T. Öz. : ترک دلمس و کدھاری، ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء، اور ج ۲، استانبول ۱۹۵۱ء؛ وہی مصنف : *Turkish textiles and velvets*، انقرہ ۱۹۵۰ء، جہاں ملبوسات کی بہت سی تصویریں دی گئی ہیں)، اندرونی خزانے (اندرون خزینہ سی) کے مشتملات کا دفتر مؤرخہ شعبان ۱۸۹۱ء / جنوری ۱۵۰۰ء، *Topkapı Sarayı Müzesi arşiv*، *kilavuzu*، ج ۲، استانبول ۱۹۴۰ء، عدد ۱۰ میں نقل کیا گیا ہے۔ جو لباس خاص مواقع پر پہنے جاتے تھے ان سے متعلق معلومات دفتر تشریفات دفتر انعام اور سورنامے، خاص طور پر ۱۸۰۵ء / ۱۶۷۴ء میں خدیجہ سلطان کی شادی کا ریکارڈ ہیں : اے۔ بادی : ریاض بلدہ ادرنہ، ادرنہ، مخطوطہ سلیمیہ، عدد ۲۳۱، ۲ : ۲۷۰ تا ۲۷۹؛ سورنامہ وہبی، استانبول، مخطوطہ احمد ثالث، عدد ۳۵۹۳) - ۱۵۵۷ء / ۱۵۵۷ء - ۱۵۵۸ء / ۱۵۵۸ء میں قصر شاہی کے لیے خریدے جانے والے مختلف کپڑوں پر بارہ ہزار خلائی سکوں کی لاگت آئی (Inalcik : Bursa، ص ۶۴)۔ قصر شاہی کے خزانے کی ان فہرستوں کا اگر تجزیہ کیا جائے جو نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے

اوائل سے متعلق ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ملبوسات برسہ کے لپڑوں اور یزد، یورپ اور ہندوستان سے آنے والے قیمتی لپڑوں سے تیار کیے جاتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے بعد سے استانبول اور ساقز Chios (سقیز) میں تیار ہونے والے لپڑے کا بھی خاصا ذکر ملتا ہے، اور بغداد، دمشق اور بلجیک کی قطنی، دمشق اور اماسیہ کا لمخاب، حلب کا میرہ، مردن Mardin اور مرعاش کے لپڑے اور مینمن Menemen اور ایدوز Aydos، گنوک Göynük اور اسکودار [رک باں] کے مخمل کا بھی ذکر ملتا ہے۔

۵۹۰۸/۱۵۰۲ء کے لگ بھگ برسہ میں ریشم کے ایک ہزار سے بھی زیادہ کرگھے کام کر رہے تھے (قانون نامہ احتساب برسہ، طبع Ö. L. Barkan، در Tarih Vesikalari، ۲/۷ (۱۹۴۲ء) : ص ۳۰)۔ استانبول کی صنعت ریشم بافی کو دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے دوران میں فروغ حاصل ہوا؛ مختلف قسم کے زربفت (جسے سراسر، ساہ بنیک اور زربفت کہا جاتا تھا بنانے والے کرگھوں کی تعداد ۵۹۷۲/۱۵۶۴ء میں ایک سو سے بڑھ کر تین سو اٹھارہ ہو گئی؛ اسی سال اس تعداد کو پہلی تعداد تک کم کرنے کا ایک فرمان جاری کیا گیا؛ ۵۹۸۵/۱۵۷۷ء میں ایک معائنے سے جب معلوم ہوا کہ کام تقریبی زربفت "سراسر" تیار کرنے کے لیے دو سو اڑسٹھ کرگھے کام کر رہے ہیں تو ان کی تعداد گھٹا کر ایک سو تک کر دی گئی اور باقیوں کے بارے میں یہ حکم ہوا کہ وہ عام قسم کا "سرنک" زربفت تیار کریں (اے۔ رفیق : کتاب مذکور، ص ۱۰۸، ۱۱۶ تا ۱۱۸)۔ اولیا چلبی کے مطابق (۱ : ۶۱۵ تا ۶۱۸) استانبول میں (تقریباً ۵۱۰۰/۱۶۴۰ء میں) اطلس کے ایک سو پانچ اور لمخاب کے سولہ فروخت کار تھے، اور مخمل کے ستر بافندے، ایک سو

مخمل اور سرنک کے تکیے بنانے والے ایک سو کاری گر، دارائی کے ایک سو بافندے، خلعتیں تیار کرنے والے پانچ کاری گر، پتکے اور کمر بند بنانے والے سترہ کاری گر اور لیے بننے والے چار سو جلاہ موجود تھے۔ ریشمی لپڑے بزازستان جدید میں اور خیوس کے لپڑے غلطہ میں فروخت ہوتے تھے۔ استانبول میں "استانبول کاری" نام کے جدید قسم کے لپڑے تیار ہونے شروع ہو گئے تھے (T. Öz : کتاب مذکور، ۲ : ۴۳، ۴۴)۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں استانبول میں ریشم کا ایک کارخانہ قائم کیا گیا، جو قصر شاہی سے منسلک تھا۔ کتابوں میں اس کا ذکر "خاصہ کارخانہ" یا "کارخانہ عامرہ" کے نام سے لیا گیا ہے (Dalsar، دستاویز ۲۲، ۲۳ : T. Öz : کتاب مذکور، ۱ : ۴۷، مع ایک نقشے کے)۔ اس میں لمخاجیوں کو لمخاجی باشی اور غزازیوں کو غزازی باشی کے ماتحت کام پر لگایا گیا۔ قصر شاہی کے کاریگروں (اہل حرف : ملاحظہ ہو T. Öz : کتاب مذکور، ۲ : ۲) اسمعیل حتی اوزون چارشیلی : عثمانی دولتین سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۴۳ : R.M. Meriç : Türk nakış sanatı tarihi arastirmalari، انقرہ ۱۹۵۳ء) کے دفاتر کے مطابق ۵۹۶۴/۱۵۵۷ء میں ایک سو پینتالیس، ۵۱۰۴/۱۶۳۷ء میں بیس اور ۵۱۰۹۸/۱۶۸۷ء میں صرف چار بافندوں کو ملازم رکھا گیا؛ تاہم بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے وسط میں یہ تعداد بڑھ کر آٹھ غزازوں اور تین لمخاب بافوں تک پہنچ گئی۔ ۵۹۸۵/۱۵۷۷ء میں استانبول کی کھلی منڈی میں ریشم بننے والے دو سو اڑسٹھ کرگھوں میں سے اٹھاسی کرگھوں کو وہ غلام چلاتے تھے جو قصر شاہی سے وابستہ تھے (۵۹۳۶/۱۵۳۰ء میں جن غلاموں کو برسہ میں اس غرض سے بھیجا گیا تھا

کہ بڑے کاریگر سے وابستہ ہو در مختلف لپڑے بننے کا هنر سیکھیں، ان کے متعلق دیکھیے : Dalsar، دستاویز (۲۴۵) - ۵۱۱۷۱/۵۱۷۵۷ میں تکلے بنانے کے چالیس کارخانے، ایک ریشم کاتنے کا کارخانہ اور ایک انجمن پیشہ وران اعظم جامعہ کے وقف کی حیثیت سے اسکودار میں قائم کیا گیا (T. Öz، ۱ : ۴۴) - انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اسکودار میں پانچ ہزار بافندے تھے، جو بعد میں مغرب کی مشینی (mechanized) صنعت ریشم بافی سے مقابلے کے نتیجے کے طور پر بے روزگار ہو گئے (Among the Turks : C. Hamlin، نیویارک ۱۸۷۸ء، ص ۵۹) - ۱۸۴۳ء میں حکومت نے ہریکے Hereke میں ریشم بنانے کے ایک جدید کارخانے کی بنیاد رکھی، لیکن عثمانی دور کی ریشم کی صنعت عام طور پر نجی آجروں کے قبضے میں رہی۔

برسہ کے ضابطہ احتساب (Tarih Vesikalari، ۲/۷، ص ۲۸ تا ۳۱) کے مطابق ریشمی کپڑوں کی بہت سی انواع کی تین بڑی انواع میں درجہ بندی کر دی گئی ہے : میخمل (قطیف)، زربفت (کمخاب) اور اطلس (تافتہ، اطلس) - ان میں پہلی قسم کے لپڑوں کی سطح روئیں دار ہوتی ہے، دوسری قسم ایسے لپڑوں کی ہے جو منش ہوں اور تیسری قسم کے کپڑے ملائم، ہلکے اور چمکدار رنگ کے ہوتے ہیں - تانے میں تاگوں کی تعداد، سنہری یا قرئی تاگوں کے استعمال یا تاگوں کے مروڑنے اور طریق بناوٹ کے مطابق مختلف انواع کے مختلف نام ہوتے تھے (ترکی کپڑوں کی بہت سی اقسام کی ابھی تک کوئی باقاعدہ درجہ بندی موجود نہیں ہے؛ دیکھیے T. Öz : Türk kumaş ve kadifeleri، ج ۱ تا ۲، استانبول ۱۹۳۶ - ۱۹۵۱ء : A. J. B. Wace The : A. J. B. Wace، J Burlington Magazine، ج ۶۴ (۱۹۳۴ء) : Brief guide to Turkish woven fabrics

موزہ و کٹوریہ و البرٹ، عدد ۳، لندن ۱۹۵۰ء : 2060 years of silk weaving، نیویارک ۱۹۴۳ء : Türk kumaşlari : Nurettin Yatman، انقرہ ۱۹۵۰ء : Bursa kumaşlari : O. S. Uludağ، در Belleten، ۱/۳ تا ۴ (۱۹۳۷ء) : ص ۷۵ تا ۷۶ - ترکی ریشمی لپڑوں کا سب سے بڑا ذخیرہ استانبول میں طوپ قبی سرے میں ہے؛ دوسرے ذخیرے موزہ و کٹوریہ و البرٹ، لندن، موزہ بینکی Beniki، ایتھنز (Mevlâna Müzesi، Athens)، قونیہ (Royal Scottish Museum، ایدنبرگ، Edinburgh)، Entografya Müzesi، انقرہ، اور وزارت اقتصادیات، انقرہ کے ذخیرہ Kenan Özbel میں ہیں۔

ماہرین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ رنگوں اور نمونوں کے میدان میں عثمانی ترکوں کے لپڑوں نے مختلف اثرات کے امتزاج سے ایک خاص اسلوب اپنایا ہے اور یہ کہ اس اسلوب کا اثر مشرق قریب، بحیرہ روم کے ممالک اور مغربی یورپ پر بہت زیادہ ہے (دیکھیے A. J. B. Wace، در T. Öz، ۱ : ۲ تا ۵، اور وہی مصنف Turkish woven fabrics، ص ۵ تا ۱۶) - اس اسلوب پر صرف ایران، بوزنطیہ اور اٹلی ہی کے اثرات کا پتا نہیں چلتا بلکہ وسطی ایشیا کی اویغور روایت کا بھی پتا چلتا ہے، جو ایلخانیوں کے دور حکومت میں آناطولی میں مروج تھی ("تین حلقے"، "شیر کی دھاریاں" اور بادشاہت کا شمسی تمغہ) - ان، جو عثمانی دور کے نمونوں میں عام طور پر پائے جاتے ہیں، اویغور کی تصاویر میں بھی ملتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۰) - دیباے ترکی، جو ہارون الرشید کو بھیجا گیا اور سلجوق اور ایلخانی دور حکومت میں ایرانی کپڑے کی صنعت میں جو تغیرات رونما ہوئے اس کے لیے ملاحظہ ہو P. Ackerman، در A survey of Persian : A. U. Pope، ج ۳، لندن و نیویارک ۱۹۳۷ء : ص ۲۰۴ تا ۲۰۵ art، ج ۳، لندن و نیویارک ۱۹۳۷ء : ص ۲۰۴ تا ۲۰۵ - اس اسلوب میں بعض

اوزاروں کی فہرست سے (برسہ، ۵۸۹۳ / ۱۳۸۸ء کا Seriyе sicilleri، الف ۶ / ۶) ان کی صنعت رنگائی کی تکنیک پر روشنی پڑتی ہے: نباتاتی رنگ، سرخ رنگ، نیل، ہندی نیل، الانیل؛ پھٹکڑی، ڈڑھا، ڈوئیان، سینیان، چہلیان، ناند، لکڑی کے بنے ہوئے بڑے بڑے ہتھوڑے، کام کرنے کے لیے بنچ - خامچی ریشم کو رنگوا کر دو قومیوں (بافندوں) کے پاس فروخت کر دیتے تھے، جنہوں نے مختلف حرفتیں بنائی ہوئی تھیں: قطنچی، لمخاجی، والچی، فطاجی - ہر قسم کے کپڑے کے لیے مناسب دندانوں والا مخلف درگھا استعمال کیا جاتا تھا (۵۸۹۳ / ۱۳۸۸ء میں ایک کرگھے کی قیمت تین ہزار اقچہ، یعنی سونے کے ساٹھ سکے تھی)۔

برسہ میں سب سے زیادہ اور سب سے با اثر حرفت قطنچیوں کی تھی، جن کی مصنوعات دنیا بھر میں مشہور تھیں؛ مثال کے طور پر ان کی حرفت کی تنظیم کو اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے: ماہر کاریگروں کی تعداد محدود تھی؛ یہ اپنے لوگوں میں سے ایک انتظامی مجلس بنا لیتے، جسے ”چھے“ کہا جاتا تھا (الٹی لر انتخاب کے لیے دیکھیے Oalsar، ص ۳۱۸، ۳۳۰، ۳۹۷ تا ۳۹۸)، جو، نزولی ترتیب میں، شیخ، کھیا (تخدا)، یکت بشی، اشچی بشی اور دو اہل خبرہ - قاضی سرکاری ادارے کی حیثیت سے اس انتخاب کی توثیق کر دیتا اور نتیجے کو دفتر میں درج کر دیتا - اس مجلس کے اہم وظائف یہ تھے: مصنوعات کی قیمتوں اور معیار سے متعلق قواعد و ضوابط کی تعمیل کرانا، کار آموز (شاگرد) سے کاریگر (قلفہ) کے عہدے پر اور کاریگر سے استاد کے عہدے پر ترقی دینے کے لیے امتحان لینا، اجازت ناموں کا اجراء، انجمن میں بے ضابطگیوں اور باہمی جھگڑوں کی تفتیش کر کے انہیں طے کرنا، حکومت کے ساتھ معاملات میں انجمن کی نمائندگی کرنا، اور (سب سے

ایسی خصوصیات تھیں جو عثمانی دور کے ریشم بننے والے مختلف شہروں سے خاص تھیں، مثال کے طور پر ۵۸۹۰ / ۱۳۸۵ء میں برسہ میں جو قسم حاجی علی کے نام سے متعلق تھی - نویں صدی ہجری / ہندوہویں صدی عیسوی میں برسہ میں بافندوں کی اثریت مقامی ترک مسلمانوں پر مشتمل تھی - ۵۹۰۶ / ۱۵۰۱ء میں Tomasino Caviae نام ایک شخص کا ذکر ملتا ہے، جو اطالوی بافندہ تھا اور برسہ میں مقیم تھا - ۵۹۲۰ / ۱۵۱۳ء میں سلیم اول نے بہترین کاریگروں کو تبریز سے استانبول منتقل کر دیا (فریدون، ۱: ۴۰۵) - گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں برسہ میں یونانی بافندوں کی تعداد بڑھنے لگی - یورپ، کیف Kefe اور ساقر Chies کے زربفت کی برسہ میں نقل کی جاتی تھی۔

صنعت کی تنظیم

جو لوگ ریشم کی صنعت سے وابستہ تھے وہ مخلف حرفتوں، یعنی تجارتی انجمنوں کی صورت میں منظم تھے - یہ آجر دو بڑے گروہوں کی صورت میں تھے: خامچی (خام ریشم کا کاروبار کرنے والے) اور دو قومی (بافندے) - خامچی تاجر بزازستان سے خام ریشم خرید کر دولا بچیوں سے اس کا تانا (مشدود) اور بانا (پود) بنواتے - تانے کو مشدود کہا جاتا تھا، کیونکہ ان تاگوں کو مضبوطی کے لیے بل دیا ہوتا تھا اور جس قسم کا کپڑا مقصود ہوتا تھا یہ تاگے بھی تعداد میں اسی حساب سے مختلف ہوتے، (اٹھارہ سو (تافتہ) سے لے کر آٹھ ہزار ایک سو پچاس (گلستانی کمخاب) تک؛ ”دولا بچی“ یا ”ابریشم بکو جو“ خامچیوں کے لیے کائنات کا کام کرتے تھے، لیکن انہوں نے ایک علیحدہ حرفت بنا رکھی تھی - خلاچی اپنے تانے اور بانے کو بویاجیوں (صباغوں) سے رنگوا لیتے تھے - ایک بویاجی کے ترکے میں ملنے والے سامان اور

(اہم) کاریگروں کو ملازم رکھنے اور ذخیرے خریدنے میں ناجائز مسابقت کی روک تھام کرنا۔ ان فرائض کی بجاآوری میں کتبیا عام طور پر صدر عہدیدار ہوتا؛ یگت بشی، اپنے معاون اشجی بشی کے ساتھ مل کر شکایات کی تحقیق کر کے اہل خبر کو اس کی روداد پیش کرتا، جس کی بنیاد پر پھر آخری فیصلہ دیا جاتا (ملاحظہ ہو قانون نامہ احتساب برسہ، ص ۲۸)۔ شیخ انجمن کا روحانی سربراہ ہوتا اور تقریبات کی صدارت کرتا۔ انجمن حکومت سے گہرا تعاون کرتی اور اگر کبھی الٹی لڑ کے فیصلوں کے مطابق عمل کرنے سے پس و پیش کیا جاتا تو مؤخرالذکر مقامی سرکاری عہدیداروں سے کہہ دیتا تھا کہ اس پر عمل درآمد کرایا جائے (Dalsar، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲)۔ انجمن کے قواعد و ضوابط کی توثیق سلطان کرتا تھا اور اس طرح سے یہ ایک قانون احتساب بن جاتا اور اس طرح اس پر عملدرآمد کرانا قاضی کا فرض بن جاتا (ملاحظہ ہو قانون نامہ احتساب برسہ، ص ۲۸ تا ۳۱)۔ رنگ ہو جانے تک ریشم میزان امینی کی زیر نگرانی رہتا اور اس کے بعد جب تک کپڑا بالکل تیار نہ ہو جاتا محتسب کی نگرانی میں رہتا [رک بہ حسبہ]۔ بنے ہوئے کپڑے کے ابعاد کا معائنہ کرنا تمغہ (دمغہ) امینی کے ذمے تھا، جو اس پر مسہر لگاتا، کپڑے کے ہر تھان کے اوپر تمغہ رسمی لگایا جاتا۔

ریشم بافی عموماً نجی گھروں میں لگے ہوئے کرگھوں پر ہوتی تھی۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے ترکہ دفتر لری کے مطابق اس صنعت میں بہت سے غلام استعمال کیے جاتے تھے، جو خاص اس مقصد کے لیے خریدے جاتے اور مکاتبہ [رک بان] کے اصول کے مطابق ملازم رکھے جاتے تھے (دیکھیے H. Inalçik، در Iktisat Fakültesi

Mecmuasi، ج ۱۵ (۱۹۵۳ - ۱۹۵۴ء): ص ۵۷ تا

(۵۹)۔ اس کے ساتھ ساتھ وہاں خاصے بڑے بڑے کارخانے بھی تھے: استانبول میں قرق چشمہ کے قریب صرف ایک بڑے کارخانے میں چار سو "پشتمالجی" کام کرتے تھے (اولیا چلبی، ۱: ۶۱۶ = مترجمہ Hammer، ۱/۲: ۲۲۲)، اور ۵۹۹۵ / ۱۵۸۷ء کے ایک ریکارڈ سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ برسہ میں کئی بڑے بڑے کاروباری آدمی بیس سے لے کر ساٹھ کرگھوں تک کے مالک تھے (Dalsar، دستاویز ۲۷۳)۔ عورتیں اور مرد ماسٹروں اور کارندوں کے طور پر کام کرتے ہوئے پائے جاتے تھے (Dalsar، ص ۳۲۰)۔ کارندے تین بڑے گروہوں میں منقسم تھے: قل، شاگرد اور اجیر (Dalsar، ص ۲۴۱)، آخری گروہ سے تعلق رکھنے والے اصل ملازم ہوتے اور بنے ہوئے کپڑے کے ذراع کے حساب سے انہیں اجرت دی جاتی (Dalsar، دستاویز ۲۴۲)۔ شاگرد نوجوان کارآموز ہوتے تھے، جو کم اجرت پر ایک یا تین برس کے معاہدے پر کام کرتے (۵۹۵۷ / ۱۵۵۰ء میں ایک شاگرد کو تین برسوں کے لیے کام پر لگایا جاتا اور اسے چھ سو اچھے دیے جاتے) (ملاحظہ ہو Dalsar، دستاویز ۲۴۶)؛ معاہدے میں استاد مقررہ مدت میں اسے یہ ہنر سکھانے کا ذمہ لینا (دیکھیے مثلاً Dalsar، دستاویز ۲۴۶، ۲۴۸)۔ بافندے اپنی مصنوعات منڈی میں خاص دکانوں پر فروخت کر دیتے اور اس کے علاوہ کمپیں اور فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوتے تھے۔ جب کسی صنعت کی کسی شاخ میں توسیع ہوتی تو اس کے کارکن ایک نئی "حرفت" بنا لیتے تھے (Dalsar، دستاویز ۳۲۲)۔ عثمانی دور میں ریشم کی صنعت بعض معاشی عوامل کے دباؤ کے تحت پیداوار میں بڑھتی، لیکن معیار کے اعتبار سے پست ہوتی چلی گئی۔ یہ رجحان نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی

کو ان کے مقابلے پر انساب، اس کے معیار میں پستی کی حوصلہ افزائی کی۔ گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے بعد وینس اور ساقر Chios کے ریشمی مال کی طلب بھی خاصی بڑھ گئی جو عثمانی نمونوں ہی کی نقل سے تیار ہوتا تھا۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(II. İNALCIK)

۳۔ زمانہ باہر مغول میں عرب ممالک:

عالم اسلام پر مغول کے حملے سے بہت سی تجارتیں درہم برہم ہو گئیں اور کاریگر، خاص طور پر وہ جو ریشم کی صنعت سے وابستہ تھے، منتقل ہونا شروع ہو گئے؛ تاہم عرب علاقے کا صرف دسواں حصہ، جس میں بغداد اور موصل شامل تھے، مغول کے حملے سے بہت بری طرح متاثر ہوا۔

بایں ہمہ ایسے علاقوں کے بارے میں جو کبھی ریشم کی روز افزوں تجارت کی بدولت خوش حال تھے اور جن کے متعلق باور کیا جاتا ہے کہ مغول نے انہیں تباہ کر دیا تھا، نصف صدی گزر جانے کے بعد، مارکوپولو Marco Polo نے کہا کہ وہ یا تو اپنی خوش حالی برقرار رکھے ہوئے تھے یا دوبارہ اسی حالت پر بحال ہو گئے تھے۔ Pedro Teixeira بھی، مارکوپولو کی طرح، بغداد اور موصل کی پھلتی پھولتی ریشم کی صنعت سے مرعوب ہوا۔

ریشم سازی شام اور تونس تک محدود رہی، جہاں کی آب و ہوا پیلہ پروری اور شہتوت کے درخت اگانے کے لیے موزوں ہے۔ محدود پیمانے پر الجزائر اور مراکش بھی ریشم پیدا کرنے والے ممالک تھے۔ تلمسان میں ایک مختم [رک باں] کارخانہ تھا، اسی طرح فاس میں بھی ایک کارخانہ تھا۔ شمالی افریقہ کے عربوں نے صقلیہ اور سپین میں ریشم کو متعارف کرا دیا اور وہاں سے یہ وادی رہون اور میلان تک پھیل گیا۔ دوسرے ممالک نے ریشم بنانے کی

کے آخر میں بھی ظاہر ہو چکا تھا (دیکھیے قانون نامہ احتساب برص، ص ۲۸ تا ۳۱)۔ عام لوگوں میں مستے مال کی زیادہ طلب ہو جانے سے انجمنوں کے پرانے معیار کو پست کر دینا پڑا اور بے پروائی سے بنے ہوئے گلستانی کمخواب کو، ان کی طلب سے مناسب طور پر نمٹنے کے لیے، برداشت کرنا پڑا (وہی مصنف، ص ۹۴)۔ انجمن کی اجازت کے بغیر ناتجربہ کار افراد (جنہیں خام دست کہا جاتا تھا) کے کرگوئے لگا لینے اور نتیجے کے طور پر کرگوئے کی تعداد کے بڑھ جانے کی وجہ سے گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی سے لے کر انجمن کے کارکنوں نے اس رجحان کو روکنے کی پوری کوشش کی (Dalsar، دستاویز ۳، ۴، ۲۱، ۲۳۶ تا ۲۳۸، ۲۴۰ تا ۲۴۱، ۲۶۰)۔ اس معاملے میں ارباب اختیار نے انجمن کی طرف سے جو مداخلت کی اس سے کوئی فائدہ برآمد نہ ہو سکا۔ پست معیاری، ریشم اور قرمزی رنگ کے لیے لاکھ gum-lac (ترکی: لوک) کی گاہ بگاہ کمی کے نتیجے کے طور پر بھی ہوئی؛ تانے میں تاگوں کی تعداد گھٹا دی گئی اور ناکارہ رنگ استعمال کیے جانے لگے (نویں صدی ہجری/بندرہویں صدی عیسوی میں تانے میں استعمال ہونے والے تاگوں کی تعداد چار ہزار پانچ سو اور پانچ ہزار کے درمیان تھی جبکہ گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی میں یہ تعداد گھٹ کر صرف دو ہزار چار سو ہو گئی؛ استعمال ہونے والے رنگوں کے متعلق دیکھیے Türkiye'nin: N. Baylâv boyâ bitkileri... در ترک صنعتی تاریخی، ج ۱، استانبول (گوزل صنعت لراکیدی می سی، ۱۹۶۳ء: ص ۲۲ تا ۲۴)۔ اس کے ساتھ ساتھ کپاس یا فتن کے تاگے بھی زیادہ تر بانے میں استعمال کیے جانے لگے۔ یورپ سے پست درجہ، مستے اور دکھاوے کے مواد کی درآمد نے بھی، جس نے ترک باشندوں

اس کے بالکل برعکس تھی۔ شمال مغربی ایران میں روسی سرگرمیوں نے شامی منڈیوں میں ایرانی ریشم کی فروخت بند کر دی۔ شام کے مقامی طور پر پیدا شدہ ریشم نے، شاید مقامی صنعت کی قیمت پر، اس خلا کو پر کیا۔ خام ریشم کی قیمت شام میں بہت بڑھ گئی، اور شام میں زیادہ پیداوار کی ہمت افزائی ہوئی۔ وولنے Volney نے شام کے ساحل کے ساتھ ساتھ شہتوت کے نئے درختوں کی بہت بڑی تعداد دیکھی۔ انیسویں صدی عیسوی میں خام ریشم کی پیداوار بہت بڑھ گئی، لیکن بعد میں مشرق بعید کے ریشم اور مصنوعی ریشم سے مقابلے کے نتیجے کے طور پر کم ہو گئی۔

عرب ممالک میں ریشم کے کارخانے صرف ملکی استعمال کے لیے کپڑے تیار کرتے تھے۔ بیرونی منڈیوں میں کپڑوں کی حیثیت قابل قدر نہیں تھی کیونکہ بہت سے ملک خود اپنی صنعتیں قائم کیے ہوئے تھے۔ عثمانی دور میں عربوں کے ملبوسات کے احوال سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ ریشمی کپڑے اونی کپڑوں کے مقابلے میں زیادہ لیکن کتانی (linen) یا سوتی کپڑوں کے مقابلے میں کم استعمال کیے جاتے تھے۔

مآخذ: (۱) P. Ackerman *Textiles of Islamic*

periods، لنڈن اور نیویارک ۱۹۳۸-۱۹۳۹ء؛ (۲)

Bowring کی دو *Reports on Commercial Statistics in*

Syria and in Egypt، لنڈن، ۱۸۸۰ء؛ (۳) N.P. Britton

A study of some early Islamic textiles، بوسٹن Boston

۱۹۳۸ء؛ (۴) M. Gaston Ducousso *تاریخ الحریر فی*

بلاد الشام، در *Machriq*، ۱۰ : ۲۸۰ تا ۳۸۴ء؛ (۵)

English traders in Syria : A. Gharaybeh، بی ایچ ڈی

کا غیر مطبوعہ مقالہ، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶) G. B. Herz

The English silk industry، در *Engl. Hist. Rev.*

۱۹۰۹ء، ۲۱ : ۷۲۷ء؛ (۷) A. H. Lybyer

ناکام کوشش کی؛ تاہم وہ طراز [رک باں] بنانے کے کارخانوں کو برقرار رکھے رہے، جو درآمد شدہ خام ریشم کے بل بوتے پر چل رہے تھے۔ قاہرہ کے طراز کارخانے کے ڈانڈے فاطمی ادوار سے جا ملتے ہیں اور یہ کارخانے پورے مملوک دور میں چلتے رہے۔ یورپی سیاحوں نے عثمانی دور میں مصر کی سیاحت کرتے ہوئے ریشم کے ایک کارخانے کو دیکھا، جس میں شامی خام مال استعمال کیا جا رہا تھا۔ محمد علی پاشا نے شہتوت کے تیس لاکھ درخت لگوائے، جو ٹھیک طریقے پر اگر، لیکن آب و ہوا پروری کے لیے موزوں نہ تھی۔

شامی ریشم کے لیے تفصیلی مطالعہ ضرورت

ہے۔ عثمانی دور کے جو کھاتے شام۔ سلطان کے بارے میں ہیں اور جنہیں دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں تیار کیا گیا تھا ان سے وسیع پیمانے پر ریشم کی کاشت و صنعت کا پتا چلتا ہے؛ ریشم کی درآمد کے بارے میں بھی اس قسم کے شواہد موجود ہیں۔ حلب اور دمشق صرف مقامی طور پر پیدا ہونے والے اچھے ریشم ہی کی وجہ سے مشہور نہ تھے بلکہ یہ اس گھٹیا درجے کے ریشم کے بڑے تجارتی مراکز بھی تھے جو ایران سے درآمد کی جاتی تھی۔ یورپی عوامل، جو شام میں سکونت اختیار کیے ہوئے تھے، شامی اور ایران خام ریشم کے لیے مقابلہ کرتے اور اونی کپڑے سے مبادلہ کر لیتے۔ مسلمان تاجر یورپی باشندوں سے مؤخر الذکر کے حق میں گھائے کی سودا بازی کرتے تھے۔ وہ انہیں اون کے بدلے خاصی مقدار میں خام ریشم کے مبادلے پر مجبور کر دیتے تھے اور یورپ کے باشندوں کو خسارے کی ادائی نقد پیدا آوری اشیاء، مثلاً رنگوں میں کرنی ہوتی تھی۔ اس طرح شام میں اونی کپڑوں کی حیثیت ریشم سے کمتر درجے پر تھی، جب کہ یورپ میں صورت حال

The Ottoman Turks and the routes of Oriental
trade, *Engl. Hist. Rev.* اکتوبر ۱۹۱۵ء، ص ۵۷۷ تا ۵۸۸؛ (۸) *Histoire du Commerce : P. Masson* (۸)؛ *française dans le Levant* پیرس ۱۸۰۲ء؛ (۹) *Silk : Wardle*، مقالہ در *Edinburgh Rev.* ج ۳۳ (۱۸۲۶ء)؛ ص ۷۶ تا ۸۷؛ (۱۰) *A history of the Levant Company*، لندن ۱۹۳۹ء۔

(A. K. GHARAIBEH)

۴۔ اسلامی صنعت ریشم کی مصنوعات

خانہ بدوش ہونے کی حیثیت سے عربوں کے لیے اون پارچہ بافی کے لیے نہایت اہم تھی، لیکن وہ ازمنہ قدیم ہی سے ریشم سے بھی واقف اور مانوس تھے۔ حالانکہ نبی کریمؐ نے مردوں کو ریشم پہننے سے منع فرمایا تھا کہ رنکہ اس سے زنانہ پن بھی ظاہر ہوتا تھا [اور معاشی نقطہ نظر سے بھی یہ چیز غلط تھی]، لیکن اس کے باوجود ریشم سازی نے اسلامی دنیا میں خوب ترقی کی اور نویں صدی عیسوی سے چودھویں صدی عیسوی تک، مسلمانوں کے ریشم کے کارخانے دنیا کی تجارت پر چھائے رہے۔ لفظ اطلس Atlas (سائن کے لیے جرمن لفظ) دمسک (دمشق) اور مسکن (موصل) کے الفاظ عربی سے لیے گئے ہیں، اور تافہ ایرانی لفظ ہے۔ اسلام میں فن پارچہ سازی کی ترقی پرانی دنیا کے آخری ادوار کی رہین منت ہے، جس کے علاقوں پر عربوں کا قبضہ تھا۔ ساسانیوں کے عہد میں قدیم مشرق کے علاقوں پر جیسے ایران اور عراق، اور متاخر یونانی اور بوزنطی تہذیبوں کے علاقوں بر، جیسے شام، مصر اور ایشیائے کوچک۔ روم سے قریب ہی Tivoli کے نزدیک ایک دیہی گرجے کی تاسیس سے متعلق ایک دستاویز، Carta Cornutiana، مورخہ ۴۷۱ء، میں ایرانی کپڑوں کی نفاست کی تعریف کی گئی ہے، بالکل ایسے ہی جیسے ہیروڈوٹس Herodotus اور

زینون Xenophon نے کی تھی۔ ساسانی حکمرانوں شاپور ثانی (۳۱۰ تا ۳۷۹ء) اور نواذ اول (۳۸۸ تا ۴۵۳ء) کے عہد حکومت میں شامی بافندوں کو ایران میں منتقل کر دیا گیا۔ طاق بستان میں بادشاہ خسرو ثانی (۵۹۰ تا ۶۲۸ء) کے سنگ مزار پر ایرانی ریشم سے بنا ہوا ڈیڑا لگا ہوا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ شروع کے خلفا نے اسکندریہ میں، بعد میں قاہرہ اور صور (Tyre) دمشق اور مدائن (Ctesiphon) اور اس کے بعد بغداد، رہے اور بہت سے دوسرے مقامات پر ریشم کے کارخانوں کی نئی اور بار آور ترقی کی ہمت افزائی کی ہو اور مشرق میں ہندوستان اور ترکستان اور مغرب میں صقلیہ اور انڈیس کے مفتوحہ علاقوں میں ریشم کے نئے کارخانوں کے قیام کو ممکن بنایا ہو۔ ہخامنشی Achaemenids اور ساسانی عہد حکومت میں مشرقی ایشیا اور یورپ کے مابین ایران نے جو اہمیت حاصل کر لی تھی مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ اسے برقرار رکھا بلکہ بری اور بحری راستوں پر تجارت کی توسیع میں اسے اور بڑھایا اور مضبوط کیا۔ قیمتی خام مال، یعنی خود ریشم کو پہلے پہل اس کے اصل وطن چین سے درآمد کیا جاتا تھا۔ بوزنطی شہنشاہ Justinian کے عہد حکومت (۵۱۷ تا ۵۶۵ء) میں راہب بوزنطیہ میں ریشم کے کیڑے لائے۔ اس وقت مشرق قریب میں بھی پیلہ پروزی شروع ہو چکی تھی اور رفتہ رفتہ یہ علاقہ ریشم کی درآمد سے آزاد ہو گیا۔ جس طرح بوزنطہ میں ریشم بننے کے لیے حرم میں سرکاری کارخانے قائم کیے گئے تھے، جن میں تقریباً محض خواتین ہی کام کرتی تھیں، اس طرح خلفا اور دوسرے مسلمان حکمرانوں نے بھی سرکاری کارخانے قائم کیے، جن میں تیار ہونے والے کپڑوں کو طراز [رک باں] کہا جاتا تھا۔ یہ کارخانے خاص طور پر ان خلعتوں کی وجہ سے مشہور ہیں جو حکمران ایسے لوگوں کو عطا کرتے

جائے صنعت کے نام پر رکھا گیا ہو گا۔ ریشم کے بعض ٹکڑوں پر ایک شجر حیات کے قریب شیروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں؛ انہیں مغربی گرجاؤں مثلاً روم، ایکس Aix، Sens (لوحة ۱ الف) اور نینسی Nancy کے گرجاؤں کے خزانوں میں مقدس یادگاروں پر غلاف کے طور پر استعمال لیا جانے لگا۔ یہ درحقیقت ابتدائی اسلامی تصاویر ہیں نہ کہ ساسانی ریشم کے پس منظر پر بنائی گئی ہیں اور جن میں ایرانی شہنشاہ کو شیر کا شکار کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے (برلن، سابقہ سرکاری عجائب گھر)، اور شاندار ٹکڑے یورپ کے گرجاؤں کے خزانوں میں پہنچ چکے ہیں، جیسے پاسو Passau (لوحة ۴ الف)، Trier، Cologre (سینٹ لونی برٹ Kunibert) (لوحة ۱ ب)، میلان (سینٹ امبروسہ Ambrose) اور پراگ (Cathedral Treasury) Prague کے گرجاؤں کے خزینوں میں۔ اس قسم کا ایک ٹکڑا ایسا ہے جس پر عربی رسم الخط میں عبارت نقش ہے اور ایک اور ٹکڑا رے سے ہے، جس پر اشجار حیات کے قریب شیروں کے اوپر گھوڑوں کی پیٹھوں پر بادشاہوں کو دکھایا گیا ہے۔ صنعت ریشم سازی نے رے میں خاص طور پر اوائل اور وسط قرون وسطیٰ میں خوب ترقی کی، جہاں اور چیزوں کے علاوہ دھیرا کپڑا بنایا جاتا تھا، جس کی دونوں طرفوں پر مختلف نمونے ہوتے تھے (لوحة ۴ ب، ج)۔ انہیں بعض اوقات چادروں کے طور پر استعمال لیا جاتا تھا۔ پارچہ بافی کی بوزنطی اور اسلامی صنعتوں کے درمیان بناوٹ اور نمونوں کا خاصی حد تک مبادلہ ہوتا رہتا تھا، بالکل ویسے ہی جیسے ساسانی عہد میں بوزنطیہ اور ایران کے درمیان ہوتا تھا۔ ریشمی مصنوعات تیار کرنے والے بعض کارخانے، جنہیں ریشم کے کارخانوں کے پیش رو کی حیثیت دی جا سکتی ہے، سامرا میں مسالیمہ (stucco) سے نقش و نگار

تھے جن کی وہ عزت افزائی کرنا چاہتے تھے [آرک بہ خلعت]، یہ خلعتیں عام طور پر لتان سے تیار کی جاتی تھیں لیکن بعض اوقات ریشم سے بھی تیار کی جاتی تھیں، ان میں سے بیشتر پر حکمران، جگہ، کارخانے کے ناظم کے نام اور وہ سال بناوٹ میں (بالعموم ریشم میں) لکھا جاتا تھا جس میں یہ تیار کی گئی ہوتی تھیں۔ ایسے نقوش والے کپڑوں کی بہت سی باقیات مصر کے مزاروں میں دریافت ہوئی ہیں، جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اس وقت کپڑا بننے کے کارخانے لختی لثیر تعداد میں تھے (لوحة ۲ الف، ۶ الف)۔ اس کی ایک خاص طور پر شاندار مثال بویہی حکمران بہاء الدولہ کی طرف سے عطا کی جانے والی وہ خلعت ہے جس پر پیکانی لونی خط میں عبارت نقش ہے اور جواب واشنگٹن کے موزہ کولمبیا ٹیکسٹائل میں موجود ہے (لوحة ۳ الف)۔ مغربی ایران میں بویہی اپنے آپ کو ساسانیوں کا جائز جانشین خیال کرتے تھے۔ اسی دور سے متعلق غیر معمولی کپڑے کا ایک اور ٹکڑا Calais کے قریب سینٹ جوسی Josse کے گرجا گھر سے ملا ہے، جو اب پیرس میں لورے Louvre میں موجود ہے، اور جس پر لونی رسم الخط میں منقوش عبارت محمود غزنوی سے تعلق رکھتی ہے (لوحة ۳ ب)۔ ایک مثال ایسی ہے جس میں Dorothy Shepherd ایک خاص قسم کے مال کو ایرانی ریشم کی مشہور قسم میں رکھ سکی (لوحة ۲ ب)۔ ہائیس Huys (بلجیم) کے گرجا گھر میں ریشم کے ایک ٹکڑے کی پشت پر اس نے ایک عبارت دریافت کی، جسے W.B. Henning نے شناخت کر کے بتلایا کہ یہ ساتویں صدی عیسوی کی صغدی (Sogdian) ہے، اور جس کے بارے میں باور کیا جاتا ہے کہ اس کا اصل وطن بخارا ہے۔ منقوش عبارت کے مطابق اس میں استعمال شدہ مواد ”زندہ نیچی“ کہلاتا تھا، اور بلاشبہ یہ نام اس کی

کرنے کے ہندسی اسلوب سے متاثر ہوئے، جو بعد کی طفرائی شکل کی گل کاری کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ان مشجر ریشمی کپڑوں (damasks) کے متعلق Sigrid Müller-Christensen نے بجا طور پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا کارنامہ ہے۔ طفرائی گلکاری میں تجریدی پتے کا نمونہ اسلامی پارچہ جات کی آرائش میں بہت زیادہ مقبول ہوا اور جب خط نسخ [رک بہ خط] نے شکستہ کوفی خط کی جگہ لے لی تو یہ نمونہ مکمل طور پر رائج ہو گیا۔ جب مغول نے مغربی ایشیا کو تاراج کیا (۱۲۵۶ تا ۱۲۵۹ء) تو چینی بافندوں نے تقریباً تمام اسلامی ممالک پر نئے اثرات مرتسم کیے۔ ایران اور ترکستان میں مغول سلاطین کے عہد میں چینی جہالروں، مثلاً فانگ ہانگ Fonghoang، ڈریگن Dragon، کی لین Ky-lin اور اس قسم کی دوسری جہالروں کو اسلامی پارچہ بافی کے نمونوں میں متعارف کر دیا گیا، یہاں تک کہ مصر اور ایشیائے کوچک میں بھی، جہاں مغول نے قدم بھی نہ رکھا تھا۔ چینی مشجر ریشم سے مملوک مصر اور شام کی مشجر ریشم بافی کی خاصی ہمت افزائی ہوئی؛ اس بات کی صحت کا اندازہ بہت سے مزاروں سے دریافت ہونے والی اشیاء سے بھی ہوتا ہے؛ ان میں سے بہت سی چیزوں پر مملوک سلطان محمد ناصر کے نقش ملتے ہیں (لوحة ۶ ج، د) - ۵۷۲۳ / ۱۳۲۳ء میں اس سلطان کو مغول خان کے ایک سفیر سے سات سو گز ریشم وصول ہوا، جن میں سے بعض پر اس کا نام نقش کیا گیا تھا۔ اس قسم کی ایک سنہری زر بفت Danzig میں Marienkirche کے مجموعے میں محفوظ ہے۔

کا نام موجود ہے اور ان میں مصری پارچوں کے نمونوں کی نقل کی گئی ہے۔ بغداد کی ریشمی پارچہ بافی کی نقل کرنے کی کوششیں کی گئیں اور کم از کم ایک مثال تو ایسی موجود ہے کہ اس کپڑے پر، جو یقیناً اندلس میں تیار کیا گیا تھا، عربی رسم الخط میں لکھنے کے بعد اشتہار کی غرض سے جھوٹ موٹ کا یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ یہ بغداد میں تیار ہوا ہے۔ المیریا Almeria میں تیار کیے جانے والا ریشم ایرانی ریشمی کپڑوں کے پاسنگ متصور ہوتا تھا۔ برگوس Burgos کے نزدیک Las Huelgas کی Cistercian خانقاہ میں اندلس شہزادوں کے مقبروں میں ریشمی کپڑوں کی دریافت کے نتیجے کے طور پر (لوحة ۷ ب)، جو زیادہ تر اندلسی۔ مور (Moorish) کے خام ریشم سے تیار کیے گئے ہیں، اندلسی مور ریشم بافی کے بارے میں ہماری معلومات وسیع اور گہری ہیں۔ غرناطہ، جہاں الحمرا طرز (لوحة ۷ ج) کو فن پارچہ بافی میں بھی اپنا لیا گیا تھا اور مرسیہ، مالقہ Malaga اور دوسری جگہوں پر ریشم کے کارخانے تھے۔ صقلیہ میں Palermo کے دربار میں بوزنطی کارخانوں کی جگہ عرب کارخانوں نے لے لی، جو وٹان نارمنوں Normans کی فتح کے بعد اور Hohenstaufen (لوحة ۷ الف) کی حکومت میں بھی جاری رہے۔ ویانا میں جرمنی کی خلعت تاج پوشی ان کی ریشم بافی اور سوزن کاری کی عظیم الشان حیثیت کا پتہ ثبوت ہے۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی

کے اواخر میں مار لوپولو نے اندازہ لگایا کہ ایشیائے کوچک کے بعض ایسے حصوں میں، جو

ترکوں کے زیر حکومت تھے، مثلاً قونہ میں، ریشم کے کارخانوں میں ترقی ہو رہی تھی (لوحة ۶ د)۔ عثمانی دور میں گیناز اور لالہ و سنبل جیسے پھول

اموی سلاطین کے وقت سے اندلس میں ریشم کے اہم کارخانے موجود تھے، جیسا کہ طراز کے کپڑوں سے معلوم ہو سکتا ہے، جن پر شہنشاہی

ایران میں مسلمانوں کی ریشم بافی اور سوزن کاری صفویوں نے آنے سے نقطہ عروج کو جا پہنچی۔ اب ریشم کے بڑے بڑے کارخانے تبریز، قزوین اور اصفہان میں تھے۔ پارچہ جات کے نمونوں (جن میں گرہ دار دریاں شامل ہیں)، چینی پچی کاری اور کوچک نقاشی کے نمونوں کا مبادلہ خاصی حد تک ہوا، تصویری ریشم اور مخمل کا مال فقید المثال ہے۔ ساسانی ایران میں شہنشاہ کے اساطیری عظیم الشان شکار کی طاق بوستان کے مقبروں میں، چاندی کی طشتریوں اور ریشمی کپڑوں پر تصویر کشی کی گئی تھی۔ اسکندری اساطیر، شاہ خسرو، حسینہ شیریں، شاعر نامراد مجنوں اور نایافتہ شہزادی لیلیٰ کی جگہ اب قیمتی ریشم اور مخملی زربفت میں بنی ہوئی تصویروں میں تھی۔ فن کاروں کے ناموں، مثلاً شاہ محمد معزالدین اور سب سے بڑھ کر غیاث الدین، کا پتا ہمیں ان کے دستخطوں سے لگا ہے (لوحة ۸ الف)۔

لُبھی تو مشرق قریب کے ریشم کے کپڑے
 مغربی گرجا گھروں کے ذخیروں میں آتے تھے، جہاں
 انہیں تبرکات کے غلافوں یا مذہبی پوشاکوں کے
 طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اور اب وہ پوری
 شہزادوں کے درباروں میں آ گئے۔ Holstein Gottorp
 کے ڈیوک فریڈرک Duke Frederick سوم نے
 Olearius کے زیر قیادت شاہ صفی (۱۶۲۹ تا
 ۱۶۴۲ء) کی طرف ایک وفد بھیجا (۱۶۳۵ تا
 ۱۶۳۹ء) - Olearius واپسی پر اپنے بادشاہ کے
 لیے جو تحفے لایا ان میں مخملی زربفت بھی تھی جسے
 کوپن ہیگن میں روزن برگ Rosenborg محل
 میں مشجروں کے طور پر استعمال کیا گیا۔ اندلسی

مأخذ: (۱) J. Chadrin *Voyages en Perse* : *et autres lieux de l'orient*، طبع جدید، امستردام ۱۷۳۵ء؛
 (۲) A. Christensen *L'Iran sous les Sasanides* : بار دوم، کوبن هیکن ۱۹۳۴ء؛ (۳) Étienne Combe *Tissus Fatimi des du Musee Benaki*، در *MIFAO*،
 ج ۶۸ (۱۹۳۵ء)؛ (۴) وهی مصنف *Tissus musulmans*، در *Jahrb. des Bernischen à inscriptions historiques*،
 ج ۳۰ (۱۹۵۱ء)؛ (۵) Florence E. Day *Dated Tiraz in the Collection of the University of Michigan*، در *Ars Islamica*، ج ۴،
 (۱۹۳۷ء)؛ (۶) وهی مصنف *The inscription of the Boston "Baghdad" silk, a note on method of*،
 در *Ars Orientalis*، ج ۱ (۱۹۵۴ء)؛ (۷) O. von Falke *Kunstgeschichte der Seiden*،
 (۸) Agnes Geijer *Oriental*، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۹) weberel

در *The textiles from Las Huelgas de Burgos* ۱ / ۳۰، *Bulletin of the Needle and Bobbin Club* و ۲ (۱۹۵۱ء): (۲۶) Dorothy Shepherd و W. B. *Festschrift für* در *Zandaniji identified?* : Henning : Aurel Stein (۲۷) ۱۹۵۹ء: *Ernst Kühnel* : W. F. (۲۸) ۱۹۲۸ء: *Innermost Asia* : Volbach *I tessuti del museo sacro del Vaticano* : Vatican City (۲۹) ۱۹۳۲ء: *A. J. B. Wace* : *Barlington Magazine* در *dating of Turkish velvets* : G. Wiet (۳۰) ۱۹۳۴ء: *Exposition des tapisseries et tissus du Musée Arabe du Caire* پیرس ۱۹۳۵ء.

(H. J. SCHMIDT)

الحریری : (بعض اوقات یاقوت میں ابن الحریری)، ابو محمد القاسم بن علی بن محمد بن عثمان، الحریری، البصری؛ عربی کا مشہور شاعر اور ماهر لسانیات، جس نے اپنی تصنیف مقامات کی وجہ سے بڑا نام پایا۔ ۵۴۴ھ / ۱۱۵۴ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق غالباً ایک زمیندار گھرانے سے تھا، جو بصرے کے جوار میں بمقام المشان آباد تھا۔ اس نے اپنا بچپن وہیں گزارا۔ تعلیم کا آغاز بصرے میں ہوا۔ اس کے سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ اس نے الفضل بن محمد القصبانی سے درس لیا۔ لیکن بعض روایات کے مطابق مؤخر الذکر کی وفات ۵۴۴ھ میں ہوئی (دیکھیے یاقوت : معجم الادباء، ۱۶ : ۲۱۸؛ السیوطی، بغیۃ الوعاة، ص ۳۷۳؛ الصفدی : نکت الہمیان، ص ۳۲۷)، بہر حال اس نوع کے اختلافات وضاحت طلب ہیں۔ زان بعد وہ صاحب الخبر [= صاحب الأخبار] یعنی رئیس محکمہ خفیہ اطلاعات کے فرائض سر انجام دیتا رہا [رک بہ برید، خبر]۔ عمادالذین الاصفہانی (دیکھیے یاقوت : معجم الادباء، ۱۶ : ۲۱۶) کے ورود بصرہ تک

textiles in Sweden کوپن ہیگن ۱۹۵۱ء: (۹) *El Panteon Real de las Huelgas de Burgos* (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto Diego Velasquez) میڈرڈ ۱۹۴۶ء: (۱۰) W. Heyd *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge* : L. Bellinger و E. Kühnel (۱۱) ۱۹۳۶ء: *Catalogue of dated Tiraz fabrics, Umayyad, Abbasid, Fatimid* واشنگٹن ۱۹۵۲ء: (۱۲) J. Lessing *Die Gewebesamm-lung des K. Kunstgewerbemuseums* برلن ۱۹۰۰ - ۱۹۱۳ء: (۱۳) W. Mannowsky *Der Danziger Paramentenschatz* برلن ۱۹۳۱ - ۱۹۳۸ء: (۱۴) F.R. Martin *Die persischen Prachtstoffe in Schloss Rosenborg bei Kopenhagen* Stockholm ۱۸۹۹ء: (۱۵) محمد عبدالعزیز مرزوق *History of textile industry in Alexandria* : (۱۶) ۱۹۵۵ء: *Silk textiles of Spain* : L. May نیویارک ۱۹۵۷ء: (۱۷) تحسین اوز *Turkish textiles and velvets* : انقرہ ۱۹۵۰ء: (۱۸) I. Regali *sepolcri del duomo di Palermo riconosciuti ed illustrati* نیپلز ۱۸۸۴ء: (۱۹) H. Peirce اور R. Tyler *The Prague Rider silk and the Persian Byzantine problem* : E. Petrasch (۲۰) ۱۹۳۶ء: *Magazine* ج ۶۸ (۱۹۳۶ء): (۲۱) Karlsruhe ۱۹۵۶ء: *Die Türkenbeute A survey of Persian art* : Phyllis Ackermann و A. Pope لندن ۱۹۳۸ - ۱۹۳۹ء: (۲۲) F. Sarre *Die Ausstellung von Meisterwerken Islamischer Kunst* : H. Schmidt (۲۳) ۱۹۱۰ء: *Alte Seidenstoffe* Brunswick ۱۹۵۸ء: (۲۴) R. B. Serjeant *Material for a history of Islamic textiles up to the Mongol Conquest* : *Ars Islamica* در ج ۹ تا ۱۶ (۱۹۴۲ تا ۱۹۵۰ء): (۲۵) Dorothy Shepherd

اس کی اولاد اس اہم عہدے پر ۵۰۶ھ/۱۱۶۱ء تک فائز رہی۔ الحربری کا قیام بنو حرام کے علاقے میں تھا، اور اسی نسبت سے اس نے اپنے پہلے مقامہ کو الحرامیہ کے نام سے موسوم کیا، البتہ اس کا دفتر الشمال میں تھا۔ اپنے فرائض منصبی کی بجا آوری کے بعد بھی اسے اتنی فرصت مل جاتی تھی کہ وہ اپنے دور کے بے کیف اور رو بہ انحطاط بصرے کے بورژوازی (درمیانہ) طبقے کی سنجیدہ گفتگو میں حصہ لے سکے، شعر و شاعری کو شغل بنائے اور تصنیف و تالیف کا کام بھی کر سکے۔

اس کا شاہکار مقامات ہے جو [بدیع الزمان] الہمدانی [رک باں] کے مقامات کے نمونے پر ہے۔ قصہ گو حارث بن ہمام ہے، جو عیسیٰ بن ہشام کے مشابہ ہے، اور ہیرو جو ایک چرب زبان، بدمعاش رند مشرب آدمی ہے اس کا نام ابو زید السروجی ہے وہ بدیع الزمان کے ابوالفتح الاسکندری کی یاد تازہ کرتا ہے۔ خود الحربری (یا قوت : معجم الادباء، ۱۶ : ۲۶۲ تا ۲۶۳) یا اس کے بیٹے (ابن خلکان ۱ : ۴۱۹) کے مطابق ابو زید السروجی ہی اصل شخص تھا جو بصرے میں اپنی آمد پر الحربری کے پہلے مقامہ الحرامیہ کی تخلیق کا محرک بنا۔ مجموعہ مقامات میں اس کا عدد ۴۸ ہے۔ تاہم اس کا مرکزی کردار (ہیرو) بصرے کے ابوزید المظہر بن سلام ایسے اوباش سے ملتا جلتا ہے جس کے ساتھ الحربری کے کچھ تعلقات تھے (یا قوت : الادباء، ۱۶ : ۲۷۲؛ ابن خلکان، ۱ : ۴۲۰)۔ ابن التلمیذ کے بیان کے مطابق (در یا قوت : الادباء، ۱۶ : ۲۸۳) مقامات کی تصنیف کا آغاز ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء میں ہوا۔ اس سے ابو زید السروجی کی موجودگی کی تصدیق بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ جب ۴۹۴ھ/۱۱۰۰ء میں اس شہر پر صلیبیوں کا قبضہ ہوا تو اسے سروج [رک باں]

سے نکال دیا گیا ہو اور اس نے بصرے میں پناہ لے لی ہو۔ الحربری کو اپنے فرائض کی ادائیگی کے سلسلے میں بغداد کے مختلف اعیان سلطنت سے واسطہ پڑتا تھا، اس لیے خیال ہے کہ اس کا عظیم کی حوصلہ افزائی میں المسترشد (۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء تا ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء) کے ہونے والے وزیر [ابو علی الحسن] ابن صدقہ [رک باں] کا ہاتھ ہو، جس کے نام اس نے اپنے مقامات معنون کیے۔ یہ خیال اس صورت میں صحیح سمجھا جا سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابن خلکان نے قاہرہ میں ۶۵۶ھ/۱۱۵۸ء میں مصنف کا خود نوشت مخطوطہ دیکھا تھا۔ اس طرح سے الحربری کے بیٹے کی مصدقہ روایت کا عدم ہو جاتی ہے، جس کے بموجب یہ مقامات انوشروان بن خالد [رک باں] کے لیے لکھے گئے تھے۔ اندازہ یہ ہے کہ الحربری کے بیٹے نے انوشروان بن خالد کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے یہ روایت بیان کی جو ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء تک وزیر رہا۔ مقامات (جن کی تدوین بعض اوقات بڑی دقت طلب تھی) کی تکمیل کی تاریخ صحیح طور پر معلوم نہیں۔ لیکن ۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء میں، یوسف بن علی القضاعی الاندلسی نے خود مصنف سے پڑھ کر انہیں، ہسپانیہ میں متعارف کیا اور کچھ سال بعد ابن الخیر الاشبیلی کو ان کی تشریح بتائی۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے آغاز سے یہ اہل اندلس کے ادبی نصاب میں داخل تھے (مثال کے طور پر دیکھیے الرعینی : برنامج، دمشق ۱۹۶۲ء، ص ۳۲، ۳۳، ۴۴، ۵۱، ۶۰، ۷۹)۔

مقامات کو اپنے مصنف (وفات ۶ رجب ۵۱۶ھ/۱۰ ستمبر ۱۱۲۲ء) کی زندگی ہی میں کلاسیک کا رتبہ حاصل رہا تھا۔ اس کے اپنے دعوے کے مطابق خود اس نے ان کی سات سو قلوں کی اجازت دی تھی (یا قوت : معجم الادباء، ۱۶ : ۲۶۷)۔

پاتا۔ وہ لفاظی کے ایسے کرتب دکھاتا ہے کہ اس کے مداح دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہیں۔ وہ اسے اس اسلوب کا مکمل نمائندہ تسلیم کرتے ہیں، حالانکہ اس نے اسلوب کی طرح ڈالی۔

مغرب میں مقامات اپنے جستہ جستہ تراجم کے ذریعے متعارف ہوئے۔ ۱۶۵۶ء میں پہلے مقامہ کا لاطینی ترجمہ گولیس Golius نے کیا؛ ۱۷۳۱ء میں Schultens نے پہلے مقامات کا ایڈیشن تیار کیا۔ اس نے ۱۷۳۱ء اور ۱۷۴۰ء میں ان میں سے چھ کا ترجمہ کیا، ۱۷۴۷ء میں Reiske نے چھیسویں مقامے کا ترجمہ شائع کیا، پہلا وسیع ترجمہ (جو سترہ مقامات کے اقتباسات پر مشتمل ہے) Venture de Paradis کا ہے، جو ۱۷۸۶ء اور ۱۷۹۵ء کے درمیان تیار ہوا، لیکن ۱۹۶۴ء میں A. Amer نے شائع کیا (Acta Universitatis Stockholmiensis) عدد ۵؛ پہلا مکمل ایڈیشن Caussin de Perceval (۱۸۱۹ء) کا ہے؛ لیکن یہ د ساسی S. De Sacy کا مستند ایڈیشن (۱۸۲۲ء) تھا جس نے الحریری کو مستشرقین سے خوب متعارف کیا حالانکہ وہ اسے فراموش کر چکے تھے۔ پھر اسے دوسری بار نظر ثانی کے بعد Reinaud اور Derenbourg نے شائع کیا (پیرس ۱۸۴۷ء تا ۱۹۵۳ء)۔ اس کے بعد کئی دوسرے مستشرقین نے اس کے ایڈیشن اور مختلف زبانوں میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا: جرمن از Rückert فرینکفرٹ ۱۸۲۶ء، ۱۸۳۷ء (۴ مقامات، بار دوم، ۲۴ مقامات، مرتبہ Annemarie Schimmel، Stuttgart [۱۹۶۶ء]؛ انگریزی از Chenery، لنڈن ۱۸۶۷ء، اور Steingass، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ فرانسیسی (منتخب مقامات) از Raux، پیرس ۱۹۵۹ء؛ مقامات کا عبرانی ترجمہ: جودہ الحریری نے کیا (۱۲۳۰ تا ۱۱۷۰ء) جس کا عنوان Mahberoth Ithiel تھا، یہ پہلے لنڈن میں ۱۸۷۳ء میں طبع ہوا اور ۱۹۵۱ء

مختلف ناقدین کی تلخ تنقید کے باوجود ان کی یہ حیثیت برقرار رہی، مثلاً ضیاء الدین ابن الاثیر اور کتاب الفخری کا مصنف، (الشیم الجلی [رک باں]) جس کا دعویٰ تھا کہ وہ تمام ادبی معرکوں میں سبقت لے جانے والا ہے، اس بات کا معترف ہے کہ متعدد کوششوں کے باوجود وہ الحریری کے مقامات سے بہتر نہ لکھ سکا اور اسی اعتراف شکست کے طور پر اس نے مقامات کی شرح لکھنے کا فیصلہ کیا۔ جس کا شماریس معروف شرحوں میں ہوتا ہے، اور ان میں سب سے زیادہ مشہور اور مکمل الشربشی (م ۵۶۱۹/۱۲۲۲ء) [رک باں] کی شرح ہے۔

اس غیر معمولی کامیابی کی وجوہات کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کی وجہ سے عربی، فارسی یہاں تک کہ عبرانی، شامی میں اس کی لا تعداد نقلوں کا سلسلہ شروع ہوا [رک بہ مقامہ]۔ تاہم اس کی ایک توجیہ ادبی ذوق کا زوال بھی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الحریری کے مقامات الہمدانی کے مقامات کی ہو بہو اور بھونڈی نقل ہیں۔ نہ صرف مقامات کی تعداد ہی نقل ہونے میں مشابہت پیدا کرتی ہے (کیونکہ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اختتام تک، بدیع الزمان کے چار سو مقامات سے صرف پچاس مقامات باقی رہ گئے تھے۔ مزید برآں یہ بات اسے بالکل سطحی بنا دیتی ہے کہ الحریری اپنے آپ کو الحارث بن ہمام اور ابو زید السروجی کی ملاقاتوں تک محدود رکھتا ہے۔ اس طرح سے اس نے مقامات کے خیال کی وسعت کو محدود اور عمق کو نظر انداز کر دیا ہے اور اپنی تمام تر مساعی اسلوب کی نذر کر دی ہیں۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اسے عربی زبان پر بے نظیر قدرت حاصل ہے۔ اور اس کا ذخیرۃ الفاظ کبھی ختم ہونے نہیں

ہو چکے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے سر لیس : معجم المطبوعات: عمر رضا کحالیہ : معجم المؤلفین)۔ (قصوں کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رک بہ حکایۃ: قصۃ: مقامۃ)۔

مآخذ: (۱) یاقوت : ارشاد الاریب، ۱۶ : ۲۶۱ تا ۲۹۳ (= ۶ : ۱۷۹ تا ۱۸۳)؛ (۲) ابن خلکان، ۱ : ۴۱۹ بعد؛ (۳) عماد الدین الاصفہانی، خریذۃ القصر؛ [(۴) بطرس البستانی : آداب العرب فی الأعصر العباسیہ، ص ۴۵۳ تا ۴۶۴؛ (۵) شوقی ضیف : الفن و مذاہبہ فی النثر العربی، ص ۲۹۲ تا ۳۰۴؛ (۶) السباعی بیومی : تاریخ الادب العربی، ۳ : ۲۳۲ تا ۲۳۷؛ (۷) انیس المقدسی : تطوّر الأسالیب النثریۃ فی الادب العربی، ص ۳۸۷ تا ۳۹۷؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۸) الزرکلی : الأعلام، بذیل مادۃ القاسم بن علی الحریری؛ (۹) Bible : V. Chauvin، ۹ : ۹۹ بعد؛ (۱۰) Dumas : Le héros des maqāmāt de Hariri, Abou Zaid de Saroudj، الجزائر ۱۹۱۷ء؛ (۱۱) L. Bercher : cinquième séance de Hariri, dite "de Chiraz" Étude sur les : Crussard (۱۲)؛ ۱۹۲۲ء؛ (۱۳) Séances de Hariri، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) Beiträge zur Maqamen-litteratur، استانبول ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) براکلیمان : تکملہ، ۱ : ۳۸۶ تا ۳۹۹؛ (۱۶) Al-Hamadānī choix de : P. Masnou و R. Blachère maqāmāt، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۲ تا ۳۷۔

(CH. PELLAT و D. S. MARGOLIOUTH [و ادارہ])

حریریہ : دمشق کے ضلع میں رفاعیہ درویشوں

کا ایک فرقہ، جس کا بانی علی بن الحسن الحریری المروزی تھا، جو ۵۶۴۵ / ۱۲۳۷ء میں حوران کے شہر بصری میں فوت ہوا۔ وہ وحدت الوجود ("ہمہ اوست") کا قائل تھا۔ اس کے اس غالی عقیدے کو جس صورت میں شاعر نجم الدین ابن اسرائیل نے بیان کیا ہے، ابن تیمیہ نے اسے

میں تل ایب میں اس کی I. Perez نے تدوین کی۔ مقامات حریری مختلف ممالک میں بار بار طبع ہو چکے ہیں۔ اس کے متون، عربی اور فارسی شروح، نیز مختلف زبانوں میں تراجم کے لیے دیکھیے، سر کیس : معجم المطبوعات، عمر رضا کحالیہ : معجم المؤلفین، الحریری درۃ القواص فی أوہام الخواص کا بھی مصنف ہے، جو بعض کلمات اور جملوں کے غلط استعمال سے متعلق چند یادداشتوں پر مشتمل ہے۔ دسالی S. de Sacy نے اپنی Anthologie Grammaticale (پیرس ۱۸۲۸-۱۸۲۹ء عربی متن، ص ۲۵ بعد = ترجمہ ص ۶۳ بعد) میں اس کا اقتباس شائع کیا۔ زان بعد Thorbecke نے ۱۸۷۱ء میں لائپزگ سے اس کا مکمل ایڈیشن شائع کیا۔ اس کے استانبول ایڈیشن (۱۲۹۹ھ) کے ساتھ شہاب الدین الخفاجی کی شرح بھی شامل ہے۔ الخفاجی نے مصنف کے بہت سے دعاوی سے اختلاف کیا ہے۔

اس کے مکتوبات (رسائل) بھی یکجا کر دیے گئے ہیں؛ عماد الدین الاصفہانی نے خریذۃ القصر میں کچھ رسائل محفوظ کیے ہیں۔ اسی طرح یاقوت نے الحریری کے تذکرے میں چند رسائل شامل کیے ہیں۔ ان میں دو رسائل ایسے ہیں جن میں تمام الفاظ میں حروف سین اور شین ضرور آتے ہیں (اسی لیے ان کو رسائل سینیہ و شینیہ سے موسوم کیا جاتا ہے)۔ یہ الحریری کے مذاق کی خصوصی مثال ہیں جس میں وہ پند آموز اسلوب سے ہٹ کر شاندار فن کا مظاہرہ کرتا ہے۔

وہ ایک دیوان کا بھی مصنف ہے، جو اب نایاب ہے۔ قواعد (علم نحو) پر ایک أرجوزۃ ملحۃ الاعراب مع شرح بھی اس کی تصنیفات میں شامل ہے۔ یہ ابن التلمیذ [رک بان] کے ایما پر لکھی گئی تھی۔ یاقوت نے اس کا کچھ تصور پیش کیا ہے۔ [اس کا متن اور شروح کئی بار مختلف مقامات سے شائع

۱۸۳۶ء میں کل آبادی کا اندازہ پندرہ ہزار کیا ہے
[ریاض سے تقریباً پچاس میل کے فاصلے پر]۔

مآخذ: (۱) Erdkunde : K. Ritter : ۱۳ : ۵۱۱۔

۵۲۲، ۵۲۳ : (۲) Journey in Arabia : W. Palgrave

۱۸۶۵ء : ۲ : ۴۶ : ۱۲۸ : (۳) جزيرة العرب في القرن

العشرين، ص ۶۰۰۔

(J. SCHLEIFER)

حَرِیم : (ع)، مادہ ح ر م (اسی سے حرم،

احرام، حرام، حرمة ہے)۔ [عربی میں اس کے متعدد

مفہوم ہیں، جو اصل مفہوم سے مربوط ہیں۔ لسان

میں ہے : الحريم الذي حريم مسه، فلا يدني منه،

یعنی "جسے چھونا منع ہو اور جس کے قریب جانے کی

اجازت نہ ہو"۔ الحريم ما كان المحرمون يلقونه

من الثياب فلا يلبسونه، یعنی "حريم ان کپڑوں کو

کہتے ہیں جنہیں محرم جب اتار دیتے تھے تو پھر

پہنتے نہیں تھے" (جب تک حرم میں رہتے تھے)

گویا الحريم ثوب المحرم۔ محرم کے کپڑوں کو

بھی حريم کہتے ہیں جنہیں ایام جاہلیت میں

عرب طواف کرتے وقت اتار دیتے تھے۔ البتہ یہ طریق

تھا کہ اگر کوئی قریشی انہیں پہننے کے لیے لپڑے

سہیا کر دے تو وہ کپڑے پہنے جا سکتے تھے اس

لیے ایسے قریشی کو حرمی کہتے تھے اور عوب

کے اشراف عموماً قریش میں اپنے اپنے لیے حرمی

رکھتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ عیاض بن حمار

المجاشعی آنحضرتؐ کے حرمی تھے۔ موضع منع حول

قصر الملك تلزم حمايته : محل شاہی کے گرد کی اس

جگہ کو بھی حريم کہتے ہیں جہاں داخلہ ممنوع

ہے اور اس کی حفاظت کی جاتی ہے۔ حريم الرجل

ما يدافع عنه و يحميه : بیوی کو بھی حريم کہتے

ہیں کیونکہ خاوند اس کی حفاظت اور مدافعت کرتا ہے۔

خانہ کعبہ کے ارد گرد چار دیواری کے اندر کے حصے

اور پھر ہر مقدس مقام کو بھی حريم کہتے ہیں۔

ایک اہم فتوے کے ذریعے ناجائز اور ممنوع قرار

دیا تھا (مجموعہ تفسیر کواذب الدراری مرتبہ

ابن عروۃ، جس کا قلمی نسخہ دمشق میں ہے، ج

۲۷، عدد ۲، تفسیر: عدد ۱۵۱)۔ قَب نيز الفاروئی

(م ۵۶۹۳/۱۲۹۳ء)، در ابوالہدی : قِلَادَةُ الجواهر،

استانبول ۵۱۳۰۲، ص ۳۲۶۔

(L. MASSIGNON)

الْحَرِيقُ : نجد کا ایک صوبہ، جو یمامہ

کے جنوب میں صحرائے اعظم (الذھناء) کے کنارے

پر واقع ہے۔ اس گرم میر ضلع کا پہاڑی

سلسلہ بقول پالگریو Palgrave، ساٹھ سے ستر میل لمبا

ہے۔ حوطہ اس علاقے کا اہم ترین مقام ہے۔ وہابیوں

کے خلاف جنگ کے دوران میں ذریعہ [رک باں] کی

فتح کے بعد ابراہیم پاشا نے الحریق کو بھی تسخیر

کر لیا تھا۔ جب وہابیوں نے نجد اور حجاز پر

دوبارہ قبضہ کر لیا، تو ان کے سردار عبداللہ بن

سعود کے خلاف الحریق میں اور اس کے متصل

یمامہ کے علاقے میں بغاوت رونما ہو گئی۔ عبداللہ

فوج لے کر الحریق کی جانب بڑھا، اس نے بغاوت

کو سخت ظلم و تشدد سے فرو کیا اور تمام علاقے

کو نذر آتش کر دیا۔ حوطہ کے شہر کو جلا کر

تقریباً زمین کے برابر کر دیا گیا، اور بڑی خونریزی

کی۔ پالگریو نے ریاض کے سرکاری کاغذات

کے حوالے سے الحریق کی ہتیار بند جماعت کی تعداد

۱۸۶۳ء میں تین ہزار لکھی ہے اور اس کا اندازہ ہے

کہ صوبے کے سولہ شہروں کی مجموعی آبادی بیالیس

ہزار تھی، لیکن یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی

ہے، اس لیے کہ F. Mengin نے محمد علی پاشا کی

۱۸۲۳ء کی جنگی مہم سے متعلقہ بیانات کی سند پر

لڑنے والوں کی تعداد تین ہزار اور باقی آبادی (یعنی

بچوں، عورتوں اور بوڑھے مردوں) کی کل تعداد

صرف نو ہزار لکھی ہے، اور W. Schimper نے

المرأة المسلمة) نیز رک بہ حجاب، نکاح، مراہ [ادارہ (۱)، لائڈن] (و ادارہ (۱)، اردو)]

⊗ **حریملا:** رک بہ حریمہ۔

⊗ **حریملہ:** (= حریملا)، وسطی عرب میں، نجد* 8

کے ضلع یحمل کا ایک قصبہ (آبادی ۱۹۶۵ء میں تخمیناً تین ہزار)؛ حریمہ کے بارے میں، جو بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے شروع میں مصلح دین اور وعایت [رک باں] کے بانی محمد بن عبدالوہاب کا مسکن تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے آل ابی ربیع کے آل مبارک نے آباد کیا تھا۔ یہ لوگ عنزہ قبیلے سے تھے اور بنو تمیم سے جھگڑا ہو جانے کے باعث الوشم میں واقع قصبہ اشیر کو خیر باد کہہ کر ۱۶۳۵-۱۶۳۶ء میں حریمہ کے مقام پر آباد ہو گئے، جہاں شعیب (جسے اب الشعبہ اور الابرق کہتے ہیں) وادی ابوقنادہ (متبادل شکل کدادہ) سے مل جاتی ہے۔ حریمہ کو آج کل بالعموم الف ممدودہ سے (حریملا) لکھا جاتا ہے، حالانکہ کہا جاتا ہے کہ یہ حرمل (ایک مضر جہازی Rhazya Stricta Decne) کا واحد مصغر ہے، جو اس علاقے میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ حریمہ اور اس کے قریب کے گانوں القرینہ [القرینہ غلط ہے] اور ملہم کو بعض دفعہ مجموعی طور پر الشعیب کا نام دیا جاتا ہے، جو مقامی طور پر وادی ابوقنادہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ [الشعیب تو العارض کے شمال مغرب میں ہے، اور ملہم اور القرینہ مشرق میں]۔

آل مبارک ۱۹۶۵ء تک حریمہ میں باریوخ تھے، اگرچہ اس قصبے میں ان کے ساتھ سب، الدواسر، بنو تمیم، بنو ہاجر، قحطان، اور دیگر قبائل کے حضری گروہ بھی رہتے تھے۔ امیر، جو براہ راست امارت ریاض کے ماتحت تھا، اس ناس کے گانوں، القرینہ، ملہم، سدوس، صلیح، غنہ اور

فارسی میں اس لفظ کے استعمال نے توسیعی صورتیں اختیار کیں، چنانچہ فرہنگ آندراج کے مطابق اس کے معنی ہوئے گردا گرد کعبہ، مقدس مقام، وہ مقام جس کی حفاظت و مدافعت فرض ہو، ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے مستعمل ہے جہاں نامحرموں کا داخلہ ممنوع ہو، اسی سے ان سب مستورات کو بھی "حریم" (جمع: حرم) کہتے ہیں جو حرم کے اندر مقیم ہوں۔ کلمہ حریم کا اطلاق اس اراضی پر بھی ہوتا ہے جو زراعت یا تعمیر کی غرض سے مالک کی مرضی کے بغیر استعمال میں لائی جائے، فارسی میں کلمہ حریم عام مکان، احاطے اور مکان کی چار دیواری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے، جیسے بابا قفانی:

گو سرو ناز جلوہ مکن در حریم باغ

آنجا اقامت قد دلجوی او بس است

اس طرح ان تراکیب میں بھی کلمہ "حریم" آیا ہے: حریم چمن، حریم قفس، حریم خرابات، حریم میکہ، حریم دیر۔ یہ کلمہ بعض اور تراکیب میں بھی استعمال ہوا ہے، جیسے حریم ناز، حریم دل، حریم سینہ۔ اردو میں بھی یہ لفظ تقریباً انہیں معنوں میں آیا ہے:

سب دل کا طواف کر رہے ہیں

گھر ہے یہ حریم ناز کس کا

خانہ کعبہ کے ارد گرد کی چار دیواری، مقدس مقام۔ ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے جہاں (نامحرموں کا) داخلہ منع ہو بالخصوص زنان خانے کے لیے استعمال ہوتی ہے (اسے حرم سرا بھی کہتے ہیں)۔ اپنی ترکی شکل حرم Harem میں یہ لفظ کئی یورپی زبانوں میں داخل ہو چکا ہے۔

ماخذ: (۱) احمد امین: ضحی الاسلام۔

(۲) ابو الاعلی مودودی: پردہ (۲) ابو الکلام (ترجمہ)

القرہ کے نظم و نسق کا ذمہ دار تھا۔ حریمہ کے لیے جو امیر مقرر کیے جاتے رہے ہیں وہ عام طور پر اس قصبے کے باشندے نہیں ہوتے۔

اس علاقے کی اور بستیوں کی طرح حریمہ کے معاش کا دارومدار بھی زراعت پر ہے۔ [یہ بستی مرسبز و شاداب ہے اور پانی بکثرت ہے البتہ کنوئیں خاصے گہرے ہیں]۔ کھجور کے علاوہ گیہوں، لوسن Lucerne اور آجکل پھل اور باغوں کی سبزیاں ترکاریاں بھی اگائی جاتی ہیں۔ بھیڑوں، بکریوں، اور مویشیوں کی پرورش چارے کی فصلوں پر ہوتی ہے۔ حریمہ کے بالکل جنوب مغرب میں وادی کی تلیٹھی میں کیکر کی قسم کے نسبت گھنے جھنڈ ہیں جنہیں ایک حمی [رک باں] (رکھ، چراگہ) میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ [انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں مصریوں نے یہاں ایک عظیم الشان قلعہ بنوایا تھا۔ سدوس کو جانے والی شاعراہ حریمہ سے گزرتی ہے]۔

مآخذ: (۱) J. G. Lorimer مقالہ Aridh

District، در Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia کلکتہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ء؛ (۲) ابراہیم بن صالح بن عیسیٰ: النبذة فی تاریخ نجد (مخطوطہ)؛ (۳) حافظ و ہبہ: جزيرة العرب فی القرن العشرين، ص ۵۸، بمدد اشاریہ؛ (۴) لائنڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

J. MANDAVILLE [و ادارہ]

حزب: (ع)، [اس کا مادہ ح زب ہے۔ (الف) فلان یحارب فلانا کے معنی ہیں ینصرہ و یعاضدہ اس کی مدد کرتا اور اسے طاقت دیتا ہے۔ تحزب القوم کے معنی ہیں تجمعو یعنی اکٹھے ہو گئے۔ حزبتهم کے معنی ہیں جمعتم: ”تو نے انہیں جمع اور متحد کیا“۔ تحزبوا کا مطلب ہے صاروا طوائفا، ”وہ گروہوں اور جماعتوں کی شکل میں جمع ہو گئے“۔ اس بنا پر

حزب بمعنی (۱) طائفہ جماعت؛ (۲) نصیب و حظ یعنی حصہ؛ (۳) جند الرجل یعنی فوجی دستہ (تاج العروس)؛ (۴) ہم خیال اور ہم رائے لوگ خواہ وہ ایک جگہ اکٹھے نہ بھی ہوئے ہوں کُلُّ قَوْمٍ تَشَاكَلَتْ قُلُوبُهُمْ وَأَعْمَالُهُمْ وَإِنْ لَمْ يَلْقَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا (لسان العرب)۔ حزب کا لفظ نیک اور بد، اچھی اور بری دونوں قسم کی جماعتوں پر یکساں استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے دونوں استعمال موجود ہیں۔ اچھے لوگوں کے متعلق فرمایا: فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (ہ [المائدة]: ۵۶) اور برے لوگوں کے متعلق فرمایا: فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ (۵۸ [المجادلة]: ۱۹)۔ اسی طرح جنگ خندق کے موقع پر قریش، غطفان اور بنو قریظہ وغیرہ کے جو لشکر صحابہ کی جماعت (حزب اللہ) کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوئے تھے انہیں قرآن مجید نے احزاب کہا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۲۲)۔

(ب) حزبه الأمر کے معنی ہیں اصابہ و اشتداد یعنی مصیبت کا آ پڑنا اور شدائد کا نزول۔ حازب امر شدید اور مصیبت کو کہتے ہیں۔ سنگلاخ اور سخت زمین کو حزباء کہا جاتا ہے۔ حزیب اور حازب کے معنی ہیں شدید۔ اسی بنا پر علامہ راغب نے حزب کے معنی کیے ہیں وہ جماعت جس میں سختی اور شدت پائی جائے (المفردات، بذیل مادہ)۔

(ج) اسی بنا پر حزب کے معنی ہتیار کے بھی ہیں (تاج العروس)۔ یہ معنی لسان العرب اور الجوهری کی الصحاح میں بیان ہونے سے رہ گئے ہیں۔

(د) پھر حزب کے معنی ہیں ورد، نوبت ورد الرجل من القرآن حزبه (لسان العرب) یعنی قرآن مجید کا وہ حصہ جس کی انسان تلاوت کرتا ہے۔ جس طرح قرآن مجید ایک سو چودہ سورتوں میں منقسم ہے اور یہ تقسیم توقیفی ہے یعنی اللہ تعالیٰ

کے حکم سے نبی اکرمؐ کی بیان فرمودہ ہے اور بعد کے لوگوں نے رمضان کے تیس دنوں کو مد نظر رکھ کر اسے اجزاء یعنی پاروں میں تقسیم کیا ہے تاکہ ہر روز کم سے کم ایک پارے کی تلاوت ہو کر پورے رمضان میں قرآن مجید کا ایک دور مکمل ہو جائے، اسی طرح اسے ساٹھ احزاب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ الغزالی (احیاء، ج ۲، باب ۲) میں قرآن مجید کے تیس اجزاء کا ذکر تو ہے لیکن حزب کا بیان سرسری رنگ میں ہے کیونکہ احزاب کی تعداد اور ہر حزب کی مقدار تلاوت کرنے والے کے حالات پر موقوف ہے۔ [حدیث میں ہے طَرَأَ عَلَى حِزْبٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَأَحْبَبْتُ أَنْ لَا أَخْرُجَ حَتَّى أَقْضِيَهُ اِيك دفعہ صحابہؓ انتظار کر رہے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو باہر تشریف لانے میں دیر ہو گئی تو آپؐ نے فرمایا میں قرآن مجید پڑھ رہا تھا اور میں نے چاہا کہ اپنے مقررہ حصے (حزب) کی تلاوت ختم کیے بغیر اسے نہ چھوڑوں۔ اسی طرح اوس بن حذیفہ کہتے ہیں سَأَلْتُ اصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ تَحْزِبُونَ الْقُرْآنَ میں نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ آپ لوگوں نے قرآن مجید کی تلاوت کے لیے اس کے حصے کس طرح مقرر کر رکھے ہیں۔

(۵) حزب کے معنی ورد کے بھی ہیں۔ صاحب تاج العروس نے سب سے پہلے اس کے یہی معنی دیے ہیں، یعنی کسی حصہ کتاب، عبارت یا دعا کا وظیفہ۔ درویشوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ خاص طور سے ان سے وابستہ ہو گیا، چنانچہ مصر میں ہر طریقہ تصوف ایک حزب ہے (Modern : Lane Egyptians، باب ۱۸)۔ اس لفظ کا استعمال ہر طریقے کی رسمی دعا کے لیے بھی ہوتا ہے، جو باقاعدہ طور پر نماز جمعہ کے بعد زاویے یا تکیے یا مسجد ہی میں کی جاتی ہے اور جس میں قرآن مجید کے انتخابات بھی شامل ہوتے ہیں [رک بہ

ذکر]۔ اس دستور سے بظاہر اس لفظ کا ایک اور محدود استعمال وجود میں آیا، یعنی حزب کے لفظ کا استعمال دعاؤں کے ان مجموعوں کے لیے بھی ہونے لگا جنہیں بعض سربراوردہ بزرگان دین نے ترتیب دیا۔ الغزالی نے احیاء، کتاب ۹ (کتاب الاذکار) کے آخری حصے میں ایسی مشہور ادعیہ جمع کی ہیں جنہیں آدمؑ سے لے کر متفرق صوفیہ کرام تک مختلف لوگوں نے مرتب کیا ہے، نیز دیکھیے الجاحظ: کتاب البیان، ۲: ۱۲۷ بعد، مصر ۱۳۱۳ھ۔ ادعیۃ القرآن، ادعیۃ الرسول اور ادعیۃ مائورہ کے نام سے دعاؤں کے مجموعے شائع ہو چکے ہیں [رک بہ دعا] جن احزاب کا ذکر حاجی خلیفہ (۲: ۵۶ تا ۶۰) اور براکلمان (۲: ۶۲۲) نے کیا ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے مجموعوں پر حزب کے لفظ کا اطلاق چھٹی صدی ہجری سے پہلے نہیں ہوا۔ تاریخ میں سب سے پہلے حزب کے نام سے دعاؤں کے جس مجموعے کا ذکر ملتا ہے وہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد اور بہت سی احزاب لکھی گئی ہیں، مثلاً ابن العربی (م ۶۳۸ھ)، احمد البدوی (م ۶۷۵ھ) اور النووی (م ۶۷۶ھ) وغیرہ کی۔ الشاذلی (م ۶۵۶ھ) کی حزب البحر کی بھی بڑی شہرت ہے، جسے الحزب الصغیر بھی کہتے ہیں تاکہ اسے اسی مصنف کی ایک طویل تر حزب سے ممیز کیا جا سکے، جو نسبتاً کم مشہور ہے۔ الحزب الصغیر ۶۵۶ھ میں لکھی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب حزب البحر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مؤلف کو القا ہوئی تھی۔ اس کا مکمل متن ابن بطوطہ کے سفرنامے (۱: ۳۰) میں مندرج ہے۔ برٹن Burton نے Pilgrimage، باب ۱۱ میں جو اس کا انگریزی ترجمہ دیا ہے وہ بہت ناقص ہے۔

[حزب کے قدیم مفہوم اوپر بیان کیے جا چکے

الثعلبی (ص ۱۴۸) اور الطبری (۱: ۵۳۰ و ۵۳۸) میں حزقیل کے متعلق مختلف روایتیں ہیں جو بڑی حد تک بائبل اور بابل تالمود سے مأخوذ ہیں [قب البغوی: تفسیر معالم التنزیل اور تفسیر ابن کثیر بذیل (۲: [سورة البقرة: ۲۴۳]۔

قرآن مجید سورة البقرة (۲: ۲۵۹) میں شاید حضرت حزقیل ہی کے کشف کا ذکر آیا ہے۔
الثعلبی (ص ۱۰۱) کے بیان کے مطابق فرعون مصر کی مجلس مشاورت کے ایک رکن کا نام بھی حزقیل تھا، مگر الکسانی کے نزدیک حزیل (= حزیل) ہے۔ وہ ابتدا میں ایک بڑھئی تھا، حضرت موسیٰؑ کی والدہ نے اس سے ایک چھوٹا سا صندوق بنانے کی درخواست کی تاکہ وہ اس کے اندر اپنے نوزائیدہ بچے کو بند کر کے سمندر میں ڈال دیں، لیکن وہ آدمی فوراً شاہی پولیس کے پاس اس بات کی اطلاع کرنے کے لیے چلا گیا، مگر اس کی زبان مفلوج ہو گئی اور اس کی قوت گویائی جاتی رہی۔ اس کی گویائی نے اس وقت عود کیا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس راز کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اس کے بعد وہ حضرت موسیٰؑ کی پوشیدہ طور پر عزت کرنے لگا اور تمام خطرات سے ان کی حفاظت کی (قب قرآن، ۴۰: المؤمن: ۲۹)۔

مأخذ: (۱) الطبری: تاریخ، طبع ڈخوبہ، ۱: ۵۳۰ تا ۵۳۸: (۲) الثعلبی: قصص الأنبياء، تارہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۰۱ و ۱۴۸: (۳) الکسانی: قصص الأنبياء، ص ۲۰۲: (۴) Eisenberg: Moses in der arab: Legende، ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۔

(J. Eisenberg [و ادارہ])

حزیران: شامی سال کے نویں مہینے کا نام۔

حزین: شیخ محمد علی بن ابی طالبؑ

الاصفہانی، ۱۱۰۳/۱۶۹۲ء میں پیدا ہوا۔ عرب

اور ایران کے بہت سے علاقوں کی سیاحت کے بعد وہ

ہیں، بیسویں صدی عیسوی کے آغاز یا اس کے قریبی زمانے سے یہ لفظ سیاسی جماعت کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا ہے، اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ نیا مفہوم قدیم عربی مفہوم کی قدرتی توسیع ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ گروہ یا طائفے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال تو بہت پرانا ہے لیکن سیاسی جماعت کے معنی میں اس کا استعمال نیا ہے۔
Badger نے انگریزی عربی لغت (English-Arabic Lexicon) 1881 میں حزب کا ترجمہ جماعت کیا ہے اور Hava نے عربی انگریزی لغت میں اس کا ترجمہ آدمیوں کی جماعت، انسانوں کا جتھا اور گروہ یا شاخ کر دیا ہے۔
سیاسی جماعت کے معنی میں حزب کے لیے رکبہ سیاست، سیاسی تحریکیں، جماعت، انجمن، جمعیت، دستور نیز دیکھیے [لاڈن، بار دوم، مقالہ حزب (سیاسی)]۔
(D. B. Macdonald [و ادارہ])

حزقیل: (= حزقیال، حزقی ایل) [Ezekiel] بن

بورئ، ان کی والدہ جب بہت عمر رسیدہ ہو گئیں تو انہوں نے اللہ سے اولاد کے لیے دعا مانگی جو قبول ہو گئی۔ حزقیل کالب کے جانشین تھے۔ ان کا ذکر قرآن مجید میں نام کے ساتھ نہیں آیا، مگر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ سورة البقرة کی آیت ۲۴۳ [الْم تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذْرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا فَهُمْ أَحْيَا هُمْ ط] (= اے پیغمبر! کیا تم نے ان لوگوں کے حال پر نظر نہیں کیا جو اپنے گھروں سے موت کے ڈر سے نکل کھڑے ہوئے اور وہ ہزاروں ہی تھے۔ پھر خدا نے ان کو حکم دیا کہ مر جاؤ (اور وہ مر گئے)، پھر اللہ نے انہیں جلا اٹھایا) میں حزقیل (۳۷: ۱ تا ۱) کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید (۲۱: [الانبیاء: ۸۵]) میں ذوالکفل کا ذکر ہے۔ یہ ذوالکفل کون تھے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ یہود کے نزدیک ذوالکفل سے مراد حزقیل ہیں۔

(دیکھیے منوہر سہاے انور: خان آرزو (دکتوری مقالہ: سید عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ (طبع مجلس ترقی ادب لاہور): وہی مصنف: مباحث (خان آرزو پر مقالات)، (طبع مجلس ترقی ادب لاہور)۔
 مآخذ: (۱) سیرالمتاخرین، ص ۶۱۵: (۲) ریاض الشعراء، ورق ۱۴۸ تا ۱۵۰: (۳) نغمہ عندلیب، ورق ۶۵ تا ۷۰: (۴) Cat. Pers: Rieu، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، ورق ۳۷۲ ب: (۵) Ethc، در Grundriss der iran Philologie، ۲: ۳۱۰: (۶) فہرست مخطوطات فارسی کتب خانہ بانکی پور، حصہ نظم: (۷) ستوری، ۲/۱: ۸۴ تا ۸۹۔

(ہدایت حسین [و ادارہ])

الحسا: (یا الأحسا، نیز الحساء)، مشرقی سعودی عرب میں ایک نخلستان، یا زیادہ صحیح طور پر نخلستانوں کا ایک مجموعہ، جو تقریباً ۲۵ درجے ۲۰ دقیقے تا ۲۵ درجے ۳۰ دقیقے اور ۴۹ درجے ۳۰ دقیقے تا ۴۹ درجے ۵۰ دقیقے عرض البلد مشرقی میں واقع ہے۔ یہ نام بعض اوقات مشرقی عرب کے پورے علاقے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ صدر مقام الہفوف ہے [رک باں]، جو خلیج فارس سے تخمیناً ۶۵ کلومیٹر کے فاصلے پر اندرون ملک واقع ہے۔ یہ نام جسی، (= ریتلی زمین میں کوئی کھدائی جس میں بارش کا پانی دیر تک رہتا ہے کیونکہ اس کے نیچے ایک پتھریلی تہہ ہوتی ہے، اور اس پانی تک معمولی سی کھدائی کے ذریعے آسانی سے پہنچ سکتے ہیں) سے ماخوذ ہے۔ سطح سمندر سے نخلستان کی اوسط بلندی ۱۷۵ میٹر ہے۔

الحسا میں کوئی ۱۸۰ مربع کلومیٹر رقبہ باغات پر مشتمل ہے۔ اس کی شکل کم و بیش ل کی سی ہے، جس میں الہفوف شمالی سرے پر، نخلستان سعودی خط پر اور باغوں اور دہات کا ایک بڑا

آخر کار ۵۱۱۳۶/۱۷۳۳ء میں ہندوستان میں آ کر مقیم ہوا اور ۵۱۱۸۰/۱۷۶۶ء میں بمقام بنارس انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: ایک دیوان بزبان فارسی: فرس نامہ، گھوڑوں کے معالجے یا فن بیطاری پر ایک رسالہ: خواص الحیوان یا تذکرہ صیدیہ علم حیوانات پر ایک رسالہ: تذکرہ الاحوال، مصنف کی اپنی زندگی کے حالات جن کے ساتھ اس کی سیاحتوں کا بیان بھی شامل ہے (مترجمہ The Life of Sheikh: E. G. Balfur، Muhanmad Ali Hazin، ۱۸۳۰ء): تذکرہ المعاصرين، بعض شعرا کے حالات جو مصنف کے زمانے میں ایران میں موجود تھے۔ [حزین کی فارسی شاعری ایران کے کلاسیکی دور کے آخری حصے کے مزاج کی نمائندگی کرتی ہے۔ زبان و بیان کی شیرینی، اخلاقی لہجے، جس میں فکر کی آمیزش بھی ہے، شورانگیز تغزل جو محبت کے جذبات میں ایک تموج پیدا کرتا ہے، معنی افزا تراکیب جو بے تکلف روزمرہ فارسی میں جذب ہو کر، لطافت کا رنگ ابھارتی ہیں، یہ ان کی شاعری کے خصائص ہیں۔

ہندوستان میں ورود کے بعد مقامی شعراے فارسی سے ادبی آویزش پیدا ہو گئی، خصوصاً سراج الدین علی خاں آرزو اور اس کے شاگردوں سے نزاع رہی۔ کہتے ہیں، خان آرزو کے بارے میں حزین نے یہ کہہ دیا تھا: ”در پوچ گویند ہند بد نیست“۔ اس پر ہنگامہ برپا ہو گیا اور اس نے ہندی ایرانی نزاع کی صورت اختیار کر لی، جس میں اس زمانے کے اور بعد میں آنے والی پوری صدی کے اہل علم و ادب نے بھرپور حصہ لیا اور حزین کے خلاف اور اس کے حق میں کئی رسالے لکھے گئے۔ اس نزاع کے زیر اثر، ہندوستان میں فارسی کی تحریک کو کچھ نقصان پہنچا۔ اور اسی کے رد عمل کے طور پر ریختہ کی طرف بھی طبائع کا میلان ہوا۔

مجموعہ، جسے مجموعی طور پر الشروک کہتے ہیں، افقی خط پر واقع ہیں۔ عمودی پہلو، جس کا رخ شمالاً جنوباً ہے، تقریباً ۲۵ کیلومیٹر لمبا ہے، اور افقی خط تقریباً ۱۸ کیلومیٹر لمبا ہے اور اس کا رخ شرقاً غرباً ہے۔ زیر کاشت رقبے مسلسل نہیں بلکہ ان کے بیچ بیچ ریتائے علاقے آ جاتے ہیں، نیز چونے کے پتھر کی ایک زیربن تہ اور چند خاصی وسیع سباخ (مفرد: سَبْحَة) [= شور] زمینیں بھی، جن میں باغوں کا انتہائی نمکین پانی بہ کر آ جاتا ہے (بالخصوص جاڑے کے موسم میں جب تبخیر بہت کم ہوتی ہے)۔ گرمیوں میں الحسا کی آب و ہوا گرم اور مرطوب ہوتی ہے، اگرچہ ساحلی علاقوں جتنی مرطوب نہیں، لیکن اس کا جاڑے کا موسم خاصاً معتدل ہوتا ہے۔ اوسط سالانہ بارش تقریباً ۷۰ ملی میٹر ہے۔ ۱۹۶۹ء میں مجموعی آبادی کا تخمینہ دو لاکھ نفوس لگایا گیا تھا، جس میں سے کوئی نصف دارالحکومت المہوف اور المبرز کے شہر میں رہتے ہیں۔ المبرز دارالحکومت کے شمال میں تقریباً ۱۰۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ باقی آبادی مزروعہ علاقے کے کوئی پچاس دیہات اور چھوٹے چھوٹے گاؤں میں تقسیم ہے، جن میں سے سب سے بڑے گاؤں میں کوئی چار ہزار باشندے ہیں۔ باشندے سنی اور اثنا عشری شیعہ ہیں اور ان کی تعداد کم و بیش مساوی ہے۔ الحسا کے سنیوں میں چاروں راسخ العقیدہ مذاہب کے پیرو موجود ہیں، لیکن جو دو مذہب غالب ہیں ان میں سے ایک تو حنبلی ہے، جس کی اہمیت زمانہ حال میں بڑھ گئی ہے اور دوسرے مالکی مسلک، جس کی اس نخلستان میں ایک شاندار روایت رہی ہے۔ یاد رہے کہ الحسا مالکی علما کا ایک اہم مرکز رہا ہے۔

الحسا، جس میں بارہ ہزار ہیکٹر (Hectares)

سے زائد کا علاقہ زیر کاشت ہے اور کھجور کے

لاکھوں درخت ہیں، سعودی عرب کا سب سے بڑا اور زرخیز نخلستان ہے۔ الحسا کی زراعت کا انحصار اس فراوان پانی پر ہے جو ساٹھ سے زائد پہواری چشمے مہیا کرتے ہیں۔ ان میں سے کئی چشموں سے تقریباً ۷۰۰۰ لٹر litre فی منٹ کے حساب سے پانی نکلتا ہے۔ کم از کم ابتدائی قرون وسطیٰ سے، جب یہ علاقہ اپنے صدر مقام کے نام پر ہجر کہلاتا تھا، الحسا کی سب سے زیادہ اور مشہور پیداوار کھجوریں تھیں جس کی وجہ سے عربی میں یہ ضرب المثل بن گئی ہے کہ یہ گویا ”ہجر میں کھجوریں لے جاتا“ ہے [جو اردو ضرب المثل: ”الشے بانس بریلی کر“ کی مترادف ہے]۔ جو مقامی قسم سب سے زیادہ پیدا ہوتی ہے وہ رزیز کہلاتی ہے (جس سے بعض اوقات یہاں کے باشندوں کو مزاحاً ”رزیزی“ کہتے ہیں) اور جو قسم سب سے عمدہ نوعیت کی سمجھی جاتی ہے وہ خلاص ہے؛ الحسا میں کھجوروں کی ستر سے زائد اصناف شمار کی جا چکی ہیں، جن میں سے بعض محض جانوروں کو کھلانے کے کام آتی ہیں۔ معاشی اہمیت کی ایک اور چیز، جس کی وجہ سے یہ علاقہ عرصے تک مشہور رہا ہے، بلند قامت سفید رنگ کے گدھوں کی مقامی نسل ہے، جو کسی زمانے میں بکثرت باہر بھیجے جاتے تھے، بالخصوص مصر اور العراق میں۔ خوراک کی تبدیلیوں اور تیز رفتار گاڑیوں کے رواج کی بدولت کھجوروں اور گدھوں دونوں کی معاشی اہمیت میں زوال رونما ہو گیا ہے۔ دوسری طرف پہلے سے زیادہ نقد مزدوری کی وجہ سے جو زیادہ تر سعودی عرب کے مشرقی صوبے میں تیل کی صنعت کے فروغ کا نتیجہ ہے، تجارت، ملازمت اور ہلکی صنعتوں میں اضافہ ہو گیا ہے اور زرعی پیداوار کی اصناف بھی بڑھ گئی ہیں۔ پارچہ بافی بھی، جس سے وہ چمے (بشت) تیار ہوتے ہیں جو مقامی باشندے پہنتے ہیں

عرصے سے بجا طور پر مشہور چلی آتی ہے اور اب تک بھی الحسا کی معاشی تصویر کا ایک اہم حصہ ہے۔

تاریخ : الحسا کی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ، بالخصوص قدیم زمانوں کے متعلق، ابھی کرنا باقی ہے۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ علاقہ جو قدیم زمانے میں Attene کہلاتا تھا آج کل کا الحسا ہی تھا، لیکن قدیم مآخذ میں اور ایسے حوالے نہیں جن کا تعلق اس نخلستان سے قائم کیا جاسکے۔ یہ علاقہ یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے عہد میں بھی الحسا (یا الاحساء) کہلاتا تھا، یہاں کے بیشتر باشندوں نے شروع زمانے ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ عباسیوں کے رو بہ انحطاط عہد میں انہوں نے مرکزی حکومت کے خلاف کئی بار بغاوت کی۔ ان بغاوتوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر قرمطیوں [رک بہ قرامطہ] کی بغاوت تھی۔ قرون وسطیٰ کے عرب مآخذ میں الحسا کو البحرین [رک بآں] میں واقع ایک قلعہ بتایا گیا ہے، جو اس ضلع کے قدیم صدر مقام ہجر سے زیادہ دور نہیں تھا۔ اس قلعے کی بنا ۵۳۱ھ / ۱۱۳۶ء میں، ایک مقام پر جو اس وقت الحسا کہلاتا تھا، مشہور قرمطی رہنما ابو طاہر الجنابی [رک بآں] نے رکھی تھی۔ اس نے اس قلعے کا نام المؤمنیہ رکھا تھا، لیکن قلعہ اور اس کے گرد و نواح کی بستی پرانے ہی نام سے معروف رہی۔ ۵۴۳ھ / ۱۱۵۱ء میں ایرانی سیاح ناصر خسرو اس علاقے میں آیا اور اس نے اس کا حال لکھا ہے۔ قرمطی حکومت کے بارے میں اس کا بیان خاص طور پر قیمتی ہے۔ قرمطی اقتدار کا خاتمہ بالآخر الحسا کے مقامی حکمران خاندان بنو عیون کے ہاتھوں ہوا۔

اس نخلستان میں عباسی عہد کے گلی ظروف کے ٹکڑوں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ الحسا

شروع کے اسلامی عہد ہی میں گنجان آباد ہو چکا تھا۔ تاہم یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ پرتگالیوں اور ایرانیوں نے، جو علی الترتیب دسویں / سولہویں اور گیارہویں / سترہویں صدی میں البحرین کے جزیرے پر قابض ہو گئے، اپنی حکومت کو الحسا تک توسیع دی ہو۔ مؤخر زمانے میں اس کی جغرافیائی جائے وقوع اور وسائل کی وجہ سے نجدی وہابی [رک بہ وہابیہ] اور ترک اسے لینے کے خواہشمند رہے، بحالیکہ بنو خالد کے ارباب اقتدار (جو برسوں سے الحسا کے مالک رہے تھے) اپنی حیثیت کو برقرار رکھنے کی جد و جہد کرتے رہے۔ یہ نخلستان کئی مرتبہ مختلف ہاتھوں میں گیا۔ پہلے اسے وہابیوں نے ۱۲۰۹ھ / ۱۷۹۴ء میں زیر کر لیا۔ ۱۲۳۵ھ / ۱۸۱۹ء اور ۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۵ء کے درمیان اس نخلستان پر محمد علی پاشا کی مصری فوجوں کا قبضہ رہا، اور اس آخر الذکر تاریخ اور ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۰ء کے مابین اس پر پھر بنو خالد اور وہابیوں میں جھگڑا رہا۔ وہابیوں کو آخر کار فتح ہوئی، لیکن پھر ایک مختصر عرصے کے لیے اسے ۱۲۵۵ھ / ۱۸۳۹ء میں مصریوں کے لیے خالی کرنا پڑا۔ ترکوں نے یہاں ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء میں قبضہ کر لیا اور اس علاقے کو بصرے کی ولایت کی ایک سنجاق بنا دیا۔ ترکی قبضے کے دوران میں الحسا سنجاق کا انتظامی مرکز اور متصرف پاشا کی جائے سکونت رہا۔ ترکوں کو آخر کار ۱۹۱۳ء میں عبدالعزیز ابن سعود نے الحسا سے نکال دیا۔

۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۳ء تک مصریوں، ترکوں اور وہابیوں نے یہاں جو حکومت کی وہ زیادہ مستحکم نہ تھی، مشرقی عرب کے دو طاقتور بدوی قبیلے، بنو خالد اور بنو عجمان الحسا کے دیہات پر مسلسل حملے کرتے رہے اور تجارتی راستوں کو خطرے میں ڈالتے رہے۔ اس علاقے میں بالآخر موجودہ حکمران خاندان

'Geographical Journal' در 'Hasa, An Arabian Oasis' ج ۶۳ (۱۹۲۴ء)؛ (۹) H. St. J.B. Philby 'The Heart of Arabia' لندن ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) R. Raunkiaer 'Gennem Wahhabiternes Land paa Kamelryg' کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) F. S. Vidal 'The Oasis of al-Hasa' نیویارک ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) محمد ابن بلیہد: صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ - ۱۳۷۳ھ؛ (۱۳) J. C. Lorimer 'Gazetteer of the Persian Gulf' کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) F. Wüstenfeld 'Bahrein und Jemama' در 'Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött.' ۱۸۷۳ء؛ (۱۵) H.R.P. 'The Arab of the Desert' : Dickson لندن ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) بحریہ [برطانیہ] 'Iraq and the Persian Gulf' لندن ۱۹۴۳ء؛ (۱۷) 'M. Steineke, G. Rentz, R. Leblicher' 'Aramco Hand Book' نیدر لینڈ ۱۹۶۰ء؛ (۱۸) S. H. Longrigg 'Four centuries of modern Iraq' : J. B. Kelly ۱۹۲۵ء؛ (۱۹) 'Eastern Arabian frontiers' لندن ۱۹۶۳ء، (ادارہ آف) بار دوم، لائنڈن)۔

(F. S. VIDAL)

⊗ **حساب: (ع)، مادۂ ح س ب سے، حساب**
(= استعمال العدّد، گنتی، شمار، حساب کتاب وغیرہ، اور اس کے چند مشتقات مثلاً حسابان اور حساب وغیرہ بھی قرآن میں آئے ہیں [دیکھیے مفردات]۔ استعمال کے علاوہ، اس کے معنی اللہ کو حساب دینا بھی ہیں۔ قرآنی اصطلاح میں یہ لفظ اس حساب کتاب کے مفہوم میں آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ اپنے ہر بندے سے لے گا "یوم الحساب" (= روز حساب) کا لفظ (قرآن پاک، ۴۰: ۲۷، ۳۱: ۱۶، ۲۶: ۵۳، ۴۱: ۱۳) "یوم الدین" (= روز جزا) کا مترادف ہے۔ آخرت کا حساب صرف خدا تعالیٰ کو دینا ہوگا (قرآن پاک، ۱۳: ۴۰، ۲۶: ۱۱۳)۔ یہ

کے عہد میں امن و امان بحال ہوا۔ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۵۲ء تک الحسا مشرقی سعودی عرب کے پورے علاقے کا مرکز حکومت رہا، جو اس زمانے میں صوبۂ الحسا کہلاتا تھا۔ اس نخلستان کے نام سے تیل کی وہ مراعات بھی موسوم تھیں (The Hasa Concession) جو ۱۹۲۳ء میں فرینک ہومز Frank Holmes نے العقیڑ میں ابن سعود سے حاصل کی تھیں اور جو اس سب علاقے پر محتوی تھیں جو مشرق میں الدہناء کے ریگستان سے لے کر مغرب میں خلیج فارس تک، اور عراق اور کویت کے درمیان شمال میں، اور جنوب میں اس خط تک جو جزیرہ نما قطر سے مغرب کی سمت چلا جاتا ہے، پھیلا ہوا ہے۔

۱۹۵۲ء میں صوبے کا دارالحکومت الحسا سے الدمام [رک باں] میں منتقل کر دیا گیا، جو خلیج فارس کے ساحل پر واقع ہے، اور خود صوبے کا نام صوبۂ الحسا کے بدلے مشرقی صوبہ ہو گیا۔ الحسا کے امیر کا حلقہ اقتدار صرف نخلستان کے علاقے تک محدود ہے اور وہ الدمام کی صوبائی حکومت کے ماتحت ہے۔ ۱۹۶۰ء تا ۱۹۶۹ء کے دوران میں سعودی حکومت نے نخلستان میں بہت اہتمام سے زراعتی کام کی توسیع شروع کی، جس میں ریت کو دبا کر پکا کرنا، پانی کا نکاس اور تجرباتی کھیتی باڑی کا قائم کرنا بھی شامل تھا۔

مآخذ: (۱) ناصر خسرو: سفر نامہ، طبع شیفر Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۲) یاقوت: بذیل مادہ؛ (۳) M.J. de Goeje 'Memoires sur les Carmathes du Bahrain' بار دوم، لائنڈن ۱۸۸۶ء؛ (۴) وہی مصنف: 'La fin de l'empire des Carmathes' در JA (۱۸۹۵ء)؛ (۵) سلیمان الدخیل: تاریخ الاحساء، ۱۳۳۱ھ؛ (۶) محمد بن عبد اللہ آل عبد القادر: تحفة المستفید بتاریخ الاحساء، ریاض ۱۳۷۹ھ؛ (۷) R. E. Cheesman: 'In unknown Arabia' لندن ۱۹۲۶ء؛ (۸) J.B. Mackie

ز ہجرت شش صد و پنجاہ و شش بود
معنوی سے یہ مقصود ہے کہ حساب جمل سے تاریخ
نکلتی ہو۔ اس کی بھی پھر تین قسمیں ہیں : (۱)
حروف معجمہ یعنی منقوطہ سے جیسے :

حرف منقوطہ شمرده، اوج تاریخش نوشت
”شد بنا بیت العزای اهل بیت مصطفیٰ“

(ب) حروف مہملہ یعنی منقوطہ سے، جیسے :

گفتہ بحروف مہملہ سال
”در قصر ارم نمود آرام“

(ج) حروف معجمہ و مہملہ دونوں سے تاریخ
مستخرج ہوتی ہو، جیسے :

مصرع تاریخ فوتش منشی گردون نوشت
”آسمان بے مہر و دیہیم فصاحت بے دیبر“

صوری و معنوی وہ تاریخ ہے، جو الفاظ و
اعداد دونوں سے حاصل ہو، جیسے :

”بنایش یک ہزار و دو صد و ہفت“

اس مصرع کے الفاظ و اعداد دونوں سے ۱۲۰۷
حاصل ہوتے ہیں۔

معنوی اور صوری و معنوی دونوں کی تین تین
حالتیں ہو سکتی ہیں : (۱) کامل یا سالم الاعداد،
اسے مطلق تاریخ کہتے ہیں۔ مندرجہ بالا سب
تاریخیں اس کی مثال ہیں۔

(۲) ناقص الاعداد۔ اصول تاریخ گوئی کے
مطابق اس کی تکمیل کی جائے تو اسے تعمیہ کہتے
ہیں، جیسے :

تاریخ طبع اوج سخنور بقلب صاف

”حجام گل گرفت ز شمع ہلال“ گفت

لفظ ”صاف“ کے دل یعنی ”انف“ کے ایک عدد سے
تاریخ کی تکمیل کی گئی ہے۔ (۳) زائد الاعداد۔ اصول
تاریخ گوئی کے مطابق زائد اعداد کو خارج کیا
جائے تو اسے تخریج کہتے ہیں، جیسے :

حساب کتاب سب سے خاص طور پر گناہ کاروں سے لیا
جائے گا (قرآن پاک : ۸۸ : ۲۶ : ۱۳ : ۱۸ : ۲۱ : ۳۳ :
۱۱۷) اور ”اللہ جلد ہی حساب لینے والا ہے“ (قرآن
پاک : ۲ : ۲۰۲ : ۳ : ۱۹ : ۱۹۹) ہر بندے کو
اعمال نامہ ملے گا جو اس کے حساب کا گوشوارہ
ہوگا۔ یہ ایک فرد ہوگی جس پر اس کے اعمال
لکھے ہوں گے۔ اگر نیکیاں برائیوں سے زیادہ ہوں گی
تو یہ اعمال نامہ بندے کے دائیں ہاتھ میں دیا
جائے گا اور اس سے آسان حساب لیا جائے گا (قرآن پاک :
۸۳ : ۷ تا ۱۰، ۶۹، ۱۹ و ۲۰ : قَب ۱۷ : ۷۱)،
سخت حساب کی صورت میں یہ اعمال نامہ اس کے
بائیں ہاتھ میں دے دیا جائے گا اور اس کو سزا دی
جائے گی (قرآن پاک : ۶۹ : ۲۵ تا ۲۶) روز قیامت
کے حساب کتاب کے مختلف تصورات کے بارے میں
رک بہ یوم الحساب، قیامت وغیرہ اور ریاضی کی شاخ
حساب کے سلسلے میں رک بہ علم الحساب۔
مآخذ : قرآن مجید کے علاوہ کتب تفسیر و حدیث
وفقہ و کلام، نیز مادۃ یوم الحساب۔

[ادارہ]

حساب : رک بہ علم الحساب، محاسبہ۔

* حساب الجمل : الفاظ کی عددی قیمتوں کے

ذریعے تاریخ محفوظ کرنے کا طریقہ۔ اس میں ایک
لفظ (ذو معنی اور موزوں) یا ایک چھوٹے جملے میں
ایسے حروف اکھٹے کیے جاتے ہیں جن کی عددی
قیمتوں کو جمع کرنے سے کسی گذشتہ یا آئندہ واقعے
کی تاریخ نکل سکتی ہے۔ ایسے لفظ یا چھوٹے جملے
[= اردو میں مادۃ تاریخ] کو رمز یا ترکی میں تاریخ
[رک باں] کہتے ہیں۔

[تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں بہت زیادہ رائج
ہوئی۔ تاریخ کی تین قسمیں ہیں : (۱) صوری، (۲)
معنوی، (۳) صوری و معنوی۔ صوری سے مراد یہ
ہے کہ الفاظ میں تاریخ بتا دی جائے جیسے سعدی :

’نعمت خان‘ را برائے سال تاریخ

از ’باغ فرح بخش‘ بدرکن شاہا

’باغ فرح بخش‘ کے اعداد میں سے نعمت خان کے اعداد کم کرنے سے تاریخ حاصل ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے باغ کے منتظم نعمت خان سے شاعر ناراض تھا۔

تخریجہ و تعمیہ یوں تو صرف اکائی یعنی نو عدد تک جائز ہے، لیکن اگر مندرجہ بالا طریق پر ہر لطف تخریجہ یا تعمیہ ہو تو اس قید کی پروا نہیں رہتی۔ اہل شگون واقعہ شادی کی تاریخ میں تعمیہ اور حادثہ غم کی تاریخ میں تخریجہ پسند کرتے ہیں۔ حالانکہ دونوں اگر کسی صنعت یا ہر لطف ترکیب پر مبنی نہ ہوں تو شاعر کے ضعف فکر پر دال ہیں۔

تاریخ جس طرح بھی حاصل ہوتی ہو اس کی طرف معین الفاظ میں بین اشارہ ضروری ہے تا کہ تاریخ معنی نہ بن جائے۔

اس کے علاوہ تاریخ کے مزید پیچیدہ طریقے مثلاً صنعت توشیح، زبر، بینات اور زبر و بینات وغیرہ بھی ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں۔

ان تاریخی مادوں کے ذریعے صحیح تاریخ معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ بعض حروف کی عددی قیمتوں کے اس اختلاف کو ملحوظ رکھا جائے جو مشرق اور المغرب (مشمولہ اندلس) کی ’ابجدوں‘ میں پایا جاتا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ان چھ حروف میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے جو Cadmus کی ترتیب کے مطابق ان کے بعد آتے ہیں: س، ش، ص، ض، ظ اور غ۔ فارسی اور ترکی میں، ان حروف کی، جو ان زبانوں سے مخصوص ہیں (پ، چ، ژ اور گ) عددی قیمت بھی وہی ہے جو ان کے ہم شکل عربی حروف کی ہے۔ [اسی طرح ہندی سے مخصوص حروف (ٹ، ڈ اور ژ) کی عددی قیمت بھی وہی ہے جو ان کے ہم شکل عربی حروف کی۔ البتہ حروف مخلوط الہا

[مثلاً بہ، پھ، وغیرہ] کی عددی قیمت میں دو حرف شمار کیے جاتے ہیں۔ ’آ‘ میں اختلاف ہے، کوئی ایک حرف مان کر اس کی عددی قیمت ’ایک‘ مقرر کرتا ہے، کوئی دو مان کر ’دو‘۔]

’و‘ کو ہا، یا تا، شمار کیا جا سکتا ہے اور اس کے لیے اس بات کو ملحوظ رکھنا ہوگا کہ آیا وہ وقف میں واقع ہوئی ہے یا درج میں۔

ان تاریخی مادوں کو بالعموم کتبوں (عام طور پر اشعار کی صورت) میں استعمال کیا جاتا ہے، جس سے تاریخ تاسیس ظاہر ہو۔ صنف ’ارجوزہ‘ کی نصیحت آمیز تاریخی تلخیصوں، بالخصوص وفیات سے متعلق، میں بھی اس کا استعمال اتنا ہی عام ہے۔

کتبوں کی عبارتوں میں تاریخی مادے کو بعض اوقات ایسے رنگ میں لکھا جاتا ہے جو باقی عبارت کے رنگ سے نمایاں اور ممتاز ہو۔ مادہ تاریخ کا اظہار ہمیشہ حرف جار ’فی‘ (میں) یا عام یا سنہ ’فلاں سال میں‘ میں سے کسی ایک لفظ سے کیا جاتا ہے۔

مراکش میں گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی میں خانوادہ بنو سعد [رک بہ سعد (بنو)] کے عہد حکومت کے دوران میں کہیں جا کر نہ صرف تاریخی یادگاروں کے کتبات میں بلکہ وفیات میں بھی تاریخی مادوں کا استعمال عام ہوا۔ مؤخر الذکر صنف کا بڑا مصنف معتمد اور

درباری شاعر محمد بن احمد المکلائی (م ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱ء) تھا، جو ایک لامیہ قصیدے کا بھی مصنف ہے، جو محمد بن علی الفشتالی (م ۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء) کی اسی سلسلے کی ایک تصنیف تھی۔

مراکش کے مؤرخوں اور سوانح نگاروں نے تاریخی مادوں والی منظوم وفیات کو وسیع پیمانے پر استعمال کیا، خاص طور پر محمد القادری (م ۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳ء) نے اپنی تصنیف نشر المثنیٰ میں اور

محمد بن جعفر الکتانی (م ۱۳۳۹/۱۹۲۰ء) نے اپنی تصنیف سلوة الانفاس میں۔

لفظ (اس صورت میں اسم علم) کے تمام حروف کی عددی قیمتوں کو جمع کرنے کا طریقہ ایک ”لابوتی“ طریق عمل ہے، جس کو ”حساب النیم“ کہتے ہیں، جس سے یہ پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ دو متحارب حکمرانوں میں سے کس کو فتح ہوگی اور کس کو شکست۔ اس عمل کو ابن خلدون نے نہایت تفصیل سے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے (دیکھیے مقدمہ، طبع Quatremère، ص ۲۱۰ تا ۲۱۴، فرانسیسی ترجمہ از دیسلان، ۱: ۲۴۱ تا ۲۴۵، انگریزی ترجمہ از روزنتھال Rosenthal ۱: ۲۳۴ تا ۲۳۸)، نیز رک بہ سیمیاء؛ زایرجہ [ابجد]۔

[حساب الجمل میں حروف ابجد کی عددی

قیمتیں ذیل کی جدول میں ملاحظہ کیجیے:

۱	ا	ح	۸	س	۶۰	ت	۴۰۰
۲	ب	ط	۹	ع	۷۰	ث	۵۰۰
۳	ج	ی	۱۰	ف	۸۰	خ	۶۰۰
۴	د	ک	۲۰	ص	۹۰	ذ	۷۰۰
۵	ه	ل	۳۰	ق	۱۰۰	ض	۸۰۰
۶	و	م	۴۰	ر	۲۰۰	ظ	۹۰۰
۷	ز	ن	۵۰	ش	۳۰۰	غ	۱۰۰۰

المغرب میں، چٹھے مذکورہ حروف کی عددی

قیمت مندرجہ ذیل ہے:

ص = ۶۰، ض = ۹۰، س = ۳۰۰، ظ = ۸۰۰

غ = ۹۰۰، ش = ۱۰۰۰

پ = ب = ۲؛ ث = ت = ۴۰۰؛ چ = ج = ۳؛

ڈ = د = ۴؛ ژ = ر = ۲۰۰؛ ژ = ز = ۷۰؛ گ =

ک = ۲۰۔ ’کہ‘ بیانہ اور ’چہ‘ استفہامیہ کی

عددی قیمت میں اختلاف ہے۔ بعض ’کہ‘ کے بیس

اور بعض پچیس لیتے ہیں۔ اسی طرح بعض ’چہ‘

کے تین اور بعض آٹھ لیتے ہیں، گویا دونوں طریقے

جائز ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ علم تاریخ گوئی میں حروف مکتوبی کا اعتبار ہے، چنانچہ حروف محذوف التلفظ کے اعداد لیے جاتے اور حرف مشدد میں صرف ایک حرف کے اعداد شمار کیے جاتے ہیں]۔

مآخذ: (۱) Carra de Vaux نے اپنے مقالہ تاریخ، در ۱۹۱۱، لائڈن، باراول، کے آخر میں حساب الجمل پر سرسری بحث کی ہے: (۲) E. Lévi Provençal: *Les historiens des Chorfa*، ص ۷۹ تا ۸۰ (نیز دیکھیے اسی کتاب کے اشاریے میں متذکرہ بالا مصنفین کے اسماء: (۳) الأقرانی: *نزهة الہادی*، مترجمہ Houdas، ص ۲۸، ۵۵، ۶۶، ۸۲، ۱۶۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۳۳، ۲۶۵، ۳۴۱، ۴۵۱؛ (۴) السلاوی: *الاستقصاء*، قاہرہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۳ء، ۱: ۱۷۹ تا ۱۸۰، ۳: ۲۸۱؛ (۵) G. S. Colin: *Une nouvelle inscription arabe de Tanger*، در *Hesp.* جلد ۴ (۱۹۲۳ء)، ص ۹۴؛ (۶) ٹی۔ ڈبلیو۔ ییل: *مفتاح التواریخ*، نولکشور نومبر ۱۸۶۷ء؛ (۷) مرزا محمد جعفر اوج: *مقیاس الاشعار*، مطبع جعفری لکھنؤ ۱۲۹۲ھ]۔

(G. S. COLIN [و ادارہ])

حساب العقد: (حساب العقد، حساب العقود،

حساب القبضہ بالید، حساب الید)، علم الحساب، انگلیوں پر شمار کرنے کا فن، انگلیوں کے ذریعے گنتی، انگلیوں کی کیفیت سے اعداد ظاہر کرنے کا فن۔ بعض اشاروں سے پتا چلتا ہے کہ عرب ہاتھ پھیلا کر اور بوقت ضرورت ایک یا دو انگلیوں کو موڑ کر نہ صرف چھوٹے اعداد کا اظہار کرتے تھے (ملاحظہ ہو Goldziher، در *Arabica*، ۸/ ۳: ۲۷۲)، بلکہ وہ اپنی انگلیوں کو مخصوص شکل میں جوڑ کر بڑے اعداد کا بھی اظہار کر سکتے تھے (ملاحظہ ہو G. Levi Della Vida، در *Isl.* ج ۱۰، (۱۹۲۰ء)، ص ۲۴۳)۔ یہ بات ناممکن نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے [انگلیوں کی] جو بعض حرکات استعمال کیں ان

کی تشریح ان کے معاصرین نے اس طرح کی کہ وہ حرکات ایسے اعداد کو ظاہر کرتی ہیں جو ایک مروجہ نظام سے مطابقت رکھتے ہیں (H. Ritter، در *Isl.*، ج ۱۰، (۱۹۲۰ء) ص ۱۵۴ تا ۱۵۶)، خاص طور پر تشہد [رک باں] میں آپ کے دست مبارک کی کیفیت (دیکھیے کتب احادیث بعدد فہارس)۔

پلوٹارک Plutarch نے ایران میں انگلیوں کے ذریعے شمار کرنے کی رسم کا ذکر کیا ہے (فرانسیسی ترجمہ از *Vies، Ricard، ۲ : ۵۱۴*، حاشیہ ۲۵)۔ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں سے ہی اگر عرب یا ایرانی شعرا کو کسی شخص کی کنجوسی یا خست کا ذکر لطیف یا خفیہ پیرامے میں مقصود ہوتا تو وہ کہتے کہ فلاں شخص کا ہاتھ ترانوے [کی شکل] بناتا ہے (یہ عدد بند ہاتھ سے ظاہر کیا جاتا تھا اور ہاتھ بند ہونا کنجوسی کی علامت ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ جس نظام کی تفصیلات ہمیں زمانہ مابعد میں ملتی ہیں، وہ بہت پہلے سے ایرانی کاتبوں کے واسطے سے مروج تھا۔ حمد اللہ المستوفی کے نزدیک انگلیوں پر گنتی کرنے کے فن کی ایجاد کا سہرا ابن سینا کے سر ہے، جس نے ۵۴۲۰ / ۱۰۲۹ء میں یہ نظام دریافت کر کے، محاسبوں کو شمارندوں کے استعمال کی زحمت سے نجات دلائی، چنانچہ الصولی (م ۵۳۳۵ / ۱۱۴۶ء) نے ادب الکتاب (قاہرہ ۱۳۴۱ / ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۹) میں لکھا ہے: ”سرکاری کاتب [ہندی] ہند سے لکھنے سے بچتے ہیں، کیونکہ اس کے لیے انہیں سامان [کاغذ یا تختیوں] کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا نظام جس کے لیے کسی سامان کی ضرورت نہ ہو اور جس میں اپنے کسی عضو کے سوا کسی قسم کے آلے کو استعمال کرنے کی ضرورت نہ پڑے، معاملے کو صیغہ راز میں رکھنے کے لیے زیادہ موزوں اور ان کے زیادہ شایان شان ہے۔ یہ نظام جوڑوں (عقد یا عقد) اور انگلیوں

کی پوروں (بنان) سے حساب کرنا ہے، جس کی وہ پابندی کرتے ہیں“۔ تقریباً ایک صدی پیشتر بھی انگلیوں پر حساب کرنے کا رواج ضرور ہو گا، کیونکہ الجاحظ (م ۵۲۵۵ / ۸۶۸ء) معلوم کو مشورہ دیتا ہے (کتاب المعلمین، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، Rieu ۱۱۲۹، ۱۳ راست) کہ وہ حساب الہند، یعنی ”ہندوستانی“ ہندسوں کے ذریعے شمار کرنے کے بجائے حساب العقد (العقد) سکھایا کریں۔ مصنف مذکور نے اظہار (= بیان) کے پانچ طریقوں میں عقد (یا G.E. von Grunebaum کی قراوت کے مطابق عقد، جو اسے انگلیوں کے ذریعے حساب کرنے سے مطابقت دیتا ہے [رک بہ بیان]) کو شمار کیا ہے جو اس کے نزدیک ایسا حساب ہے جس کے لیے نہ تو لفظ بولنے کی ضرورت ہے اور نہ تحریر کی۔ یہ مصنف حساب کی خوبیوں کے اثبات کے لیے قرآن پاک کی جن آیات (۶ : ۹۵ - ۹۶ : ۱۰ : ۵ : ۱۷ : ۱۲، ۱۳ : ۵۵ : ۵) کو نقل کرتا ہے (کتاب البیان والتبیین طبع عبدالسلام ہارون، ۱ : ۸۰ : نیز دیکھیے کتاب الحيوان، ۱ : ۳۳) ان تمام آیات کا تعلق چاند اور سورج کی گردش (حسبان) اور برسوں کی گنتی و شمار سے ہے؛ شاید اس سے انگلیوں پر شمار کرنے کے ایسے طریقے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہو جو اس طریقے کے مطابق ہے جس کی تفصیل ساتویں صدی عیسوی میں Venerable Bede نے *De temporum ratione* (در *Patrol. : Migne*، ۹۰ : ۲۹۵، متن اور ترجمہ در J.-G. Lemoine، ص ۱۷ تا ۱۷) میں بیان کی تھی۔

یہ مفروضہ ممکن دکھائی دیتا ہے کیونکہ یہی انگریز مصنف مذکورہ بالا کتاب کے پہلے باب (نظام *De computa vel loquela digitorum*) میں انگلیوں پر حساب کرنے کا ایک ایسا طریقہ پیش کرتا ہے جو اس نظام سے تقریباً مکمل مطابقت

رکھتا ہے جو مسلم علما مثلاً الموصلی، ابن المغربی، ابن شعلہ، طیبغا، اور ابن بندود کے متأخر زمانے کی کتابوں (دیکھیے مآخذ) میں ملتا ہے جو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کی معلوم نہیں ہوتیں۔ اس کا ذکر فرہنگ جہانگیری (۵۱۰۰۵/۵۱۰۹۷ اور ۵۱۰۱۷/۵۱۶۰۸ کے درمیان) میں بھی ملتا ہے جہاں علی یزدی (م. ۵۸۵۰/۵۱۴۴۶) کا متن فارسی میں منقول ہے، لیکن عرب روایت میں۔

اس نظام میں ہندسوں کا اظہار مندرجہ ذیل طریقوں سے کیا جاتا ہے :

- ۱، چھنگلی کو موڑ کر؛
- ۲، چھنگلی کے ساتھ تیسری انگلی بھی موڑ کر؛
- ۳، چھنگلی اور تیسری انگلی کے ساتھ درمیانی انگلی کو جوڑ کر؛
- ۴، صرف تیسری انگلی اور درمیانی انگلی کو خم کرنے سے؛
- ۵، صرف درمیانی انگلی کو موڑنے سے؛
- ۶، صرف تیسری انگلی کو خم کرنے سے؛
- ۷، چھنگلی کو زیادہ خم کرنے سے؛
- ۸، چھنگلی اور تیسری انگلی کو بہت موڑنے سے؛
- ۹، ان کے ساتھ درمیانی انگلی کو بھی بہت خم کرنے سے؛

- ۱۰، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے درمیان میں رکھنے سے؛
- ۲۰، انگوٹھے اور انگشت شہادت کو ساتھ ساتھ آگے بڑھانے سے؛

- ۳۰، انگوٹھے اور انگشت شہادت کی پوروں کو جوڑنے سے؛

- ۴۰، انگوٹھے کو انگشت شہادت کے نچلے حصے تک دراز کرنے سے؛

- ۵۰، انگوٹھے کو قائمہ زاویے پر خم کرنے سے؛

- ۶۰، انگشت شہادت سے انگوٹھے کے گرد حلقہ بنانے سے؛

- ۷۰، انگوٹھے کی پور کو انگشت شہادت کے درمیانی جوڑ پر رکھنے سے؛

- ۸۰، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے ناخن پر رکھنے سے (لیکن اس میں اختلافات پائے جاتے ہیں)؛

- ۹۰، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے زیریں حصے پر رکھنے سے؛

- ۱۰۰، ہاتھ کھول دینے سے (اس میں اختلافات ہیں)۔

”دائیں ہاتھ کا جو اشارہ ایک سے لے کر نو تک کے عدد کو ظاہر کرنے کا کام دیتا ہے وہی اشارہ بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے ایک ہزار کے عدد سے لے کر نو ہزار کے عدد تک کو ظاہر کرنے کا کام دیتا ہے اور دائیں ہاتھ کی جس علامت سے دس سے لے کر نوے تک کی دہائیوں کو ظاہر کیا جاتا ہے، بائیں ہاتھ کی اسی علامت سے ایک سو سے لے کر نو سو تک کے سیکڑوں کا اظہار کیا جاتا ہے۔“ دس ہزار کے عدد سے لے کر اگلے اعداد کو ظاہر کرنے کے لیے یہ طریقہ Bede کے طریقے سے یکسر مختلف نظر آتا ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ دونوں طریقے عملی طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ [اسلامی روایت سے ثابت ہے کہ ایک کے ہندسے کو انگشت شہادت سے ظاہر کیا جا سکتا ہے]۔

یہ نظام زمانہ قدیم سے مغرب میں متعارف تھا، لیکن اوائل ازمنہ متوسطہ کے بعد متروک ہو گیا، ممکن ہے کہ مشرق میں وہ کاتب اس طریقے سے آشنا ہوں جن کا الصولی نے تذکرہ (دیکھیے ادب الکتاب) کیا ہے اور تقسیم جہوڑ کر معمولی حساب کتاب کا کام چلانے

کے لیے اس پر ماضی قریب تک عملدرآمد ہوتا رہا ہو۔ اگرچہ کسی تذکرے میں یہ ذکر نہیں ملتا، لیکن تونس کے بڑے بوڑھے آج بھی اس سے واقف ہیں (M. Souissi کا مراسلہ) : مثلاً ۶ کو ۸ سے ضرب دینے کے لیے وہ ہاتھ کی چھنگائی کو (=۶) اور دائیں ہاتھ کی پہلی تین انگلیوں کو (=۸) موڑتے ہیں؛ موڑی ہوئی تمام انگلیوں کے مجموعے ($n = 3 + 1$) سے دائیوں کا اور کھلی ہوئی انگلیوں سے ($n = 2 \times 3$) اکائیوں کا اظہار ہوتا ہے۔

قیمتی اور کمیاب اشیاء خاص کر موتیوں کی خرید و فروخت کے لیے ایک دوسرا طریقہ بھی مستعمل ہے، جبکہ فریقین گواہوں کے سامنے سودا طے کرتے ہوئے بھی اس کی شرائط کو مخفی رکھنا چاہیں۔ سودا کرنے والے دونوں فریق آمنے سامنے بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے اپنے دائیں ہاتھ پر کپڑا ڈال لیتے ہیں اور ایک مقررہ طریقے سے ایک دوسرے کی انگلیوں کو چھوتے ہیں؛ اگرچہ اس طریقے سے مختلف عددی سلسلوں میں اکائیوں کا پتا نہیں چلتا، لیکن فریقین سب کچھ سمجھ جاتے ہیں :

(۱) ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰ کا اظہار انگشت

شہادت کے پکڑنے سے ہوتا ہے (انگشت شہادت یہاں اپنی قیمت برقرار رکھتی ہے، دیکھیے بیان بالا)؛

(۲) ۲۰، ۲۰۰، ۲۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۳) ۳۰، ۳۰۰، ۳۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت، درمیانی اور تیسری انگلی کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۴) ۴۰، ۴۰۰، ۴۰۰۰ کا اظہار چاروں انگلیوں

کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۵) ۵۰، ۵۰۰، ۵۰۰۰ کا اظہار پورے ہاتھ کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۶) ۶۰، ۶۰۰، ۶۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت، درمیانی اور تیسری انگلی کو دو دفعہ دبائے سے کیا جاتا ہے؛

(۷) ۷۰، ۷۰۰، ۷۰۰۰ کا اظہار ۴ اور ۳ کو ظاہر کرنے والے دونوں طریقوں کو جمع کرنے سے کیا جاتا ہے ($n + 3$)؛

(۸) ۸۰، ۸۰۰، ۸۰۰۰ کا اظہار چاروں انگلیوں کو دو بار دبائے سے کیا جاتا ہے ($n \times 2$)؛

(۹) ۹۰، ۹۰۰، ۹۰۰۰ کا اظہار ۵ اور ۴ کو ظاہر کرنے والے دونوں طریقوں کو جمع کرنے سے کیا جاتا ہے ($n + 5$)؛

اس نظام پر، جس کا ذکر طاش کوپروزادہ نے مفتاح السعادة، حیدر آباد، ۱ : ۳۲۹ تا ۳۳۱ میں (جسے حاجی خلیفہ نے نقل کیا ہے، دیکھیے *Encyclopädische Übersicht der : Von Hammer*

Wissenschaften des Orients، ص ۳۱۵) اور Niebuhr : *Description de l' Arabie*، فرانسیسی ترجمہ، ۱۷۷۹ء، ۱ : ۱۳۵، بالخصوص) نے کیا ہے ابھی تک

بحرین، بحر احمر اور شاید بعض دوسری جگہوں میں عملدرآمد ہوتا ہے (فب Père Anastase، در المشرق،

۱۹۰۰ء؛ *Secrets de la mer Rouge* : H. de Monfreid

پیرس ۱۹۴۱ء، ص ۱۰۰) - H. Fisquet نے *Histoire*

de l' Algérie، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۱۷۱ میں الجزائر میں اس طریقے کے مستعمل ہونے کا ذکر کیا ہے۔

اس سے ملتے جلتے طریق کار میں، جو بنگال میں مستعمل ہے، بوری انگلیوں کے بجائے صرف انگلیوں کے جوڑوں کو استعمال دیا جاتا ہے لیکن مشرق وسط کے ممالک میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔

جن طریقوں کا ذکر مختصر طور پر اوپر ہوا

الموصلی کے قصیدۃ فی حساب القبضۃ بالید (مخطوطہ پیریں، قومی کتب خانہ، عدد ۳۳۳۱) کو Père Anastase نے عقود کے نام سے المشرق (۱۹۰۰ء) ص ۱۶۹ بعد (نیز ملاحظہ ہو ص ۱۱۹ بعد) میں شائع کیا ہے اور A. Marre اور Boncompagni، ۳۰۹: ۱ نے اس کا ترجمہ کیا ہے، *Manière de compter des anciens avec les doigts de la main*؛ احمد الطرابلسی کے حواشی کی اشاعت اور ترجمہ از H. Ritter، در *Isl.* ج ۱۰ (۱۹۲۰ء) : ص ۱۵۳ تا ۱۵۶، ۲۳۳ بعد؛ (۳) ابن المغربی، ابن شعلہ اور طلیفہ الاشرفی البکلمشی الیونانی کے متون J. Ruska نے شائع کر دیے ہیں، *Arabische Texte über das Fingerrechnen*، در *Isl.* ج ۱۰ (۱۹۲۰ء) : ص ۸۷ تا ۱۱۹؛ (۴) ابن بندود : المقالات، باب فی معرفۃ عقد الاصابع کا G. S. Colin نے *REI*، ۱۹۳۲ء، ۱ : ۵۹ تا ۶۰ میں ترجمہ کر دیا ہے۔ مطالعات : (۵) I. Goldziher : *Über Gebürden und Zeichensprache bei den Arabern*، در *Zeits. für Völkerpsychologie*، ج ۱۶ (۱۸۶۶ء) : ص ۳۶۹ تا ۳۸۶ (تجزیہ از G.-H. Bousquet، در *Arabica*، ج ۸، عدد ۳ (۱۹۶۱ء) : ص ۲۶۹ تا ۲۷۲) صرف اشاروں کی زبان سے بحث کرتا ہے؛ (۶) وہی مصنف، در *ZDMG*، ج ۶۱ (۱۹۰۷ء) : ص ۷۵۶ تا ۷۵۷؛ اس مقالے میں اس موضوع پر جس کتاب کا سب سے زیادہ مطالعہ کیا گیا ہے وہ J.-G. Lemoine کی *Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident*، در *REI*، ۱۹۳۲ء، ۱ : ۱ تا ۵۸؛ نیز دیکھیے : (۷) M.B. al-Aḥārī، در *MMIA*، ج ۵ (۱۹۲۵ء) : ص ۷۰ تا ۷۹؛ (۸) A. Fischer : *Über Finger-Zahlenfiguren bei den Arabern*، در *Islamica*، ج ۶ (۱۹۳۳ء) : ص ۳۸ تا ۵۷۔

(CH. PELLAT)

حساب الغبار : گرد و غبار حساب کرنا،

ہے ان کی اصل اور آغاز نامعلوم ہے؛ تاہم یہ نظام، جو عرب ممالک میں مروج تھے یا ابھی تک ہیں، دیسی نہیں (دیکھیے Goldziher، حوالہ مذکور) یا کم از کم عرب قدیم میں ان کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کے خلاف پتھر اور شیشے کے ٹکڑے، جو مصر سے دستیاب ہوئے ہیں، انگلیوں کو موڑنے والے طریقے کے مطابق اعداد کو ظاہر کرتے ہیں اور اس سے اس نظام کی اصل کا پتا چلتا ہے جس کا ذکر عربی اور فارسی مآخذ میں ملتا ہے۔ دوسری طرف مستعملہ مصطلحات سے ایک دقت کا بھی سامنا ہوتا ہے، اس لیے کہ حساب الید اور حساب القبضۃ بالید جیسی اصطلاحات اگرچہ بالکل واضح ہیں، لیکن وہ الفاظ جن کا مادہ عقد ہے اور جن کے ظاہری معنی انگلیوں کے جوڑے ہیں، ان سے ”اقرار نامے“ یا ”معاهدے“ کا بڑی مفہوم نکلتا ہے۔ آخری تجزیے سے اس امر کا امکان ثابت ہوتا ہے کہ ان طریقوں سے پہلے، جن کے متعلق معاونات محفوظ ہیں، ایک قدیم طریقہ موجود ہو، جس میں انگلیوں کے جوڑوں پر گنتی کی جاتی ہو اور یہ کہ بعد میں ان مصطلحات کا استعمال دوسرے طریقوں کے لیے ہونے لگا ہو۔

مآخذ : (۱) جمال الدین حسین انجو : فرہنگ

جہانگیری کے باب کا ترجمہ سٹوسٹر دسائی S. de Dacy نے *De la manière de compter au moyen des jointures des doigts usitée dans l'Orient*، در *JA*، ج ۳ (۱۸۲۳ء) A. Rödiger نے، *Über die im Orient gebräuchliche Fingersprache für den Ausdruck der Zahlen*، در *ZDMG*، ۱۸۳۵ء، ص ۱۱۲ تا ۱۲۹؛ اور S. Gayard، *Chapitre de la préface de Farhangī*، در *Djihangiri sur la dactylonomie*، ۱۸۷۱ء،

ص ۱۰۶ تا ۱۲۳ نے کیا ہے؛ (۲) محمد بن احمد

گنتی کا ایک طریقہ جو ایران سے مستعار لیا گیا۔ یہ نام ایک چھوٹے سے تختے کے استعمال سے پڑا جس پر شمار کنندہ کپڑا جھاڑ کر یا کسی دوسرے طریقے سے گرد کی ایک باریک تہہ جما دیتا تھا، پھر اس پر ایک چھڑی کے ذریعے ہندسے بناتا جنہیں اعداد غبار کہتے تھے، اور جزوی نتیجے کو ختم کرنے کے لیے اس پر ہلکی سی مزید گرد ڈال دیتا تھا۔ اس عمل کو ختم کرنے کے بعد وہ دوبارہ استعمال کے لیے مزید گرد جمع کر لیتا تھا [رک بہ عام الحساب]۔

یہ طریقہ ان طریقوں کی کمی کو پورا کرتا ہے جن سے عرب متعارف تھے : حساب العقد، سنگریزوں سے گنتی (حصی)، جس سے إحصاء نکلا ہے؛ قب حساب اور زبانی حساب وغیرہ (حساب مفتوح یا حساب ہوائی وغیرہ) لیکن اس کی اصل پردہ خفا میں ہے، اور خاص طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غبار کا استعمال کسی فارسی یا دوسری اصطلاح کے غلط ترجمے کا نتیجہ تو نہیں، کیونکہ شروع میں تختے کو مٹی سے لپ دیا جاتا تھا، جس کی بدولت ہندسے ایک قلم کے ذریعے سے، جس کا سرا چوڑا ہوتا تھا، آسانی مرتسم کیے اور مٹائے

جا سکتے تھے۔
بہر حال یہ طریقہ اسی وقت قابل عمل ہو سکتا تھا جبکہ لوگ ہندسوں سے واقف ہوں۔
۵۱۰۰ / ۷۷۷ کے لگ بھگ بغداد میں دیوناگری ہندسوں کا آغاز ہوا، لیکن یہ پتا چلتا ہے کہ اگرچہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی (م نواح ۵۲۳۲ / ۸۴۶ء) نے الحساب الہندی کی ترویج میں مدد دی تھی لیکن پھر بھی حساب دان اور ہیئت دان وغیرہ حروف ابجد کے ذریعے اعداد معلوم کرنے کے پرانے نظام کے استعمال کو طویل مدت تک ترجیح دیتے رہے [رک بہ ابجد، حساب الجمل]۔
برعکس اس کے، معلوم ہوتا ہے کہ غبار کے ہندسے، جو الحساب الہندی سے ماخوذ تھے، جلد ہی المغرب اور اندلس تک پھیل گئے تھے، جہاں حساب دانوں نے انہیں اختیار کر لیا تھا۔ (آخرکار) ان کے ارتقا کی تاریخ ”عربی“ اعداد سے جا ملتی ہے، جو یورپ میں مستعمل ہیں۔ مندرجہ ذیل جدول سے اعداد غبار کے اس نقطہ ارتقا کو سمجھا جا سکتا ہے جس پر پہنچ کر یہ طریقہ حساب مسیحی مغرب میں استعمال ہونے لگا تھا۔

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۰

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی

نواح ۵۳۴۰ / ۷۹۵ء

ابن البناء : مقالات (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی)

شرح التلخیص (۵۱۰۸۲ / ۱۶۷۱ء)

کشف الجلباب

بشلیوی (۵۱۰۲۰ / ۱۶۱۱ء)

J.A Perez : بتبع Los libros de saber de astronomia

R. Ball، یورپی اعداد، نواح ۱۴۰۰ء

آناطولی کے ممتاز اخیوں میں سے تھے۔ حسام الدین کے سر سے بچپن ہی میں والد کا سایہ اٹھ گیا، لیکن اس زمانے کے لٹی سرکردہ اشخاص ان کی نگہداشت کرتے رہے۔ جب وہ سن بلوغ کو پہنچے تو ان کے حسن پر سب دیکھنے والے فریادہ ہو جاتے تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۷۳۸، ترجمہ ۲ : ۲۲۴)۔ اسی زمانے میں وہ اپنے سب ملازمین اور نو عمر مصاحبین سمیت جلال الدین رومی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کے بعد اپنے تمام حاشیہ نشینوں کو اپنی ذاتی خدمت سے سبکدوش کر دیا۔ انہوں نے اپنا سب روپیہ پیسہ بلکہ اپنے گھر کا سامان بنی جلال الدین اور ان کے حلقے کی نذر کر دیا۔ ان کے عقیدت مندانہ تعلق خاطر اور دیانت داری نے جلال الدین کو بہت متاثر کیا اور انہوں نے اوقاف کی اس آمدنی کا جو ان کے پاس آتی تھی اور ان عطیات کا جو انہیں مختلف لوگوں سے ملتے تھے، نگران مقرر کر دیا۔ یہ رقوم حسام الدین کے پاس پہنچ دی جاتی تھیں اور وہ انہیں سب سے پہلے جلال الدین کے گھر والوں اور پھر ان کے حلقے کے لوگوں میں ان کے حسب مراتب تقسیم کر دیتے تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۷۷۷، ترجمہ ۲ : ۲۵۵)۔ وہ مریدوں کے حلقے میں بہت جلد اپنے زہد و تقویٰ اور مولانا روم سے عقیدت مندی کے لیے مشہور ہو گئے، مولانا کے دل میں ان کی قدر و منزلت اس لیے اور زیادہ ہو گئی کہ دوسرے لوگوں کے برعکس وہ شمس الدین تبریزی کی بہت عزت کرتے تھے اور ان کے بعد صلاح الدین زر لوب کی بھی (کتاب مذکور، ۲ : ۷۸۲ : ۲ : ۲۵۹، ترجمہ)۔ غالباً اسی زمانے میں یا اس کے ذرا بعد مولانا روم نے سرکاری حکام سے سفارش کی کہ حسام الدین کو قونیہ میں خانقاہ فیا اور خانقاہ لالا کا شیخ بنا دیا جائے (دیکھیے مکتوب مولانا

مآخذ : (۱) ابن البنا : مقالات فی الحساب، مخطوطہ تونس، عدد ۱۰۳۰۱ : (۲) قَلَّصَادِي : کَشَفُ الْأَسْتَارِ (الاسرار) عَنْ حُرُوفِ الْفَبَارِ، مخطوطہ تونس، عدد ۳۲۹۲، ۳۹۳۴، ۴۷۷۵ : (۳) وہی مصنف : کَشَفُ الْجَلْبَابِ عَنْ عِلْمِ الْحَسَابِ، مخطوطہ تونس، عدد ۲۰۴۳ : (۴) الشریشی : کِتَابُ التَّلْخِیصِ بَعْدَ السَّبْكِ وَالتَّخْلِیصِ، (زبانی حساب پر رسالہ)، مخطوطہ تونس، عدد ۲۰۴۶ : (۵) بَشْلَوِي : رِسَالَةٌ فِي الْحَسَابِ الْمَفْتُوحِ، مخطوطہ تونس ۲۰۴۳ : (۷) History of mathematics : Rouse Ball La arithmético, : J. A. Sanchez Perez (۸) : ۶۱۸۸۹ en Roma, en India y en Arabia میڈرڈ - غرناطہ La grande : M. Cohen (۹) : ۱۲۰ بعد : ۶۱۹۵۸، ۳۸۵ : invention de l'écriture (M. Souissi)

حسام بن ضرار الکلبی ابوالخطار : رک بہ

ابوالخطار .

حسام الدولہ : رک بہ فارس بن محمد .

حسام الدین : رک بہ تیمور تاش .

حسام الدین (ابوالشوک) : رک بہ عناز

(بنو) .

حسام الدین چلبی : حسن بن محمد بن

الحسن بن اخی ترک (م ۵۶۸۳ / ۶۱۲۸۴)،

جلال الدین رومی [رک با] کے منظور نظر شاگرد اور

خلیفہ ثانی، ایسے خاندان میں پیدا ہوئے جو آرمیہ

سے آ کر قونیہ میں آباد ہو گیا تھا (افلاکی : مناقب

العارفین، ۲ : ۷۵۹ : ترجمہ Huart، ۲ : ۲۴۲) -

چونکہ وہ نوعمری ہی میں مولانا جلال الدین رومی

کے مرید ہو گئے تھے اور انہوں نے شمس الدین

التبریزی کو بھی دیکھا تھا اس لیے یہ قیاس

کیا جا سکتا ہے کہ وہ تخمیناً ۵۶۲۳ / ۶۱۲۲۶

میں پیدا ہوئے ہونگے (قُب کتاب مذکور، ۲ : ۳۷۸، ترجمہ ۲ : ۲۲۳) - ان کے والد اور دادا

جلال الدین، ص ۱۲۸-۱۲۹)؛ ان کی یہ سفارش منظور ہو گئی (قب. افلاکی، ۱: ۵۵۸، ۲: ۵۴۳، بعد، ۵۸: ۲، ترجمہ، ۲: ۵۳، ۲۳۷، بعد، ۳۴۱)۔ شیخ صلاح الدین کی وفات (۵۶۵/۱۲۵۸ء) کے پانچ سال بعد مولانا جلال الدین رومی نے حسام الدین کو ان کی جگہ اپنا خلیفہ بنا دیا۔ انہیں پانچ برس کے عرصے میں حسام الدین کی ترغیب سے مثنوی کی پہلی جلد لکھی گئی (۵۶۵/۱۲۶۰-۱۲۶۱ء)۔ وہ خود کاتب کا کام انجام دیتے رہے۔ جب یہ پہلی جلد مکمل ہو گئی تو حسام الدین کی اہلیہ کا انتقال ہو گیا۔ اس واقعے سے انہیں بہت رنج پہنچا اور اس لیے انہوں نے مولانا سے مثنوی کو جاری رکھنے کا اصرار نہیں لیا (مثنوی، ۲: ۲۴۷، افلاکی، ۲: ۵۴۳ تا ۵۴۴، ترجمہ، ۲: ۲۲۸)۔ دو سال بعد انہوں نے دوبارہ شادی کر لی اور مثنوی کا کام پھر شروع کر دیا گیا۔ مولانا جلال الدین رومی کے انتقال (۵۶۷/۱۲۷۲ء) تک وہ ان کے خلیفہ اور کاتب کی حیثیت سے کام کرتے رہے اور بعد ازاں ان کی وصیت کے مطابق مزید بارہ سال یعنی اپنی وفات تک، خلیفہ رہے (دیکھیے سلطان ولد: ولدنامہ، ص ۱۲۲، بعد؛ سپہ سالار: رسالہ، ص ۱۴۶، بعد؛ افلاکی، ۲: ۵۷۶، بعد؛ ترجمہ، ۲: ۲۳۱)۔ ان کے برائید نقطہ نظر، ان کی دریا دلی اور ان کے اعلیٰ کردار نے سب قسم کے لوگوں کو ان کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ بقول افلاکی انہوں نے ۲۴ شعبان ۵۶۸/۲ نومبر ۱۲۸۴ء کو قونیہ میں انتقال لیا (۲: ۵۷۹، ترجمہ، ۲: ۲۵۶)، لیکن ان کے لوح مزار کی رو سے ۱۲ شعبان / ۲۵ اکتوبر کو (دیکھیے گول پیکارلی: مولانا دین صوثرہ مزلوسی لیک، ص ۲۸)۔ وہ مولانا جلال الدین رومی کے مقبرے (تربة) میں مدفون ہیں۔

حسام الدین کی شہرت، جنہوں نے خود نوٹی

کتاب تصنیف نہیں کی، اس اعانت پر مبنی ہے جو انہوں نے مثنوی کے لکھنے میں کی۔ مولانا جلال الدین رومی نے مثنوی کے مختلف حصوں میں اس کا اعتراف کیا ہے اور کئی عنوانوں اور القاب سے ان کی تعریف کی ہے، بلکہ اپنی تصنیف کو حسام نامہ بھی کہا ہے (دیکھیے مثنوی، ۱: ۳ و ۴: ۲۷۸، ۱: ۱ تا ۶ و ۶: ۲۷۱، ۱: ۱ تا ۸: سپہ سالار، ص ۱۴۲، بعد؛ افلاکی، ۲: ۵۴۲/۵۴۳، ترجمہ، ۲: ۲۲۷، بعد)۔ جب اور جہاں کہیں مثنوی لکھوانے کا مولانا کو موقع ملتا، حسام الدین اشعار لکھنے اور پھر انہیں پڑھ کر سنانے کے لیے تیار رہتے تھے (افلاکی، ۲: ۵۴۰، ۵۴۲، ترجمہ، ۲: ۲۲۶، ۲۲۸)۔ تصنیف کا کام جو پہلی جلد کی تکمیل کے بعد دو سال تک معطل رہا، ۵۶۷/۱۲۶۳-۱۲۶۴ء میں دوبارہ شروع کیا گیا اور مولانا روم کی وفات سے ذرا پہلے ختم ہوا (دیکھیے ۱۔ گول پیکارلی: مولانا جلال الدین، ص ۱۲۰، بعد)۔ مختلف اوقات میں جو حصے لکھے جاتے تھے انہیں حسام الدین پڑھ کر سنا تے تھے اور مولانا روم ان کی تصحیح و تشریح کرتے رہتے تھے (افلاکی، ۱: ۴۹۶-۴۹۷، ترجمہ، ۲: ۱۹)، اور جو نسخہ ان تصحیحات اور تشریحات کی بنا پر لکھا گیا اسے بعد میں بجا طور پر معتبر ترین تسلیم کیا گیا (محل مذکور)۔ بعض مخطوطے جو اس نسخے سے نقل کیے گئے تھے قونیہ اور استانبول کے کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے نہاد م۔ چیتن: مثنوی تک قونیہ کتاب خانہ ارندہ کی اسکی یا ذمہ لری، در شرقیات مجموعہ سی، ۱۹۶۱ء، ۴: ۹۶ تا ۱۱۸)۔ دوسرا کارنامہ جو حسام الدین نے مولویہ طرز زندگی کی تشکیل میں، جس نے بعد ازاں ”طریقہ“ کی شکل اختیار کر لی، انجام دیا، وہ اس کے قواعد و ضوابط (آداب) کی تعیین تھی: مثلاً انہوں نے ایک باقاعدہ

نسب وہ قرابت ہے جو آباء و اجداد کی طرف سے ہو اور صہر وہ قرابت جو شادی بیاہ کے نتیجے میں پیدا ہو۔ [حسب کے معنی ہیں کرم، شرف اور وہ فضیلت جو اچھے اعمال کی وجہ سے حاصل ہو۔ کہتے ہیں :

و رُبَّ حَسِيبٍ الْأَصْلِ غَيْرِ حَسِيبٍ

یعنی بہت سے ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کے آبا و اجداد تو نیک ہوتے ہیں لیکن ان کے اپنے اعمال اچھے نہیں ہوتے۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ حسیب وہ شخص بھی ہو سکتا ہے جو خود بلند مرتبہ ہو جس کے آبا و اجداد گو اعلیٰ درجے کے نہ ہوں۔ مہرِ مثل کی تعیین میں فقہا حسب کو بھی دیکھتے ہیں اور نسب کو بھی۔ مصنف غریب القرآن نے لکھا ہے کہ حسب ان اعلیٰ اعمال کو کہا جاتا ہے جو کسی خاندان میں باپ کے بعد بیٹے میں منتقل ہوتے چلے جائیں۔ المتلّٰس کا شعر ہے :

وَمَنْ كَانَ ذَا نَسَبٍ كَرِيمٍ وَلَمْ يَكُنْ
لَهُ حَسَبٌ كَانَ اللَّيْمُ الْمَذْمُومًا

اور حسب کے معنی رشتے دار کے بھی ہیں، چنانچہ جب ہوازن کا وفد جنگ کے بعد آنحضرتؐ کی خدمت میں معافی مانگنے کے لیے آیا تو آپؐ نے فرمایا اخْتَارُوا أَحَدِي الطَّائِفَتَيْنِ أِمَّا الْمَالُ أَمَّا السَّبِيٌّ یعنی جو مال غنیمت ہم نے تم سے تمہارے خلاف جنگ کے بعد حاصل کیا ہے وہ لے لو یا اپنے قیدی واپس لے جاؤ تو انہوں نے کہا فَإِنَّا نَخْتَارُ الْحَسَبَ کہ ہم مال نہیں لیتے ہمارے قیدی رشتے دار ہیں واپس کر دیے جائیں۔ حدیث میں ہے : مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاجْتِسَابًا بِهَا احتساب سے مراد ہے : اسے نیک عمل سمجھتے اور اس پر ثواب کی امید رکھتے ہوئے (لسان العرب)۔ کسی فرد یا قبیلے کا نسب نامہ زمانہ جاہلیت میں بڑی احتیاط سے محفوظ رکھا جاتا تھا۔ اور نسب کے ماہرین (نسابہ) کو

فستور بنا دیا کہ محفل سماع [رک بان] نماز جمعہ کے بعد منعقد ہونی چاہیے اور یہ کہ قرآن مجید کی تلاوت کے بعد مثنوی پڑھی جائے (افلاکی، ۲ : ۷۷۷؛ ترجمہ، ۲ : ۲۵۵)، نیز انہیں کی خلافت کے دوران مولانا جلال الدین کا مقبرہ تعمیر ہوا (قب۔ ۱۔ گول پکاری : مولانا دن سوگر مولوی لیک، ص ۲۴)۔

مآخذ: (۱) سلطان ولد: ولدنامہ، طبع جلال ہمای، تہران غیر مؤرخ، ص ۱۲۰ تا ۱۳۹؛ (۲) فریدون بن احمد سپہ سالار: رسالہ، طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۲۵ هـ، ص ۱۴۱ تا ۱۴۸؛ (۳) شمس الدین احمد الافلاکی: مناقب العارفین، طبع ت۔ یازجی، انقرہ ۱۹۵۹ء تا ۱۹۶۱ء ۱ : ۴۹۶ بعد و ۲ : ۷۳۸ تا ۷۸۳، ترجمہ، C. Huart : Les saints des Derviches Tourneurs، پیرس ۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۲ء ۱ : ۱۹ بعد، ۲ : ۲۲۳ تا ۲۶۰ و اشاریہ؛ (۴) جلال الدین رومی: مکتوبات، طبع احمد رمزی، استانبول، ص ۱۲۹ بن بعد و اشاریہ؛ (۵) جامی: نفحات الأنس، ترکی ترجمہ از لامعی، استانبول ۱۲۸۹ھ، ص ۵۳۲ تا ۵۳۵؛ (۶) ۱۔ گول پکاری: مولانا جلال الدین، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۳ تا ۱۲۲؛ (۷) وہی مصنف: مولانا دن سوگر مولوی لیک، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۲۱ تا ۲۸۔

(تحسین یا زحی)

۵۰ حَسَبٌ وَ نَسَبٌ : یعنی مَزَاجِہ [رک بان]،

عربوں میں کسی شخص یا قبیلے کا مقام اعزاز و اکرام متعین کرنے کا ایک طریقہ یہ تھا کہ اس کے اعمال دیکھے جائیں، یہ بھی دیکھا جاتا تھا کہ قرابت داری معزز لوگوں سے ہے یا معمولی درجے کے لوگوں سے۔ یہ رشتہ داری ننھیال اور ددھیال دونوں طرف سے دیکھی جاتی تھی، یعنی اس کے آباء و اجداد کون ہیں اور اس کے شادی بیاہ کے تعلقات کن لوگوں سے قائم ہوئے ہیں۔

[تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ] کوئی فرد بھی اچھے افعال یا بہادری کے کارناموں کے ذریعے حسب حاصل کر سکتا تھا، چنانچہ حسیب وہ شخص ہوتا تھا جس نے ذاتی طور پر قابل فخر کارنامے انجام دیے، خواہ اس کا نسب نمایاں نہ بھی ہو [لیکن مثالی صورت یہ تھی کہ نسب بھی اعلیٰ ہو اور حسب بھی]۔ اور اس قسم کا شخص بہر حال افضل تھا]۔

[اسلام نے قبائل و شعوب کی بنا پر، ترجیح کے تصور کے مقابلے میں تقویٰ کو معیار اکریت قرار دیا] لیکن بعض لوگوں میں نسبی تفاخر کے خیالات مکمل طور پر ختم نہ ہوئے۔ [تاہم یہ تسلیم شدہ ہے کہ ایمان کو اولین مقام دینے اور قبائل و شعوب کی بنا پر فخریہ جذبات کی اسلام نے بڑی حوصلہ شکنی کی ہے۔ قرآن حکیم میں اس کا بالصراحۃ ذکر موجود ہے: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ (الحجرات: ۱۳) اور حدیث میں ہے: لَا تَفْتَخِرُوا بِاَبَائِكُمْ (احمد: المسند، ۱: ۳۰۱ و ۲: ۳۶۶ و ۴: ۱۳۴ و ۵: ۱۲۸)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے التَّعَبُّيرُ فِي الْاَحْسَابِ مِنْ اَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ (احمد: المسند، ۲: ۲۹۱)۔ بلکہ ایک حدیث میں تو اسے کفر قرار دیا گیا ہے (وَهُوَ كُفْرٌ: احمد: المسند، ۲: ۳۷۷ و ۴: ۱۵۸) اور طعن فی النسب سے منع فرمایا ہے۔ عربوں میں رواج تھا کہ اپنے آبا و اجداد کی قسمیں کھایا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلَا اِنَّ اللّٰهَ يَنْهٰكُمْ اَنْ تَحْلِفُوْا بِاَبَائِكُمْ (البخاری، کتاب الادب) لیکن اپنے بزرگوں کے اچھے اوصاف کی یاد منع نہیں، چنانچہ آپ نے فرمایا کہ اپنے احساب جاننے اور خاندانی رشتوں کی طرف سے عائد ہونے والے فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اپنا نسب یاد کرو۔

شاخ در شاخ اس کی جزئیات پر عبور ہوتا تھا۔ اسلامی دور میں یہ فن تاریخ کی ایک شاخ بن گیا [رک بہ نسب]۔ نسب، عزت و تکریم کا ایک عنصر تھا، یہ نہ صرف پدری بلکہ مادری نسل پر بھی مبنی تھا۔ عام طور پر قبیلے کے تمام افراد کا ایک اجتماعی نسب ہوتا تھا، جو اس جدِ اعلیٰ تک جاتا تھا جس کے نام پر قبیلہ موسوم ہو جاتا تھا، مگر اس کے علاوہ ایک قریب تر نسب بھی ہوتا تھا جو قبیلے کی کسی شاخ کے بانی سے شروع ہوتا تھا، اس سلسلے میں رشتوں کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہ تھا۔ جس نسب پر فخر کیا جاتا تھا اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ ماضی میں بہت دور تک جائے اور اس پر بدنامی کا کوئی داغ نہ ہو۔ قبیلے (کے جد) پر ہلکے سے داغ سے بھی دشمن فائدہ اٹھا لیتے تھے اور اپنی ہجاء [رک باں] میں مخالف کے آبا و اجداد کی ہجو و تضحیک کرتے تھے۔ اسلامی اخوت و اتحاد کو مستحکم کرنے کے لیے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے الطَّعْنَ فِي النَّسَبِ (حقیقی یا خیالی) سے منع فرمایا ہے۔

[عرب کے عہد قبل از اسلام میں] حسب اور نسب بڑی حد تک لازم و ملزوم ہوتے تھے۔ نسب کے ساتھ ساتھ، کسی فرد یا قبیلے کی عزت و تکریم اس پر بھی منحصر تھی کہ اس کے آبا و اجداد نے کیا کیا نمایاں کارنامے انجام دیے اور ان میں سخاوت و شجاعت وغیرہ کے اعلیٰ اوصاف کہاں تک موجود تھے۔ ان سب مفاخر کی یاد داشت باپ سے بیٹے کو منتقل کر دی جاتی تھی تاکہ قبیلے کی قابل فخر روایات زندہ رہ سکیں اور ان پر قبیلے کا ہر فرد فخر کر سکے۔ ان کارناموں اور اوصاف کا اندازہ مجموعی مفاخر سے لگایا جاتا تھا، اور یہ سب کے لیے ایک نمونہ، ایک مثالی اخلاقی معیار، میراث اور ایک قسم کی قبائلی روایت سمجھی جاتی تھی۔

شخص کا حسب اس کے اخلاقی اوصاف ہیں۔ اور
حَسَبُ الرَّجُلِ تَقَاؤُ ثَوْبِيَّةٍ یعنی دامن کی پاکیزگی ہی
انسان کا اصل شرف ہے۔ ایک اور حدیث میں
بتایا گیا ہے : الْحَسَبُ الْمَالُ وَالْكَرَمُ التَّقْوَى حَسَبُ
[کسی آدمی کی] دولت ہے اور فیاضی اس کا تقویٰ
ہے۔۔۔۔۔

مآخذ: (۱) [ان کے علاوہ جن کا ذکر متن میں

ہو چکا ہے : L'honneur chez les Arabes : B Fares [avant l'Islam
پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۸۱ تا ۸۸، ۱۱۳ اور
وہاں پر مندرجہ حوالے؛ نیز دیکھیے: (۲) المسعودی:
مروج، ۳: ۱۰۷ بعد (مترجمہ Pellat، فصل ۹۵۵ بعد)؛
(۳) ابن خلدون: مقدمہ، طبع Quatremère، ص ۲۳۳
بعد (مترجمہ دیسلان، ۱: ۲۸۰ بعد؛ مترجمہ Rosenthal،
۱: ۲۷۳ بعد)۔

[[ادارہ]]

حسبہ: ایک اصطلاح، جس کا مطلب ایک
طرف تو یہ ہے کہ ہر مسلمان امر بالمعروف اور نہی
عن المنکر کا فریضہ انجام دے اور دوسری طرف اس
شخص کے فرائض کے معنوں میں آتا ہے جو کسی
شہر میں عوام کے اخلاق کی نگرانی کے لیے سرکاری
طور پر مقرر کیا جاتا ہے۔ ایسے اہل کار کو محتسب
کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ایسی کوئی تحریر
موجود نہیں، جس سے اس اصطلاح کی وجہ انتخاب
کا پتا چل سکے۔

۱۔ تمہیدی کلمات: مآخذ، اصول اور فرائض
چونکہ حسبہ کے دو مفہوم نکلتے ہیں، اس
لیے یہی وجہ ہے کہ اس مبحث پر معلومات مختلف
قسم کے مآخذ میں ملتی ہیں۔ محتسب کے بارے
میں ان اشارات کو چھوڑ کر جو تاریخی کتب اور
تذکروں میں ملتے ہیں، حسبہ کے ایک مفہوم کے
بارے میں معلومات ان تمام کتابوں میں ملتی ہیں
جو اخلاق عامہ اور بدعت (مثال کے طور پر ابن الحاج

کی المذخل) اور تجارت اور اس کے قانون کے بارے
میں لکھی گئی ہیں۔ (یہاں) ہم صرف حسبہ کی ان
کتابوں کے ذکر پر اکتفا کریں گے جو اس کے کسی
ایک موضوع پر خاص طور پر لکھی گئی ہیں۔ انہیں
دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:
(۱) بعض تصانیف میں حسبہ کے فضائل، محتسب کی
ذمہ داریوں اور اس کے منصب کے مذہبی اور قانونی
پہلوؤں کا ذکر ہوتا ہے؛ (۲) بعض میں محتسب کے
فرائض منصبی کی انجام دہی کے لیے عملی اور فنی
ہدایات اور معلومات مذکور ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ
نگرانی مختلف پیشوں کی ہوتی تھی اس لیے یہ کتابیں
تمام تر ان کی نگرانی کے لیے سرکاری دستورالعمل کی
حیثیت رکھتی ہیں۔ ہم مؤخرالذکر تصانیف کی مفصل
فہرست دینے کی کوشش کریں گے جبکہ مقدم الذکر
کتابوں کا سرسری تذکرہ کافی ہوگا۔

ایسی تصانیف جن میں حسبہ کے بارے میں
عام بحث بھی پائی جاتی ہے برے شمار ہیں، لیکن
یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ سب تصانیف حسبہ کے
منصب کے ظہور کے دو سال بعد پہلی دفعہ پانچویں
صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں لکھی گئی
تھیں۔ ان میں دو کتابیں یعنی الماوردی کی الاحکام
السلطانیۃ اور امام الغزالی کی احیاء علوم الدین اہم
ترین ہیں۔ الاحکام السلطانیۃ کا بیسواں باب زیادہ تر
حسبہ کے قانونی یا عدالتی پہلو سے متعلق ہے اور
احیاء علوم الدین (۲: ۲۶۹ بعد) زیادہ تر علم اخلاق
سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرے مصنفین میں قدیم
اندلسی مصنف ابن حزم (الفصل، ۴: ۱۷۱
بعد)، اور عہد ممالیک کے ابن تیمیہ حنبلی
(الرسالة فی الحسبة، ق ۲: H. Laoust: Essai Sur
Ibn Tamiyya، بمدد اشاریہ)، النویری (نہایۃ، ج ۶)،
ابن جماعہ، السبکی (معید النعم)، القلقشنندی، المقریزی
وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ وسطی ایشیا میں السنامی کی

میں شائع کیا ہے (زمانہ تالیف ۵۳۰۰/۹۱۰ء ہے)۔ زیدیوں کے ہاں اس قسم کے رسالے کا لکھا جانا اتفاقی امر نہیں ہے کیونکہ زیدی فرقے کے لوگ شریعت کی صحیح تعبیر اور تشریح کو بے حد اہمیت دیتے تھے؛ تاہم اس رسالے میں طبرستان کی معاشی اور معاشرتی پسماندگی کے اثرات نظر آتے ہیں کیونکہ اس رسالے کی تصنیف و تالیف اسی ماحول میں ہوئی تھی۔

حسبہ کے حقیقی معنوں کو دیکھا جائے تو مغرب (خاص کر اندلس) میں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر اور مشرق (شام اور مصر) میں چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے اس موضوع کی تصانیف کا پتا نہیں چلتا۔ معروف کتابیں حسب ذیل ہیں :-

(الف) مغرب میں: السَّقَطِي المَالِقِي: کتاب فی

آداب الحسبة، زمانہ تصنیف ۵۵۰۰/۹۱۰ء ہے، (طبع E. Lévi Provençal اور G.S. Colin، در JA، ۱۹۳۱ء)؛ (۲) ابن عبدون الاشبیلی: رسالة فی القضاء والحسبة (چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی)؛ (۳) طبع E. Lévi Provençal، در JA، ۱۹۳۴ء، بار دوم، در Trois traités hispaniques de hisba، ۱۹۵۵ء، E. Lévi Provençal کے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ، در Séville Musulmane au début du XII siècle، ۱۹۴۷ء؛ ہسپانوی ترجمہ بمعاونت García Gómez، Sevilla muslimana....، ۱۹۴۸ء؛ F. Gabrieli کا اطالوی ترجمہ، در Rend. Lin.، سلسلہ ششم، ج ۱۱، ۱۹۳۵ء۔ ان کے بعد اسی Trois traités.... میں ابن عبدالرؤف اور جریشفی، فرانسیسی ترجمہ از Rachel Arié، در Hespéris - Tamuda، ج ۱، ۱۹۶۰ء، اول الذکر کا انگریزی ترجمہ از G.M. Wickens، در IQ، ج ۳، ۱۹۵۶ء (لیکن دیکھئے JSS، ج ۵، ۱۹۹۰ء: ص ۱۲۴ بعد)۔

نصاب فی الاحساب قابل ذکر ہے، جس کے سرورق سے پتا چلتا ہے کہ مصنف (ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں) خود محتسب کے منصب پر فائز ہوگا اور جس کے قلمی نسخوں کی تعداد (قَب K. 'Awād، در RAD، ج ۱۷، ۱۹۴۲ء: ص ۴۳۳، بعد) سے یہ بات واضح ہے کہ ایرانی-ترکی ممالک میں یہ کتاب اور مغرب (شمالی افریقہ) میں ابن خلدون کا مقدمہ (۳: ۳۱) خاصا کامیاب تھا۔

دوسری قسم کی کتابیں مختلف نوعیت کی ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے یہ کتابیں نہ صرف کاروبار کی نگرانی کی فنی تفصیلات پر مشتمل ہیں بلکہ محتسب کے لیے بھی دستورالعمل کا کام دیتی ہیں۔ ہر چند کہ وہ قانون سے ہم آہنگ ہوتی ہیں لیکن بنیادی طور پر انتظامی امور سے متعلق ہیں نہ کہ فقہی امور سے۔ افریقہ کے یحییٰ بن عمرالکئی کی احکام السوق (تیسری صدی ہجری کا نصف آخر/نویں صدی عیسوی) اس قسم کی کتابوں میں قدیم ترین خیال کی جاتی ہے (اس کا اصل متن بعد کی تالیف میں ملتا ہے، طبع محمود علی المکی، در RIEE، ج ۴، ۱۹۵۶ء)، اس کا ہسپانوی ترجمہ از E. Garcia Gómez، در al-Andalus، ج ۲۲، ۱۹۵۷ء۔ اس کتاب کے دو مکمل قلمی نسخے تونس میں موجود ہیں: ایک الزيتونہ میں، عدد ۳۱۳۷ اور دوسرا ایک نجی مجموعے میں۔ اس امر سے قطع نظر کہ اس میں حسبہ کا لفظ مذکور نہیں ہے، اسے محتسب کی رہنمائی کے لیے انتظامی قواعد کے رسالے کے بجائے محض ایک باب کہنا مناسب ہوگا جس میں بازار (سوق) وغیرہ کے متعلق فقہی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ جس قسم کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس سے ذرا قریب تر قواعد و ضوابط پر مشتمل زیدیوں کا ایک رسالہ ہے، جس میں حسبہ کا لفظ استعمال بھی ہوا ہے اور R. B. Serjeant نے RSO، ج ۲۸، ۱۹۵۴ء)

۲۱۳، ۱۹۳۸ء: K. 'Awād، در RAAD، ج ۱۸،
۱۹۴۳ء - ابن عبدالحادی کی کتاب الحسبہ کے لیے
دیکھیے حبیب زیات کا مقالہ در، الخزانة الشرقية،
۲ (۱۹۳۷ء): ۱۱۳ - زیدیوں کے لیے دیکھیے
R. Strothmann: Das Staatsrecht der Zaiditen،
سٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۹۰ بعد۔

ان رسائل کے علاوہ محاسبوں کے تقرر کے
بعض پروانے بھی موجود ہیں، جن کی طرف خاطرخواہ
توجہ نہیں کی گئی۔ ان میں سے ایک پروانہ، جو
چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں لکھا
گیا تھا، صاحب ابن عباد کے مجموعہ انشاء میں
ملتا ہے (ص ۳۹)۔ دوسرے پروانے، جو ایرانی - ترک
ممالک سے تعلق رکھتے ہیں، رشید الدین وطواط کے
رسائل (ص ۸۰) اور (فارسی میں) منتجب الدین بدیع
اتابک الجوبینی کی کتاب عتبات الکتاب، تہران ۱۳۲۹
ھ، ص ۸۲ بعد، میں ملتے ہیں۔ ایوبی اور
مملوک عہد کے شام اور مصر سے متعلق پروانے
ضیاء الدین ابن الاثیر کے مکاتبات (BSOAS، ۱/۱۳):
۳۸ اور القلقشنندی: صبح الاعشی، ۱۰: ۴۶۰ (منجانب
قاضی الفاضل) و ۱۲: ۳۳۹، وغیرہ میں ملتے ہیں؛
اسی طرح دوسرے ممالک کے بھی بہت سے پروانے
مل سکتے ہیں۔

یہی وہ مآخذ ہیں جنہیں بنیاد مان کر حسبہ
کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ حسبہ کے وسیع معنوں
کے پیش نظر ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ نیکی کو
فروغ دے اور بدی سے نبرد آزما ہو۔ اس کے لیے
عام حالات میں وہ سمجھانے بچھانے سے کام لے سکتا
ہے، بلکہ قانونی مداخلت کا بھی سہارا لے سکتا ہے۔
غیر معمولی حالات میں، حکومت کی نگرانی مہیا نہ
ہونے کی صورت میں، ان کے نفاذ کے لیے اپنے بل بوتے
پر بنی کام کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ طاقتور ہو۔ ابن
حزم کے قول کے مطابق اگر غیر اسلامی حکومت

مندرجہ ذیل رسالے جزوی طور پر حسبہ اور نوازل،
یعنی فقہی مسائل کے مباحث سے تعلق رکھتے ہیں:
حسبہ پر باب، در ابن المناصف (۵۶۳/۱۱۶۸ء تا
۵۶۴/۱۲۲۳ء): تنبیہ الحکام فی الاحکام، مخطوطہ
زیتونہ، عدد ۱۹۱۹ و محمد العقبانی التلمسانی:
التحفہ، مخطوطہ زیتونہ، عدد ۲۹۷۸ اور ۶۲۳۴،
مخطوطہ الجزائر عدد ۱۳۵۳، جس کا تجزیہ
محمد طالبی نے بعنوان Quelques données sur la vie
social en Occident au XV^e siècle، در Arabica، ج ۱
(۱۹۵۴ء) کیا ہے۔

مشرق میں بہت سے رسائل عبدالرحمن بن
نصر الشیزری (۵۸۹/۱۱۹۳ء) کی نہایۃ الرتبۃ فی
طلب الحسبۃ کی پیروی میں لکھے گئے (طبع و
فرانسیسی ترجمہ از Bernhauer: Les institutions
de police chez les Arabes...، در JA، ۱۸۶۰-۱۸۶۱ء؛
اس کا ایک اچھا جدید ایڈیشن از العربی، قاہرہ
۱۹۴۶ء)؛ اسی نام کا ایک رسالہ ابن بسام (ساتویں
صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی، مقام تصنیف
شام یا مصر) کا ہے، جس کا تجزیہ Cheikho نے المشرق،
ج ۱۰، ۱۹۰۷ء، میں کیا ہے؛ اس سے بھی زیادہ
مفصل رسالہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں
صدی عیسوی کے ایک مصری عالم ابن الاخوة کا
معالم القربۃ فی احکام الحسبۃ ہے جسے R. Lévy نے
ملخص انگریزی ترجمے کے ساتھ ۱۹۳۸ء میں شائع
کیا۔ اس کے بعد بہت سے رسائل کا سلسلہ شروع
ہو جاتا ہے، جن میں سے بیشتر مندرجہ بالا تصانیف
پر مبنی ہیں اور بعض رسائل غلط مصنفوں سے
منسوب کر دیے گئے ہیں (الماوردی)، لیکن ان کے
مخطوطات ابھی تک نہ شائع ہوئے ہیں اور نہ
ان کا مطالعہ ہی کیا جا سکا ہے، اس لیے یہاں ان کی
صنف بندی نہیں کی جا سکتی۔ اس بارے میں
دیکھیے: M. Gaudet - Demombynes، در JA، ج

اس امر پر اصرار کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ بصرہ و کوفہ وغیرہ میں (مکہ اور مدینہ کی طرح)، جہاں بازار لگتے تھے، صاحب السوق کا منصب بیرونی اثر کے بغیر معرض وجود میں نہیں آسکتا تھا۔ اگرچہ ان باتوں کو خارج از امکان نہیں کہا جا سکتا لیکن المأمون کے دور خلافت میں صاحب السوق کے بجائے محتسب کا لفظ استعمال ہونے لگا تھا۔ اس سے پہلے یہ لفظ اس شخص کے لیے بولا جاتا تھا جو انفرادی حیثیت سے حسبہ کا فریضہ انجام دیتا تھا۔ یہ لفظی تبدیلی عباسیوں کے ہاتھوں، بالخصوص معتزلہ کے زمانے میں عمل میں آئی، جبکہ تمام اداروں کو اسلامی رنگ دیا جا رہا تھا۔ بایں ہمہ یہ بتانا مشکل ہے کہ لفظ حسبہ کے معنی اور روح میں کس حد تک تبدیلی ہوئی تھی۔ یہ تبدیلی اس وقت وقوع پذیر ہوئی تھی جبکہ عالم اسلام مشرق اور مغرب میں تقسیم ہو گیا تھا۔ صاحب السوق کے منصب کی بالا دستی شمالی افریقہ اور اندلس میں قائم رہی، جہاں حسبہ کے فرائض فقہا انجام دیا کرتے تھے (واضح حوالوں کے لیے دیکھیے ابن بشکوال؛ اس کے علاوہ بہت سی مثالیں ابن عذاری: البیان المغرب میں ملتی ہیں۔ اس سے بعد کے زمانے میں، جبکہ مسلم مشرق اور مسلم مغرب میں فرق مٹ گیا تھا، اس منصب کی تفصیلات بیان کی جا سکتی ہیں۔

قدیم محتسب کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ اپنے بنیادی مذہبی فریضے، یعنی معاشرتی زندگی کی اصلاح کرنے کے علاوہ منڈی کے کاروبار کی نگرانی بھی کرتا تھا۔

محتسب، قاضی اور شرطہ (پولیس) کے افسر اعلیٰ کے فرائض کی تقسیم کچھ واضح نہ تھی۔ بعض باتوں میں جو اختلاف پایا جاتا تھا وہ زیادہ تر بنیادی نوعیت کا نہ تھا بلکہ طریق کار سے تعلق رکھتا تھا۔

کی نگرانی مہیا بھی ہو تب بھی وہ اس سے بالا بالا اس میں مداخلت کر سکتا ہے۔ درحقیقت یہ فریضہ نظری ہے اور موقع و محل کے مطابق نیکی کی ترویج اور بدی کی روک تھام کے لیے وہ جو کچھ کر سکتا ہو اسے کرنا چاہیے، لیکن اگر اسلامی حکومت موجود ہو تو اسے اس امر کی ہرگز اجازت نہیں کہ وہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لے اور جائز حکومت کی موجودگی میں اس کے فرائض انجام دینے لگے، البتہ وہ توجہ دلا سکتا ہے۔ حسبہ کا ادارہ اگرچہ بہت پرانا ہے، لیکن اس کا آغاز زیادہ واضح نہیں ہے۔ دراصل شروع میں حسبہ اور محتسب کے الفاظ مستعمل نہ تھے بلکہ ان کے بجائے صاحب السوق یا عامل السوق کی اصطلاحیں مروج تھیں۔ اب، دوسواں پیدا ہوتے ہیں، یعنی صاحب السوق کی اصل کیا تھی اور اس نے متغیر ہو کر محتسب کی شکل کیسے اختیار کر لی؟ یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ صاحب السوق یونانی شہروں کے agoranomos (= منڈیوں کے ناظر) کا جانشین تھا، اس کے فرائض بھی تقریباً وہی ہوتے تھے جو صاحب السوق کے (صاحب السوق کی اصطلاح یونانی اصطلاح کا ترجمہ معلوم ہوتی ہے)۔ بہرحال عربوں کی فتح کے تین سو سال قبل تک کے یونانی کتبات میں agoranomos کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا (Pauly-Wissowa، نیز West و Johnson: Byzantine Egypt، ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ)؛ اغلب یہ ہے کہ اسلامی عہد میں اس ادارے اور اس اصطلاح کا رواج یونانی الفاظ سے کوئی تعلق رکھے بغیر ہی ہوا ہوگا: عوام کے استعمال کی وجہ سے یہ اصطلاح باقی رہ گئی ہے (تالمود [= طالمود] میں یہ لفظ مذکور ہونے کی وجہ سے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے)۔ قدیم شہروں میں جہاں پرانے ادارے موجود تھے (عہد اسلام کے بعد بھی) وہ اپنی شکلوں پر قائم رہے، لیکن

بددیانتی پر کڑی نظر رکھنی بڑی تھی اور ان کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو اشیاء صرف کی تیاری اور فروخت کے دوران میں ظہور پذیر ہو سکتی تھیں۔ فقہ میں ان کے ذکر کے علاوہ ایک خاص قسم کا ادب ملتا ہے، جس کی بہترین مثال انجوبری (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی) : کشف الاسرار ہے۔ حسبہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں بڑے بڑے پیشے مذکور ہیں جن کے بارے میں محتسب کو فنی معلومات ملتی ہیں۔ ان کی مدد سے وہ مصنوعات کی کیفیت اور ان کی بناوٹ میں قصور اور بدعنوانیوں کی جانچ پڑتال کر سکتا ہے۔ یہ پروانے اقتصادی حالات کے مطالعے کے لیے بہترین مآخذ کا کام دیتے ہیں۔ اگر کوئی خاص عہدے دار موجود نہ ہو تو محتسب سب کو بھی پر لہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ محتسب کو اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ تاجر اور ان کے کارندے مکاری سے کام نہ لیں، گھک کو دھوکا نہ دیں اور زیادہ دام نہ لیں۔ اسے یہ بھی دیکھنا پڑتا تھا کہ سوداگر ایسا دم نہ کریں جس کا تعلق حرام سودی کاروبار سے ہو۔ اس کے دائرہ اختیار میں ایسے پیشے بھی آتے ہیں جن کا آج کل بازار یا منڈیوں سے لچھہ بھی تعلق نہیں ہے۔ محتسب عطاروں اور طیبوں کا بھی محاسبہ کرنا تھا اور مدرسوں میں جا کر ان مدرسوں کو تنبیہ یا سزا دیا کرتا تھا جو غیر معمولی طور پر سخت گیر ہوتے تھے۔ محتسب کا حیضہ اقتدار اپنے شہر تک محدود تھا، اس لیے دوسرے علاقوں کے تاجر اس کی گرفت میں نہ آ سکتے تھے۔

اس اقتصادی اور اخلاقی سرگرمی کے ضمن میں ایک بات آتی ہے جس پر مسلمانوں کے معاشی حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے زور دینا چاہیے، یعنی محتسب قیمتوں کی جانچ پڑتال کرتا رہتا تھا، لیکن اسے قیمتیں مقرر کرنے کا اختیار نہ تھا۔ جو تاجر

قاضی کسی کی شکایت پر حقیقت حال دریافت کرنے کے لیے تحقیقات کرتا تھا۔ صاحب شرطہ ان جرائم میں دخل دیتا تھا جو قابل دخل اندازی شرطہ ہوتے تھے۔ برخلاف ان کے محتسب ان اعمال سے سروکار رکھتا تھا جو کھلے بندوں ہوتے تھے۔ اس کے لیے اسے کسی قسم کی تفتیش کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ کسی شکایت کے بغیر دخل اندازی کر سکتا تھا۔ محتسب کے ذمے جو فرائض ہوتے تھے ان کا عام رواج کی بنا پر بہت پہلے فیصلہ ہو چکا تھا اور ان میں آج بھی ذرہ برابر تبدیلی نہیں ہوئی۔ ان میں سے کوئی فرض بھی سرسری نوعیت کا نہ تھا، لیکن یہ کہنا پڑتا ہے کہ بازار کے معاملات کے علاوہ محتسب جس طریقے سے دیگر فرائض انجام دیتا تھا ان کا انحصار زیادہ تر معاشرتی پس منظر اور اس کے اپنے ذاتی چال و چلن پر تھا۔ بازار کی نگرانی کے علاوہ محتسب کے وظائف کی تین قسمیں تھیں : وہ مذہبی فرائض کی انجام دہی کی دیکھ بھال کرتا تھا (نماز باجماعت کا اہتمام اور مساجد کی خبرگیری وغیرہ) : گلیوں اور حماموں میں مردوں اور عورتوں کے درمیان شستگی اخلاق کی پڑتال اور آخر میں ذمیوں کے بارے میں قانون کا نفاذ کرتا تھا۔ بعض پر بات محتسبوں کے بھی حالات ملتے ہیں جو غلط فیصلہ لرنے والے قاضیوں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے اور ان علما کی مذمت کرتے تھے جن کا درس و تدریس اجماع امت کے خلاف ہوتا تھا۔

جہاں تک عوام کا تعلق تھا، محتسب کا ایک بنیادی اور مستقل فرض بازار کی جانچ پڑتال کرنا تھا۔ شروع سے تقرر کے پروانوں میں اس امر کی صراحت ملتی ہے کہ محتسب کا کام اوزان اور پیمانوں کی دیکھ بھال ہے۔ یہ اتنے پیچیدہ اور مختلف قسموں کے ہوتے تھے کہ ان کے ذریعے لوگوں کو دھوکا دیا جاسکتا تھا۔ عام طور پر اسے تمام قسم کی کوتاہی اور

مشکلات سے معمور تھا۔ دائرہ کار کی وسعت اور ہر کام کی بذات خود نگرانی نہ کرنے کی صورت میں وہ ہر حرفے کے لیے اسی پیشے کا امین اور عارف مقرر کر دیتا۔ اس کے علاوہ اس کے ماتحت عہدے دار ہوتے تھے، جو اس کی ہر جگہ نمائندگی کرتے تھے۔ پھر بھی یہ ذرائع اور طریقے ناکافی تھے، اس لیے محتسب، قاضی اور شرطہ کے درمیان اشتراک عمل ناگزیر تھا۔ یہی وجہ تھی نہ قاضی اور محتسب یا حسبہ اور شرطہ کے وظائف ایک شخص ہی انجام دیتا تھا۔ وسعت عمل اور دینی منصب ہونے کے باوجود محتسب کو قاضی کا ماتحت اہل کار سمجھا جاتا تھا اور عام لوگوں میں سے بھی محتسب بھرتی کر لیے جاتے تھے۔ یہ اساسی قاضی کے منصب سے کمتر درجے کی سمجھی جاتی تھی (بعض اوقات محتسب ترقی کر کے قاضی بن جاتا تھا)۔

بیشتر مسلم ممالک میں دارالخلافہ کا محتسب صوبائی شہروں کا بھی احتساب کر سکتا تھا۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں خلیفہ الناصر نے اپنی نگرانی میں اسلام کے نظری اور دینی پہلوؤں کو یکجا کرنا چاہا۔ اس مقصد کے تحت اس نے کم از کم مشرقِ قریب میں حسبہ کو اپنے زیرِ اقتدار لانا چاہا، لیکن یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ محتسب عدالتی کارروائی کے بغیر مجرموں کو تنبیہ کر سکتا تھا، زد و کوب کر سکتا تھا اور تذلیل کے لیے انہیں گلیوں میں پھرا سکتا تھا۔ غلط بات اور پیمانے اور ناقص مال ضبط کر لیے جاتے تھے، خاص حالتوں میں عادی مجرموں کو کاروبار سے روک دیا جاتا یا انہیں شہر بدر کر دیا جاتا تھا۔ ازمنہ وسطی کے خاتمے پر، جبکہ معاشی انحطاط کے ساتھ معاشرتی بحران رونما ہو گیا تھا، محتسب کا منصب بھی اپنا وقار کھونے لگا تھا۔ عہدِ ممالیک میں دیگر سامعین کی طرح بعض اوقات حسبہ کی ملازمت

منظور شدہ نرخ سے زیادہ قیمت وصول کرتا تھا اسے محتسب نہ صرف سمجھاتا بلکہ سزا بھی دیتا تھا اور خاص کر قحط کے زمانے میں وہ ذخیرہ اندوزوں کو سخت سزا دے سکتا تھا۔ ازمنہ متوسطہ میں یہ عام خیال تھا کہ سرکار کو چاہیے کہ زمانہ قحط میں اشیائے صرف کی قیمتیں مقرر کر دے۔

ان وظائف کے علاوہ محتسب کا ایک اور منصبی فریضہ بھی تھا، جس کی وجہ سے زمانہ حال کے علما نے اس بات پر زور دیا ہے کہ شہری مشیروں کی قدیم روایات محتسب کے فرائض میں برقرار رہی ہیں۔ اسے خیال رکھنا پڑتا تھا کہ مکانات اور دکانوں کی تعمیر اور مرمت اس ڈھنگ سے نہ ہو کہ وہ عوام کی سلامتی کے لیے خطرہ اور پیادہ چانے والوں اور گاڑیوں کے لیے رکاوٹ بن جائیں۔ اس کے ذمے گلیوں کی صفائی، شہر پناہ کی مرمت اور پانی کی باقاعدہ تقسیم اور رسد رسانی ہوتی تھی۔ ان فرائض کو دیکھتے ہوئے محتسب کو (عہدِ اسلام میں) شہری عہدے دار سمجھا گیا ہے، لیکن وہ منصب کے اعتبار سے فاضی ہی تھا، اگرچہ اس کے فرائض شہری معاملات سے تعلق رکھتے تھے۔

بعض اوقات حکومت براہِ راست محتسب کو مقرر کر دیتی تھی۔ بسا اوقات ان کا تقرر گورنر اور قاضی کیا کرتے تھے، جنہیں حسبہ کا منصب تفویض ہوتا تھا، یعنی وہ خود یہ کام کرنے کے بجائے دوسروں سے کرا سکیں۔ محتسب کے لیے ضروری تھا کہ وہ اعلیٰ اخلاق کا حامل اور قانونِ شریعت سے واقف ہو۔ وہ عام طور پر فقیہ ہوتا تھا، لیکن کاروباری زندگی اور پیشہ ورانہ مہارت رکھنا بھی اس کے تقرر کے لیے ضروری تھا۔ بہر حال دینی و دنیوی فرائض کے باوجود قاضی کے منصب کی طرح محتسب کا فرض منصبی دینی ہوتا تھا۔ محتسب کی اساسی کے لیے انتخاب، اس کا دائرہ اختیار اور طریق کار

رشوت دے کر حاصل کر لی جاتی تھی اور یہ خریدار بیوپاریوں پر ناجائز محصول لگا کر اپنی رقم وصول کر لیتا تھا۔ منصب کے امیدواروں میں بسا اوقات جھگڑے بھی ہو جایا کرتے تھے۔ بعض اوقات کارکردگی یا عسکری اہمیت کے پیش نظر یہ اسامی کسی فوجی عہدے دار کو دے دی جاتی تھی۔ زمانہ حال کی اصلاحات کے رائج ہونے سے قبل تمام مسلم ممالک میں محتسب ہوتے تھے؛ مثال کے طور پر بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک مراکش اور بخارا میں محتسب موجود تھے۔ سلجوقی عہد میں ایران اور ترکیہ میں اس منصب کو احتساب کے نام سے پکارتے تھے اور حسبہ کا لفظ اس صلاحیت کے لیے مخصوص تھا جس کا اہل محتسب کو ہونا چاہیے (دیکھیے آگے)۔ مشرق کے لاطینی ممالک، جو صلیبی جنگوں کے نتیجے میں ابھرے تھے، انہوں نے اس ادارے کو mathesep سے عام اور محدود شکل میں اپنا لیا تھا۔

مآخذ: مآخذ اور زمانہ حال کی تصانیف کا ذکر
 مقالے میں آچکا ہے۔ اس موضوع پر ابھی تک کوئی
 جامع تصنیف سامنے نہیں آئی۔ قانونی نوعیت کی سب سے
 اہم تصنیف کے لیے دیکھیے (۱) *Histoire de l'organisation judiciaire en Islam* ج ۲، ۱۹۴۳ء،
 بالخصوص آخری باب؛ اس کتاب پر تبصروں کے لیے دیکھیے:
 (۲) *M. Gaudefroy-Demombynes*، *Journal des Savants*، ۱۹۴۷ء: (۳) *J. Sauvaget*، *JA*، شمارہ ۲۳۶
 (۱۹۴۸ء): ص ۳۰۹ تا ۳۱۱؛ (۴) *J. Schacht*، *Orientalia*، ج ۱۷ (۱۹۴۸ء): ص ۵۱۸؛ نیز دیکھیے
E. Lévi-Provençal اور محمود علی مگنی کے دیباچے
 ان کے جدید ایڈیشنوں میں اور *J. Schacht* کا توضیحی
 بیان، *Introduction to Islamic Law*، بار دوم، ۱۹۶۶ء،
 اشاریہ اور کتابیات، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۵) *A. Darrag*،
L'Égypte sous le règne de Barsbay، ۱۹۶۱ء

ص ۷۶ تا ۸۲، میں ایک مفید باب لکھا ہے؛ (۶) ن۔
زیادہ : الحسبہ والمحتسب فی الاسلام، ۱۹۶۳ء، ۱۷۱
اہم ہے، بالخصوص اس لیے کہ یہ متون کا مجموعہ
ہے؛ (۷) امام الدین نے *al-Hisba in Spain*، در IC،
۱۹۶۳ء، میں اندلسی محتسبوں کے حالات لکھے ہیں؛ نیز
دیکھیے (۸) R. Levy کا مقالہ ”محتسب“، در *Journal*، طبع
لائڈن بار اول۔ جو کتابیں مسلمانوں کے شہروں کے
حالات پر لکھی گئی ہیں، ان میں بھی محتسب کا
ذکر ملتا ہے۔ ان سب کا ذکر تو ہمارے نقطہ نظر سے
مفید نہ ہوگا لیکن خاص طور پر (۹) G. Marçais :
Considérations sur la ville musulmane et le muhtasib
در *Recueils de la société Jean Bodin*، ج ۶ (۱۹۵۳ء)؛
اور (۱۰) R. Le Tourneau کا رسالہ ملاحظہ ہو۔
بخارا کے لیے دیکھیے : (۱۱) P. I. Petrov : *Bukharskiy* :
... mukhtasib، در *Problemy Vostokovedeniya*،
۱۹۵۹ء، ۱ : ۱۳۹ تا ۱۴۲۔ دوسری جزئیات کے لیے
دیکھیے : (۱۲) Cl. Cahen : *La Féodalité et les* :
Institutions politiques de l'Orient Latin، در *Accad.*
: *Naz. d. Lincei*، XII *Convegno Volta*، ۱۲ (۱۹۵۶ء)؛
۲۲ تا ۲۳۔

(M. TALBI & CL. CAHEN)

۲۔ سلطنت عثمانیہ

سلطنت عثمانیہ کے سرکاری رجسٹروں اور دستاویزات میں حسبہ کی اصطلاح نہیں ملتی؛ اس کے بجائے احتساب کی سرکاری اصطلاح دیکھنے میں آتی ہے، جو دارالخلافتہ اور صوبوں میں مستعمل تھی، جس کے بنیادی معنی تاجروں، کاریگروں اور بعض اشیاء درآمد پر محصول کا نفاذ ہے۔ آخر میں احتساب ان تمام وظائف کے لیے بولا جانے لگا تھا جو محتسب یا احتساب اغاسی (شاذ: احتساب امینی) کو تفویض ہوتے تھے۔ اس لفظ کا انگریزی ترجمہ اکثر ہار کیٹ پولیس کیا گیا ہے، جس سے اس کے محدود

ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں استانبول میں محتسبوں کی تعداد پندرہ تھی، جو بعد میں بڑھ کر چھپن ہو گئی۔ ان کے علاوہ سولہ ملازم اور تھے جن کے پاس سرکار کی طرف سے تقرر کے پروانے ہوتے تھے۔ محتسب سال بسال (التزام) مقرر ہوتے تھے۔ یہ منصب حاصل کرنے والا مقررہ نقد رقم (بدل مقاطعہ) کی ادائیگی اور قاضی (جس کے سامنے محتسب براہ راست جواب دہ ہوتا تھا)، وزیر اعظم یا صوبائی گورنر کی منظوری کے بعد تقرر کا پروانہ (برات) پاتا تھا۔

احتساب کے اولین معلوم قوانین و ضوابط دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں سلطان با یزید دوم (۵۸۸۶/۵۸۸۱ء تا ۵۹۱۸/۱۵۱۲ء) کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعد میں سلطان سلیم اول، سلیمان اول، سلیم دوم، مراد سوم، مراد چہارم، محمد چہارم وغیرہ نے قوانین وضع کیے؛ احتساب سے متعلق صوبوں کے لیے قوانین، صوبوں کے انتظام سے متعلق عام قوانین (قانون نامہ) میں شامل کر لیے گئے تھے۔ قدیم ترین قانون نامہ سلطان بایزید دوم کے عہد حکومت کا ہے؛ یہ نامہ ممکن نہیں کہ اس قسم کے قواعد و ضوابط اس سے قبل بھی نافذ ہوں۔ بعض صوبوں میں، جن کا عثمانی سلطنت سے الحاق دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں ہوا تھا، سلاطین نے قدیم قوانین و ضوابط ہی جاری رکھے، جیسا کہ مثال کے طور پر دمشق میں ہوا تھا۔

جہاں تک مالیات کا تعلق ہے، محتسب وہ محصول لگاتا تھا جو خاص احتساب کے دائرہ اختیار میں ہوتے تھے (احتساب رسوم)، اس کے علاوہ ایسے محصول بھی لگاتا تھا جنہیں محصول درآمد یا محصول داخلہ کہا جا سکتا ہے، نیز ایک اور دکانوں کا یومیہ محصول جو محتسب اور اس کے ماتحتوں کی تنخواہوں

معنی نکلتے ہیں، اسی طرح محتسب کو بازاروں کا ناظر (انسپکٹر) سمجھا گیا ہے، لیکن یہ ذمے داری منڈیوں اور تجارت پیشہ اصحاب کی نگرانی سے کچھ زیادہ تھی۔ محتسب کے فرائض کے قواعد و ضوابط احتساب قانون نامہ لری میں مندرج تھے، جس میں محتسب کے جملہ فرائض، جیسے بازار کی نگرانی، جانچ پڑتال، تعزیر اور خاص طور پر صوبوں میں محصول لگانے کی ہدایات موجود تھیں۔ ان ضوابط میں ایک طرف تو قیمتوں کی ایک فہرست درج تھی (نرخ روزی؛ رک بہ نرخ) اور اجناس، مصنوعات یا دوسری اشیا کی فروخت اور مقررہ حد منافع کے سلسلے میں اس فہرست کی پابندی کرنا ہوتی تھی، اور دوسری طرف بددیانت تاجروں اور کاریگروں کو سزا کے طور پر جرمانے کی تفصیلات درج تھیں۔ ان کے علاوہ اس دستور العمل میں محصولات کا تناسب یا ان کی کل مقدار، سرکاری واجبات اور دوسری ادائیاں مندرج ہوتی تھیں، جن کی تحصیل احتساب کی طرف سے کی جاتی تھی اور جو پیشہ ور انجمنوں کے ارکان سے واجب الوصول ہوتی تھیں۔ محتسب کے اصل فرائض کے کچھ آثار ان ضوابط کی بعض دفعات میں پائے جاتے ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ محتسب کا فرض ہے کہ عوام کے اخلاق و کردار کی نگرانی کرے اور مقدس مقامات میں فرق نہ آنے دے، مخرب اخلاق کوئی بات نہ ہونے دے اور اس بات پر کڑی نظر رکھے کہ آیا مسلمان اپنے مذہبی فرائض کا احترام کرتے ہیں یا نہیں۔ استانبول میں محتسب ہی تھوٹ فروشوں، تاجروں اور کاریگروں کے درمیان تجارتی سامان کی تقسیم کی نگرانی کرتا تھا۔ ٹیکسوں کی وصولی میں محتسب کے کارندے، جنہیں قول اوغلانلری (Köl oghlanlari) اور ملازم (سندیل [رک باں]) کہا جاتا تھا، اس کے مدد و معاون ہوتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی

احتساب میں اجارے کا طریقہ ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶ء میں استانبول میں ختم کر دیا گیا اور اس کے بجائے ایک محکمہ (احتساب نظارتی) عمل میں لایا گیا، جس کا سربراہ احتساب ناظری ایک سرکاری عہدے دار ہوتا تھا۔ ۱۲۷۱ھ/ ۱۸۵۴ء میں احتساب ناظری کے عہدے کو کالعدم کر کے اس کے فرائض شہر امینی کے سپرد کر دیے گئے۔

مآخذ: اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۱، استانبول ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۸ء، بموضع کثیرہ: (۲) Hamner - Staatsverfassung: Purgstall (۳) W. Behnauer: Mémoire sur institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs در JA، سلسلہ پنجم، ۱۵ (۱۸۶۰ء): ۴۶۱ تا ۵۰۸ و ۱۶ (۱۸۶۰ء): ۱۱۳ تا ۱۹۰، ۳۴۷ تا ۳۹۲ و ۱۷ (۱۸۶۱ء): ۵ تا ۷؛ (۴) عین علی مؤذن زادہ: قوانین رسالہ سی قوانین آل عثمان در خلاصہ مضامین دفتر دیوان، استانبول ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء؛ (۵) قانون نامہ آل عثمان، در TOEM (تکملہ)، ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۱۴ء؛ (۶) عثمانی قانون نامہ لری، در MTM، ۱/۱ (مارچ - اپریل ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۴۹ تا ۱۱۲ و ۱/۲ (مئی - جون ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۳۰۵ تا ۳۴۸ و ۳/۱ (جولائی - اگست ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۴۹۷ تا ۵۴۴؛ (۷) عثمان نوری: مجلہ امور بلدیہ، استانبول ۱۳۳۷ھ/ ۱۹۲۲ء، ۱: ۳۲۷ تا ۴۶۹؛ (۸) احمد رفیق: Hicri 12. asirda Istanbul hayati اور Hicri 11. asirda Istanbul hayati، استانبول ۱۹۳۰ - ۱۹۳۱ء؛ (۹) وہی مصنف: 16. asirda Istanbul hayati، باز دوم، استانبول ۱۹۳۵ء؛ (۱۰) Bazi: Öme: Lûtfi Borkan: büyük şehirlerde eşya ve yiyecek fiyatlarının tesbit ve teftiş husurlarini tanzim eden kanunnameler در Tarih Vesikaları، ۵/۱ (فروری ۱۹۴۲ء)، ص ۳۲۹ تا ۳۴۰ و ۷/۲ (جون ۱۹۴۲ء)، ص ۱۵ تا ۴۰ و ۹/۲ (اکتوبر ۱۹۴۲ء)، ص ۱۶۸ تا ۱۷۷؛ (۱۱) وہی مصنف:

کے لیے دکان داروں سے وصول کیا جاتا تھا۔ مؤخر الذکر محصول کے لیے شہر استانبول کو پندرہ حلقوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ استانبول اور عثمانی مملکت کے دوسرے بڑے شہروں میں محاصل احتساب مندرجہ ذیل ہوتے تھے: (۱) باج بازار [رک بہ باج]، یہ ایک منڈی ٹیکس تھا، جو اس سے پہلے سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے زمانے میں بھی رائج تھا، لیکن اس کے قوانین و ضوابط سلطان محمد دوم کے عہد کے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ٹیکس ان اشیا پر عاید ہوتا تھا جو شہر میں بکنے کے لیے منڈی میں آتی تھیں؛ (۲) پتیمہ، یہ ایک سالانہ ٹیکس تھا، جو اجناس خوردنی کے تاجروں کو ادا کرنا پڑتا تھا؛ (۳) دامغہ رسمی، یہ ایک قسم کا مہر یا مارکہ ٹیکس تھا [رک بہ تمغہ]، جو لائڈن، [۲]، جو کپڑوں اور قیمتی اور غیر قیمتی دھاتوں پر لگایا جاتا تھا۔ (۴) حق قپان یا رسم قپان یا حق قنطار [رک بہ قپان]، وزن کے واجبات، جو غلوں اور خشک سبزیوں پر جنس کی صورت میں اور دوسری اشیا پر نقدی کی صورت میں وصول کیے جاتے تھے؛ بعض مصنفوں کے بیان کے مطابق ان واجبات کے نام میزان (پیمانوں کے واجبات)، اوزان (بالوں کے واجبات) اور اکیال اور کیالیہ (اناج کا وزن کرنے کے واجبات) تھے۔

مقامی حالات کے مطابق احتساب کے دوسرے ٹیکس بھی لگائے جا سکتے تھے، جیسا کہ (استانبول میں) رسومات احتسابیہ، یعنی تجارتی جہازی ترسیل پر ٹیکس، حق قبی، یعنی ادرنہ دروازے (میں داخلے پر) ٹیکس، اور بائعیہ، یعنی بکری ٹیکس، جو اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی میں نافذ ہوا تھا۔ محاسبوں کی جانب سے عائد کردہ بے جا ٹیکسوں کو بعض اوقات سلاطین اس بنا پر منسوخ کر دیتے تھے کہ حکومت کو بدنام کرنے والی یہ جہتیں مفاد عامہ کے منافی تھیں۔

۳۔ ایران

خلافت عباسیہ کے انقراض کے بعد ایران میں جو مختلف حکومتیں اور سلطنتیں قائم ہو گئی تھیں ان میں محتسب اور اس کا عہدہ (حسبہ یا احتساب) اور دینی اداروں کے لئی دوسرے عہدے انیسویں صدی عیسوی تک بھی برقرار رہے۔ اخلاق عامہ اور مذہبی فرائض کی مناسب انجام دہی کی نگرانی محتسب کے ذمے تھی۔ عوام کی سہولتوں اور آسائشوں کی دیکھ بھال دینا بھی اس کا فرض منصبی ہوتا تھا۔ اس کا فرض تھا کہ غلاموں سے بد سلوکی نہ ہونے پائے اور باربرداری کے جانوروں پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ لادا جائے۔ ذبیوں کے مفادات کا تحفظ اور ان سے قواعد و ضوابط کی پابندی دینا بھی اس کے ذمے تھا۔ بایں ہمہ اس کا اہم فریضہ یہ تھا کہ وہ منڈیوں کی نگرانی کرے، سوداگروں اور کاریگروں کو بد دیانتی نہ کرنے دے اور پیشہ ورانہ ”برادریوں“ اور انجمنوں پر کڑی نظر رکھے۔ وہ مجرموں کو سرسری سزا دے سکتا تھا (مزید دیکھیے R. Levy : *The social structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۵۷ء، ص ۳۳۴ بعد)۔

نظام الملک لکھتا ہے کہ اوزان اور قیمتوں کی جانچ پرتال، تجارتی لین دین کی نگرانی، اشیا میں ملاوٹ اور دھوکے کے انسداد اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ترویج کے لیے ہر شہر میں محتسب کا تقرر ہونا چاہیے۔ سلطان اور اس کے عہدے دار اس کی تائید و حمایت کریں، کیونکہ اگر وہ اس کی مدد سے ہاتھ اٹھا لیں گے تو غریب اور نادار مصیبت میں پھنس جائیں گے، بیوپاری خرید و فروخت میں من مانیوں کریں گے، منڈی کے آڑھتی (فضلہ خور) مسلط ہو جائیں گے، رشوت عام ہو جائے گی اور شریعت کا وقار جاتا رہے گا (سیاست نامہ، طبع شیفر، فارسی متن، ص ۴۱)۔ حسین واعظ کاشفی (م ۱۰۹۱ھ)

Kamunlar، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) اسمعیل حتی اوزون چار شیلی : عثمانلی دولتن مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۳۷ء، ص ۱۴۰ تا ۱۴۴؛ (۱۳) محمد زکی پککن : *Osmanli tarih terimleri ve deyimleri sözlüğü*، استانبول ۱۹۴۶ء، بذیل مادہ احتساب؛ (۱۴) Gibb-Bowen، ۱/۱ : ۱۵۵ تا ۱۵۶، ۱۶۸، ۲۷۹، ۲۸۷ تا ۲۸۸، ۲۹۲ و ۲/۱ : ۷ تا ۱۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳

۱۰۰۰ء)، جو تیموری عہد کا مصنف ہے، لکھتا ہے کہ محتسب کا وجود اس امر کی ضمانت ہے کہ عوام اسلامی قوانین کے مطابق زندگی بسر کریں گے۔ وہ لکھتا ہے: ”ہر وہ سلطان جو شریعت کے قوانین رائج کرنے کی کوشش کرتا ہے، زمین پر اللہ کا نائب اور اس کا سایہ (ظل اللہ) ہے۔ لیکن سلطان کے فرائض اتنے ہمہ گیر ہیں کہ وہ ان کی تفصیلات پر نظر نہیں رکھ سکتا، لہذا احکام شریعت پر عمل درآمد کے لیے اسے ممانعت میں محتسبوں کا تقرر کرنا چاہیے۔ محتسب کے لیے ضروری ہے کہ وہ راسخ العقیدہ اور پر جوش مسلمان ہو، عفت، تقویٰ، امانت، دیانت اور قناعت کی صفات میں ممتاز ہو، اس کا ہر عمل اور ہر اقدام شریعت کی تقویت اور استحکام کے لیے ہو، وہ ذاتی اغراض، خود غرضی، حرص اور لالچ سے مبرا ہو، تاکہ اس کے اقوال لوگوں کے دلوں میں اتر سکیں“ (اخلاق محسنی، طبع میرزا ابراہیم تاجر شیرازی، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۸ھ، ص ۱۵۹)۔ محمد مفید نے بھی گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی میں تحریر کرنے والے مذہبی منصب کی حیثیت سے حسبہ کی اہمیت پر زور دیا ہے (جامع مفیدی، طبع ایرج افشار، تہران ۱۳۴۰ھ، ۳: ۳۸۰ تا ۳۸۱)۔

محتسب عام طور پر دینی جماعت کا فرد ہوتا تھا۔ محتسب کے تقرر کے بہت سے پروانے محفوظ ہیں؛ ان میں سے ایک پروانہ سلطان منجر کے دیوان کا جاری کردہ ہے، جو اوحدالدین نام شخص کو مازندران کے منصب احتساب کے لیے ملا تھا۔ اس میں اسے حکم دیا گیا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پابندی کرائے، اوزان اور پیمانوں میں انضباط اور یکسانی قائم رکھے؛ تاکہ خرید و فروخت میں کوئی دھوکا نہ دیا جاسکے اور مسلمانوں کو کوئی نقصان نہ پہنچے

سکے؛ مساجد اور عبادت گاہوں میں شریعت کے نفاذ کے پورے دائرے اور دیکھے کہ آیا مؤذن اور دیگر عہدے دار اپنے مذہبی فرائض اور احسن انداز سے اوقات مقررہ پر سرانجام دیتے ہیں؛ وہ بدعاشیوں اور کھلے عام ان کی بدکاریوں کو روکے، سرعام ہدی کا ارتکاب نہ ہونے دے اور مساجد، مقابر اور مساجد کے گرد و نواح میں شراب کا کاروبار نہ ہونے دے [اور غیر محرم مرد اور عورت کے اختلاط پر پابندی لگائے] (دیکھیے منتخب الدین بدیع اتابک الجوبینی: عتبات الکتاب، طبع عباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ - ۱۹۵۱ء، ص ۸۲ تا ۸۳؛ نیز دیکھیے Die Staatsverwaltung der Grosselgūqin : H. Horst Wiesbaden (1038-1231) und Hōrazmshāhs (1038-1231) ۱۹۶۳ء، ص ۹۷، ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ خوارزم شاہی عہد کی دستاویزات کے لیے دیکھیے ص ۱۱۲ تا ۱۱۳ اور ۱۶۲)۔

ایلخانیوں کے قبول اسلام کے بعد مذہبی ادارے کے دیگر عہدوں کے ساتھ محتسب کا عہدہ بھی برقرار رہا۔ جب غازان خان نے ساری مملکت میں بائوں اور پیمانوں میں یکسانی پیدا کرنی چاہی تو اس نے حکم دیا کہ یہ کام ہر صوبے میں محتسب کی موجودگی میں عمل میں لایا جائے (رشید الدین : Geschichte Gāzān-Hāns، طبع K. Jahn، سلسلہ یادگار گب، ۱۹۴۰ء، ص ۲۸۸)۔ تیموری عہد میں محتسب کے فرائض اور اس منصب کی اہلیت کے لیے ضروری شرائط وہی تھیں جو سلجوقی دور میں ہوا کرتی تھیں۔ عبداللہ مروارید کے شرف نامہ میں محتسب کے تقرر کے تین پروانے ملتے ہیں (دیکھیے Staatschreiben der Timuridenzeit : H. R. Roemer Weisbaden ۱۹۵۲ء، ص ۵۳ تا ۵۷، ۱۵۰ تا ۱۵۲)۔ ہرات کے محتسب کے طور پر عبداللہ کرمانی کے تقرر کے پروانے میں اس امر کی وضاحت کی گئی ہے

کہ وہ رکن الدین علاء الدولہ کے اشتراک عمل سے احتساب کے فرائض انجام دے گا (وہی کتاب، ورق ۲۴ الف)۔

صفویوں کے عہد حکومت میں اکثر بڑے شہروں میں ایک ایک محتسب ہوتا تھا۔ وہ اس منصب کے روایتی فرائض سرانجام دیا کرتا تھا، البتہ اب وہ اثنا عشری عقائد کی تائید و ترویج کا کام بھی کرتا تھا۔ تبریز کے منصب احتساب کے لیے ایک سرکاری دستاویز، مؤرخہ ۱۰۷۲ھ/۱۶۶۲ء، میں محتسب کے مندرجہ ذیل فرائض بیان کیے گئے ہیں : وہ اخلاق عامہ کی حفاظت کرنے گا، جس میں شراب نوشی اور جرے بازی اور دیگر خلاف شرع سرگرمیوں کا انسداد شامل ہوگا؛ خمس اور زکوٰۃ وصول کر کے مستحقین میں تقسیم کرنے گا؛ مساجد، مدارس اور اوتاف کی نگرانی اور اوزان اور پیمانوں کی جانچ پڑتال کرے گا؛ یہ دیکھے گا کہ گلیوں میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا کی جائے؛ بعض جماعتوں اور پیشہ ورانہ "انہوں" نیز ملاؤں، مؤذنوں اور غسالوں کے ... کی بھی نگرانی کرے گا۔ کلانٹروں، لندخداؤں، داروغوں اور عام قانون نافذ کرنے والوں (عمال عرف) کو تائید تھی کہ وہ نرخوں کی تعیین میں دخل انداز نہ ہوں، بلکہ اس بات کا خیال رکھیں کہ محتسب کو سرکاری واجبات کی ادائی ہوتی رہے (دیکھیے Islamic : A. K. S. Lambton society in Persia (افتتاحی تقریر)، لنڈن S. O. A. S.، ۱۹۵۴ء)۔

مملکت کا محتسب اعلیٰ محتسب الممالک کہلاتا تھا۔ شاہ طہماسپ کے زمانے میں یہ عہدہ میر سید علی استرآبادی کو تفویض تھا، جو دربار شاہی کا خطیب بھی تھا؛ بعد میں یہ منصب سید میر جعفر طباطبائی کو ملا۔ شاہ عباس کے عہد میں جب اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی جگہ میرزا

عبدالحسین مقرر ہوا، جو اس سے پہلے تبریز کا کلانتر رہ چکا تھا (دیکھیے اسکندر بیگ : عالم آرای عباسی، چاپ سنگی، تہران ۱۸۹۶-۱۸۹۷ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲)۔ تذکرۃ الملوک کے مصنف کے بیان کے مطابق ہر پیشے اور بیوپار کے سربراہان تاجروں کو نرخوں کے بارے میں ہر مہینے ایک اقرار نامہ محتسب الممالک کی خدمت میں منظوری کے لیے بھیجنا ہوتا تھا۔ وہ اس اقرار نامے کو ناظر بیوتات (سرکاری کارخانے کے داروغہ) کے پاس تصدیق کے لیے بھیج دیتا تھا، تاکہ اشیا کی خرید کے لیے دستاویزیں تیار کی جائیں۔ اس نرخ نامے کی خلاف ورزی کی پاداش میں بھاری جرمانے کیے جاتے تھے (طبع منورسکی، سلسلہ یادگار گب، فارسی متن، ورق ۷۹ ب تا ۸۰ الف)۔ شاردن Chardin، جس نے صفوی عہد کے اواخر میں ایران کی سیاحت کی تھی، بیان کرتا ہے کہ اصفہان میں محتسب ہر سنیچر کو چیزوں کے نرخ مقرر کرتا تھا اور مقررہ نرخ سے زائد قیمت لینے والے دکاندار کو سخت سزا ملتی تھی۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اونچی قیمتیں مقرر کرانے کے لیے دکاندار محتسب کو تحفے تحائف دیتے تھے (Voyages، طبع Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱۰ : ۲ بعد)۔

محتسب الممالک اپنے نائب بھی مقرر کرتا تھا تاکہ وہ اس کی جانب سے اس امر کی نگرانی کریں کہ بیوپاری مقررہ قیمتوں پر چیزیں فروخت کرتے رہیں (دیکھیے تذکرۃ الملوک، ورق ۸۰ ب)۔ محتسب الممالک کو پچاس تومان سالانہ ملتے تھے، اس کے علاوہ دوسرے صوبائی شہروں پر محصولوں سے ۲۵۳ تومان، تین ہزار دینار، بھی اس کو ادا کیے جاتے تھے (دیکھیے وہی کتاب، ورق ۹۰ الف تا ۹۰ ب)۔

• معلوم ہوتا ہے کہ صفوی عہد کے بعد محتسب کا عہدہ رو بہ تنزل ہو گیا اور اس کی نوعیت روز بروز

گیا ہے (*A Journal of two years travel in Persia*). (Ceylon etc. لنڈن ۱۸۵۷ء، ۱: ۳۳۷ تا ۳۳۸)۔
 ۱۲۹۴ھ / ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء میں اصفہان میں اس عہدے کا مؤثر وجود ختم ہو گیا تھا (میرزا حسین خان بن محمد ابراہیم: جغرافیۂ اصفہان، طبع ایم۔ ستودہ، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۸۰)۔ بایں ہمہ ٹیکس کے کاغذات میں محتسب کے واجبات اور تنخواہوں کا کئی سال تک اندراج ہوتا رہا حالانکہ دفتر احتساب عملی طور پر بند ہو چکا تھا۔ ۲۰ آذر ۱۳۰۵ھ / ۱۹۲۶ء کے قانون کی رو سے ایک سو پچاس قران کی رقم جو محتسب کے لیے قصابوں کی جماعت سے وصول کی جاتی تھی، منسوخ کر دی گئی (*The second yearbook of the municipality of Tehrān : statistics* . (of the city of Tehrān for the years 1925-1930).
 ۱۸۵۳ء میں تہران میں احتساب آفاسی کا ذکر ملتا ہے۔ منجملہ اور چیزوں کے اس کے فرائض میں یہ بھی تھا کہ وہ اجناس خوردنی اور دیگر اشیاء صرف کے نرخ نامے جاری کرتا رہے (قبّ روز نامہ وقائع اتفاقیہ، شماره ۱۲۷، ۲۹ رمضان ۱۲۶۹ھ / ۱۸۵۳ء)۔ اس کے دفتر کا نام احتساب تھا اور اس کا اہم فریضہ گلیوں کی صفائی کی نگرانی تھا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد ناصرالدین شاہ قاجار نے ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۰ء میں جدید طریقے پر پولیس کی ایک تنظیم قائم کی اور احتساب کو اس کے دائرہ اختیار میں شامل کر دیا (اعتماد السلطنۃ: روز نامہ، مورخہ ۵ صفر ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۱ء، مخطوطہ مشہد میں مقبرہ امام رضا کے کتاب خانے میں ہے)۔ ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں تہران میں محکمہ احتساب ایک ناظم، دو نائب ناظموں، کئی ماتحت عہدے داروں، فراشوں، سائیسوں اور سقوں وغیرہ پر مشتمل تھا (دیکھیے اعتماد السلطنۃ: تاریخ و جغرافیۂ سواد کوہ، چاپ سنگی، تہران ۱۳۱۲ھ، ضمیمہ)۔ اخبار تربیت کے

پھر مذہبی ہوتی گئی۔ قانون شریعت کے نفاذ سے متعلق محتسب کو جو فرائض ادا کرنے پڑتے تھے وہ اس کی تولیت سے نکل کر 'مراجع التقلید' کے سپرد کر دیے گئے۔ ان فرائض میں خمس اور زکوٰۃ کی وصولی، وصایا اور موارث کا انتظام، نابالغوں وغیرہ کے سرپرستوں کا تقرر اور امور حسبہ کے نام سے معروف دیگر معاملات شامل تھے۔ امور حسبہ کی نگرانی کے لیے 'مراجع' اجازے جاری کرتے تھے۔ اجازت کے حصول کے لیے یہ ضروری شرط تھی کہ امیدوار مؤمن، عادل اور احکام شریعت کا عالم ہو۔ وہ اپنی گزر بسر کے لیے خمس اور زکوٰۃ کے طور پر وصول کردہ مال میں سے مناسب رقوم نکال سکتا تھا؛ باقی ماندہ رقم اس 'مراجع' کے حوالے کر دی جاتی تھی جس نے اس رقم کو مستحقین میں تقسیم کرنے کے لیے اجازت جاری کی ہوتی تھی۔

محتسب کے جو فرائض بڑے بڑے شہروں کی پیشہ ورانہ جماعتوں اور شہروں کی صفائی سے تعلق رکھتے تھے، وہ کسی حد تک داروغہ اور کلانتر نے سنبھال لیے تھے۔ اب اس کے فرائض قیمتوں کو منضبط کرنے اور باٹوں اور پیمانوں کی جانچ پرتال تک محدود ہو کر رہ گئے تھے، لیکن ان امور میں ابھی وہ داروغہ کے احکام کا تابع ہوتا تھا (قبّ *A tour to Sheeraz : E. Scott Waring*، لنڈن ۱۸۰۷ء، ص ۶۸ تا ۶۹)۔ شاردن کی طرح Tancoigne بھی کہتا ہے کہ محتسب رشوت سے بالا تر نہ تھا اور بسا اوقات رشوت لے کر بیوپاریوں کے مفادات کا تحفظ کر دیا کرتا تھا (*A narrative of a journey into Persia*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ص ۲۳۹ تا ۲۴۰)۔ انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں محتسب کا عہدہ بہت سے شہروں میں ختم ہو گیا۔ Binning، ۱۸۵۷ء کے قریب لکھتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ شیراز میں محتسب کے عہدے کو حال ہی میں بند کر دیا

شمارہ ۵۸، ۲۶ شعبان ۱۳۱۵ھ / ۳۰ جنوری ۱۸۹۸ء میں ایک چھوٹا سا مقالہ شائع ہوا، جس کے مخاطب منظم السلطنت، یعنی وزیرِ نظمیہ والا احتسابیہ ہیں۔ اس میں ان کی کوششوں کو سراہا گیا ہے کہ وہ گلیوں کی صفائی کراتے ہیں، آمد و رفت میں سہولت بہم پہنچاتے ہیں، نرخوں کو اعتدال پر رکھتے ہیں، بدچلتی اور چوری کا انسداد کرتے ہیں اور باربرداری کے جانوروں سے بدسلوکی کو روکتے ہیں۔

اس طرح انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں محتسب کی دینی حیثیت بطور مہتمم اخلاق عامہ کے ختم ہو گئی تھی اور اس کے بجائے کنجیس فرائض پولیس والوں نے سنبھال لیے تھے۔

انیسویں صدی عیسوی کے دوران اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ”امورِ حسبی“ ”مراجع التقلید“ کی نگرانی میں انجام پاتے رہے، لیکن جب رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں نئی عدالتیں قائم ہوئیں تو امورِ حسبی خمس اور زکوٰۃ کی وصولی تک محدود ہو کر رہ گئے اور موارثت، وصایا، نابالغوں کی نگہداشت اور سرپرستوں کے تقرر جیسے امور جدید عدالتوں کی تولیت میں دے دیے گئے (دیکھیے ”قانون امورِ حسبی“، مجریہ تیر ۱۳۱۹ھش / ۱۹۴۰ء)۔

مآخذ: من مقالہ میں آچکے ہیں۔

(A. K. S. LAMBTON)

۴۔ برصغیر پاک و ہند

اگر حسبہ کو اس کے قدیم مفہوم کے لحاظ سے دیکھا جائے تو پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی تک برصغیر پاکستان و ہند میں اس ادارے کے وجود کی واضح اطلاعات کم ہیں۔ [یہ صحیح نہیں۔ اس دور میں حسبہ کے فرائض کے لیے عہدے دار موجود تھے، چنانچہ متعدد کتابوں

میں ان فرائض کی تفصیل ملی ہے۔ دیکھیے: (۱) (انشائے مہرو، طبع ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲) فتاویٰ غیانیہ، مخطوطہ جامعہ پنجاب، عدد ۱۳۶۷ / ۴۷۵۰؛ (۳) ضیاء الدین برنی: فتاویٰ جہانگیری، طبع ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان ۱۹۷۱ء؛ (۴) عربی کی شاید غیر مطبوعہ کتاب نصاب الاحتساب، از ضیاء الدین سنائی (مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی)۔ ہندوستان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے پیچیدہ تھا۔ اس میں ہندوؤں کی تعداد نے بڑی پیچیدگی پیدا کر رکھی تھی۔ اس میں اہل الذمہ کا سوال بھی تھا۔ بہر حال مسلم سلاطین نے ابتدا ہی میں (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی تا دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی) یہ محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان انہوں نے فتح کیا ہے اور مسلمانوں کی مخصوص حیثیت کا تقاضا ہے کہ وہ احکام شریعت کی پیروی اور درستی اخلاق میں سستی نہ دکھائیں ورنہ ملک کی سالمیت، یک جہتی، حتیٰ کہ نئی سلطنت کا وجود بھی خطرے میں پڑ جائے گا؛ چنانچہ جہاں بھی مسلم آبادی قائم ہوتی یا چھاؤنی کی بنا ڈالی جاتی، وہاں ایک محتسب اور ایک قاضی بھی رکھا جاتا (قب منہاج سراج: طبقات ناصری، ص ۱۷۵؛ العتبی: تاریخ یمنی، ص ۲۸۸؛ تاج المائر، ورق ۸۵ الف)۔ سلطان بلبن ایک اچھی حکومت کے لیے محکمہ احتساب کو ضروری خیال کرتا تھا۔ اس نے اپنے پیش روؤں کے برعکس کسی چھوٹے سے چھوٹے شہر اور غیر اہم مقام کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ سفر نامہ قاضی تقی متقی (بجنور ۱۹۰۹ء، ص ۲ بعد) کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ التمش (۵۶۰۸ / ۱۲۱۱ء تا ۵۶۳۳ / ۱۲۳۶ء) نے انبالے [رک باں] میں ایک قاضی مقرر کیا تھا، جو مخلوط آبادی کے چند موگروں کا ایک چھوٹا سا گاؤں تھا۔ مسلم سلاطین

اور ابن فضل اللہ العمری (مسالک الابصار، جزوی انگریزی ترجمہ از شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۳ء، ص ۳۲) کے مطابق محتسب کو آٹھ ہزار ٹنکے تنخواہ ملتی تھی۔ سلطان اداے نماز کا باقاعدہ اہتمام کرواتا تھا۔ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق (۲۹۲:۳) مترجمہ (von Mzik، ص ۱۴۹) شاہی حرم کی ایک خاتون بدکاری میں ملوث ہونے کی بنا پر سنگسار کر دی گئی تھی۔ اسی طرح شرایوں کو تین ماہ کی قید تنہائی کی سزا کے علاوہ شرعی حد کے مطابق پوری سزا دی جاتی تھی۔ برنی (تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۴۱) اور ابن بطوطہ (محل مذکور) سلطان غیاث الدین تغلق (۵۷۲۰/۵۷۲۰ تا ۵۷۲۵/۵۷۲۵ء) کے زمانے میں احتساب کے بلند معیار کی تصدیق کرتے ہیں۔ محمد تغلق شاہی دربار میں شرعی احکام کی بجا آوری میں ذرا سے تساہل کو بھی برداشت نہ کر سکتا تھا۔ سکندر لودی بھی حدود مملکت میں احتساب کے جاری کرنے کا آرزومند تھا۔ اس نے ہمت سے کام لے کر غازی مسعود سالار [رک باں] کے مزار پر نیزے چڑھانے کی قدیم اور مقبول عام رسم بند کرا دی اور فیروز تغلق کے پرانے ضابطے کو دوبارہ نافذ کر دیا، جس کی رو سے مستورات کو قبرستانوں اور مزاروں پر جانے سے روک دیا گیا تھا۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ احتساب کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا۔ غیر مسلم اپنے مذہبی یا شخصی قوانین یا ملک کے رواج عام کے پابند تھے [اور ان پر مسلمانوں کے شخصی قوانین نافذ نہیں کیے جاتے تھے]۔

محتسب کا دوسرا اہم فریضہ دینداری کی حمایت اور بے دینی کا قلع قمع کرنا تھا۔ محتسب کے خوف سے دینی درس گاہوں میں مدرسوں اور مقبول عام واعظوں کو اپنی تقریروں میں محتاط رہنا پڑتا تھا۔ سلطانہ رضیہ کے عہد حکومت (۵۶۳۴/۵۶۳۶ء

کے زمانے میں محتسب اور قاضی کے فرائض اور ان کے باہمی تعلقات وہی ہوتے تھے جو مرکزی علاقوں میں ہوتے تھے (دیکھیے بیان بالا، حصہ اول)۔ بعض اوقات سلطان ان رسوم و رواج یا بدعات کے نمٹانے میں ذاتی طور پر دخل دیتا تھا جنہیں وہ غیر شرعی یا ملحدانہ سمجھتا تھا، یا جو معاملات محتسب کے دائرہ کار سے باہر ہوتے تھے (قُب، فتوحات فیروز شاہی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۶ تا ۱۱)۔ سلطان جتنا راسخ العقیدہ مسلمان ہوتا، اتنا ہی وہ لوگوں کی اخلاقی اور مذہبی حالت کو سدھارنے کی کوشش کرتا [لیکن بعض اوقات سلطان کو رائے عامہ کے دباؤ سے اپنا ماحول اصولی طور سے شرع کا پابند رکھنا پڑتا تھا۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اولیا و صاحبائے وقت کی حق گوئی سلاطین کی اصلاح کا باعث ہوتی تھی؛ دیکھیے عبدالحق: اخبار الاخیار، جہاں متعدد واقعات ملیں گے]۔ امیر خسرو [رک باں] علاء الدین خلجی کے احتساب کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ اس زمانے میں محتسب کا ایک اہم فریضہ رسد رسانی اور اجناس خوردنی کے نرخوں کا انضباط بھی تھا۔ سلطان سختی سے شراب خوری، جوئے بازی اور دوسری معاشرتی اور اخلاقی برائیوں کو دبا دیتا تھا۔ اسے یقین تھا کہ اگر لوگوں کے اخلاق نہ سدھارے گئے تو مجرموں کو جو سخت سزائیں خلاف شریعت اعمال پر دی جاتی ہیں، وہ بے اثر رہیں گی۔ محمد تغلق (۵۷۲۰/۵۷۲۵ء تا ۵۷۲۵/۵۷۲۵ء) سزاؤں کے نفاذ میں تشدد سے کام لیتا تھا۔ وہ احتساب کا اتنا معتقد تھا کہ خود محتسب بن جاتا تھا اور ایمان کے مبادیات کے متعلق مسلمانوں سے پوچھ گچھ کرتا رہتا تھا۔ اس کے عہد حکومت میں محتسب بڑی آن بان کا آدمی ہوتا تھا، چنانچہ القلقشنندی (صبح الاعشی، ۵: ۹۴، جزوی انگریزی ترجمہ از O. Spies، شٹ گارٹ ۱۹۳۶ء، ص ۷۶)

تا ۵۶۳ھ/۱۱۶۷ء) میں قریظیوں نے دہلی میں بڑے ہنگامے لیے تھے، لیکن فیروز شاہ نے بڑی کامیابی سے ان کا مقابلہ کیا۔ کیونکہ زمانہ مابعد میں ان کا ذکر سننے میں نہیں آتا۔ لودیوں یا سیدوں کے زمانے میں محتسب کا زیادہ ذکر نہیں آتا، تاہم اس کا یہ مطالب نہیں کہ محکمہ احتساب بند ہو چکا تھا۔ شیر شاہ سوری ملکی استحکام اور انتظامی اصلاحات میں مصروف رہا، لیکن اس کے جانشین اسلام شاہ (۵۹۵ھ/۱۱۹۷ء تا ۵۹۶ھ/۱۱۹۸ء) نے دینی معاملات کی طرف توجہ کی۔ مثال کے طور پر اس نے سید محمد جونپوری [رک باں] کے مریدوں (مہدیوں) کے خلاف سخت اقدامات کیے۔ اس کے دو مریدوں، شیخ عبداللہ نیازی سرہندی اور شیخ علانی کو سخت سزائیں دیں۔ اول الذکر کو مار مار کر ادا ہوا کر دیا گیا، جبکہ ثانی الذکر کو جان سے مار دیا گیا (قب) اے۔ ایس۔ بزمی انصاری: Sayyid Muhammad Jawnpuri and his movement، در Islamic Studies، کراچی ۱/۲ (مارچ ۱۹۶۴ء)۔

ان بیانات کے خلاف بعض مؤرخوں کے نزدیک اگرچہ نظری اعتبار سے یہ درست ہے کہ سلاطین دہلی سیاسی حکمت عملی کے تحت احکام حسبہ کا نفاذ کر دیتے تھے، لیکن بعض اوقات اس میں تساہل بھی ہو جاتا تھا، یہاں تک کہ بعض اوقات حلال و حرام کے احکام پر بھی عمل نہ ہوتا تھا؛ لیکن تساہل کی یہ مثالیں استثنائی اور شاذ ہیں اور انہیں عام اصول کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

شیر شاہ کی وفات کے بعد بدامنی پیدا ہوئی جس سے حسبہ کا ادارہ درماندہ ہو گیا۔۔۔ [مغلوں کا زمانہ ایک پیچیدہ دور تھا۔ اس میں افغانوں سے ان کی چپقلش اور ہندوؤں پر ان کے انحصار نے احتساب کی پالیسی کو ایک دوسری شکل دے دی۔ اس دور میں احتساب کی دینی بنیاد سے زیادہ سیاسی و

معاشرتی اسباب سامنے آئے، خاص طور سے اکبر جہانگیر اور شاہجہان کے زمانے میں؛ لیکن اورنگ زیب کے عہد میں اقامت دین کی خاص کوشش ظہور میں آئی اور احتساب بھی اس سے متاثر ہوا]۔ یہ باور کرنے کے لیے وجوہ ہیں کہ اس دور میں محتسب کی جگہ کوتوال [رک باں] نے سنبھال لی تھی۔ یہ ایک قسم کا دنیاوی منصب تھا، جس کے فرائض محتسب سے ملتے جلتے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ کوتوال ہر قسم کے جرائم اور بدعنوانیوں سے نمٹتا تھا، جب کہ محتسب ان جرائم سے سروکار نہ رکھتا تھا جو شرعی قوانین کے ذیل میں آتے تھے۔ مغلوں کو اس میں انتظامی سہولت نظر آئی کہ وہ محتسب کے وظائف کوتوال کے سپرد کر دیں۔ یہ انتظام مسلمانان ہند کی مذہبی اور معاشرتی زندگی کے لیے تباہ کن اور آخر میں ان کی حکومت کے لیے مہلک ثابت ہوا۔

مآخذ: العتبی: کتاب الیمینی، انگریزی ترجمہ از

J. Reynolds، لندن ۱۸۳۸ء، ص ۲۸۸؛ (۲) حسن نظامی:

تاج المآثر (مقالہ نگار کے ذاتی مجموعے کا مخطوطہ،

ورق ۸۵ الف)؛ (۳) منہاج سراج: طبقات ناصری، کلکتہ

۱۸۶۳ء، ص ۱۷۵؛ (۴) برنی: تاریخ فیروز شاہی،

کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۵، ۴۱، ۷۲، ۲۸۵، ۴۴۱؛ (۵)

فتوحات فیروز شاہی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ

۱۹۴۴ء، ص ۲ بعد؛ (۶) نامعلوم مصنف: سیرت فیروز

شاہی، مخطوطہ کتاب خانہ آزاد، علی گڑھ، ورق ۱۲۸،

۱۸۰؛ (۷) برنی: فتاویٰ جہانگیری، مخطوطہ انڈیا آفس،

عدد ۱۱۳۸، ورق ۸، ۹، الف، ۹۱ الف تا ۹۲ الف [یہ کتاب

اب ادارہ تحقیقات پاکستان، پنجاب یونیورسٹی نے شائع

کر دی ہے]؛ (۸) امیر خسرو: خزائن الفتوح، طبع

معین الحق، علی گڑھ ۱۹۲۷ء، ص ۱۷ تا ۱۹؛ (۹) ابن

فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، جزوی انگریزی ترجمہ از

شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۴ء، ص ۳۲، ۳۸، ۵۲؛ (۱۰)

عن الملک ماہرو: انشائے ماہرو، طبع شیخ عبدالرشید،

طبقات الاطباء، ص ۹۴، جہاں اسے ابن شہرط کے بجائے ابن شہرط لکھا ہے۔

وہ یہودی علاقے کا سربراہ (نسی) تھا۔ عبرانی احوال، نظموں اور دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ اندلس، المشرق، بوزنطی اطالیہ، طلوشہ Toulouse اور خزر سلطنت کے یہودیوں کے لیے اس نے کیا خدمات سرانجام دیں اور ان کے ساتھ اس کے کیسے تعلقات تھے: اس کے دربار میں عبرانی علما اور شعرا حاضر رہتے تھے۔ اس کی کوششوں سے یہودی عوام کے ایک مقامی مدرسے کو بہت ترقی ملی۔ شاید اس کارروائی کو، جس نے اندلس میں یہودی علاقے کو قومی انتظام اور ثقافتی تجدید میں بیرونی علاقوں سے آزاد کر دیا، اندلسی خلافت کی تائید حاصل تھی۔

مآخذ: (۱) S.W. Baron: *A social and religious*

history of the Jews، بار دوم، فلاڈلفیا ۱۹۵۷-۱۹۵۸ء،

(۲) *History of the Jewish Khazars* : D.M. Dunlop

پرنسٹن ۱۹۵۴ء: (۳) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp.*

Mus. ج ۲: (۴) E. Ashtor: *History of the Jews*

in Muslim Spain (عبرانی)، بیت المقدس ۱۹۶۰ء،

باب ۵ و ۵ ص ۱۵۹، بعد، ۲۳۳ تا ۲۳۸۔

(M. PERLMANN)

حسرت موہانی: برصغیر پاکستان و ہند

کے مشہور سیاسی رہنما اور اردو زبان کے نامور شاعر اور محقق مولانا فضل الحسن حسرت موہانی ۱۲۹۵ھ میں بمقام موہان (ضلع آناؤ، یوپی) پیدا ہوئے۔ اسی نسبت سے وہ موہانی کہلاتے ہیں۔ ان کے والد کا نام سید ازہر حسن موہانی تھا، اور ان کا سلسلہ نسب حضرت امام علی موسیٰ رضاؑ تک پہنچتا ہے۔ حسرت نے ابتدائی تعلیم مکتب میں حاصل کی۔ پھر انگریزی تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ ہائی سکول فتح پور سے انٹرنس کا

لاہور ۱۹۶۵ء، مکتوب ۷: (۱۱) ابن بطوطہ، ج ۳ (بذیل مادہ غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق): (۱۲) عبد اللہ: تاریخ داودی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۳۶ تا ۳۸: (۱۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind. ۱: ۳۳۶: (۱۴) P. Saran: *The provincial government of the Mughals*، الہ آباد ۱۹۴۱ء، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۹۳، ۳۹۸ تا ۳۹۹: (۱۵) اشتیاق حسین قریشی: *The administration of the Sultanate of Delhi*، بار چہارم، کراچی ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۲، ۱۶۳ تا ۱۶۹: (۱۶) اے۔ بی۔ محمد حبیب اللہ: *The foundation of Muslim rule in India*، الہ آباد ۱۹۶۱ء، ص ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۸ تا ۳۵۰: (۱۷) فخر مدبر: آداب الحرب والشجاعة (مخطوطہ انڈیا آفس، عدد ۱، ورق ۵۰ الف، ۶۶ الف): (۱۸) ضیائنامی: نصاب الاحساب (عربی)، مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی۔ (بزمی انصاری [و ادارہ])

حسدای بن شہرط: (نواح ۵۲۹۴ / ۵۲۹۵ تا

۵۳۶۵ / ۵۳۶۵)، قرطبہ [رک باں] میں عبدالرحمن الثالث اور الحکم الثانی کے دربار میں ایک معزز یہودی عہدے دار، جسے عربی، عبرانی اور لاطینی زبانوں اور ملکی عشقیہ داستانوں پر عبور حاصل تھا اور جو طب میں خاص مہارت رکھتا تھا۔ وہ ابتدا میں شاید ایک درباری طبیب تھا، لیکن جلد ہی اسے محاصل کا نگران اور پھر بوزنطہ اور جرمنی کی سفارتوں سے متعلق معاملات کا ذمے دار بنا دیا گیا۔ وہ ایک خاص مقصد کے لیے لیونش León گیا، نبرہ (Navarre) کی ملکہ اور اس کے پوتے، یعنی لیونش کے شہزادے سانچو (Sancho) کو قرطبہ لایا (۵۳۴۷ / ۵۳۴۸)۔ اس نے ایک یونانی راہب کی اعانت سے بوزنطیم سے بھیجی ہوئی دیسکوریدس Dioscorides کی تصنیف *Materia Medica* کا مطالعہ کیا اور اس کے ایک قدیم تر عربی ترجمے کی اصلاح کی [قب ابن ابی اصیبعہ:

امتحان پاس کرنے کے بعد وہ علی گڑھ گئے۔ ۱۹۰۳ء میں انہوں نے وہاں سے بی۔ اے کا امتحان پاس دیا۔ اسی سال ان کی صحافتی زندگی کی ابتدا ہوئی۔ ان کا مشہور رسالہ اردوئے معلیٰ بھی اسی زمانے کا ہے۔ اول اول وہ ”سودیشی“ کی تحریک میں شریک ہوئے۔ پھر باقاعدہ کانگریس میں کام لیا، لیکن کانگریس میں ہمیشہ وہ انتہا پسند حلقوں کا ساتھ دیتے رہے۔ اس طرح ایک خاصا زمانہ انہوں نے کانگریس میں گزارا، قید و بند کی سختیاں برداشت دیں، لیکن بالآخر ایک منزل ایسی بھی آئی جب انہوں نے یہ محسوس لیا کہ کانگریس پر ہندو اچھائی رجحانات غالب آ گئے ہیں، اس لیے اس کے ساتھ منسلک رہنے سے مسلمانوں کو خاطر خواہ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ جب انہیں اس کا یقین ہو گیا تو وہ کانگریس سے علیحدگی اختیار کر کے مسلم لیگ میں شامل ہو گئے اور قیام پاکستان تک مسلم لیگ کے سرگرم کارکن رہے۔ ان کا انتقال ۱۹۵۱ء میں ہوا۔ ایک سچے محب وطن کی تمام خصوصیات حسرت میں موجود تھیں۔ آزادی کا خیال اور حق و صداقت کا اظہار ان کی شخصیت میں سب سے زیادہ نمایاں تھا۔ انہوں نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے اپنی ساری زندگی وقف کر دی۔ ان کی زندگی اس جد و جہد کی ایک لہانی ہے۔ یہ جد و جہد انہیں سیاست کے میدان میں لے گئی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ سیاست کی مصلحت دوشیوں سے طبعی مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ انہیں زمانہ سازی نہیں آتی تھی، اسی لیے سیاست کی دنیا میں وہ اثر اکیلے اکیلے رہے۔ ان کا اپنا ایک نقطہ نظر اور نظریہ حیات تھا اور اس کی روشنی میں جو کچھ بھی وہ سوچتے تھے، اس پر عمل کرتے تھے اور یہ عمل ہمیشہ خلوص و صداقت پر مبنی ہوتا تھا۔ [انہوں نے مستقل کے نام سے ایک اخبار بھی نکالا تھا]۔

حسرت ایک ادبی محقق اور بلند مرتبہ شاعر تھے۔ ان کا رسالہ اردوئے معلیٰ اگرچہ زندگی کے تمام شعبوں پر اظہار خیال کے لیے وقف تھا، لیکن ادب و شعر کے معاملات و مسائل کو اس میں نمایاں جگہ دی جاتی تھی۔ اس رسالے میں انہوں نے مختلف اردو شعرا پر تحقیقی اور تنقیدی مضامین لکھے اور قدیم اردو شعرا کے دواوین کا انتخاب بھی شائع کیا۔ یہ مضامین اور انتخابات اپنی نوعیت کے اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے توسط سے اردو شعر و ادب کا ذوق عام ہوا اور اس کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی اور تنقیدی کام کرنے کی فضا قائم ہوئی۔ [ان کے یہ رسالے محاسن سخن، معائب سخن اور نکات سخن ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے دیوان غالب کی شرح لکھی، جو بہت مفید سمجھی جاتی ہے۔] حسرت کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے، لیکن ان کی شہرت کا دار و مدار شاعری پر ہے۔ انہوں نے غزل کی صنف کو ایک نیا رنگ و آہنگ دیا؛ اردو غزل میں انسانی عشق اور اس کی مختلف واردات و کیفیات کو حقیقت و واقعیت سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا اور اس طرح غزل میں ایک انسانی فضا قائم کی۔ انہیں سیاست سے جو دلچسپی تھی اس کے اثرات بھی ان کی غزلوں میں ملتے ہیں [خصوصاً ان کی حبسیہ غزلوں میں مختلف واقعات کے اشارے بکثرت ہیں۔ غزل کی زبان میں سیاسی خیالات کو بہت اچھی طرح بیان دیا ہے۔ ان کی غزلیں ملک میں بہت مقبول ہوئیں اور ”رئیس المتغزلین“ جیسے القاب سے ان کا اعتراف ہوا۔ اس کے باوجود بعض نقادوں نے انہیں دوسرے درجے کا شاعر قرار دیا ہے کیونکہ ان کے دلام میں فکر کی گہرائی نہیں پائی جاتی۔ بہر کیف اردو غزل کی تاریخ میں انہیں بڑا مقام حاصل ہے (دیکھیے نگار، لکھنؤ،

حسرت نمبر)۔

مآخذ: (۱) عبدالشکور: حسرت موہانی، آگرہ ۱۹۴۴ء؛ (۲) اردوئے معلیٰ (۱۹۰۳ تا ۱۹۴۰ء)؛ (۳) نگار، حسرت نمبر، لکھنؤ جنوری ۱۹۵۲ء (جلد ۶۱، شمارہ ۱ و ۲) (۴) اردو ادب، حسرت نمبر، دسمبر ۱۹۵۱ء (مطبوعہ انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ)، جلد ۲، شمارہ ۲۔ (عبادت بریلوی [و ادارہ])

حس: ادراک حسی، بعض اوقات حاسہ (جمع: حواس)، یعنی انفرادی حس کے معنی میں بھی آتا ہے۔ حس اور احساس میں بھی فرق ہے، جسے عام طور پر ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ اول الذکر ایک میکانیکی اور مؤخر الذکر شعوری عمل ہے۔ رسائل اخوان الصفاء میں جو تعریفیں آئی ہیں وہ اس فرق کو اچھی طرح واضح کرتی ہیں: ”حس اس تغیر حالت کا نام ہے جو حواس کے مزاج میں محسوسات کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے جب کہ احساس، حسی قوی کا وہ شعور ہے جو حواس کے مزاج کی کیفیت کی تبدیلی کے بارے میں ہوتا ہے یا بالقوہ ہوتا ہے“ (رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۵ھ، ۲: ۲۶۱)۔

جہاں تک ان حواس کا تعلق ہے جنہیں حواس ظاہرہ کہا جاتا ہے، مسلم حکما بالعموم ارسطاطالیسی نظریہ ادراک حسی کے پیرو ہیں۔ محسوسات اس تغیر سے محسوس ہوتے ہیں جو ان کے ذریعہ مخصوص یعنی حسی عضو میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ عمل انفعالی نہیں بلکہ عضو میں اس کیفیت کی بالفعلیت ہے جو بالقوہ طور پر پہلے ہی عضو میں موجود ہے اور جو محسوس شدہ کیفیت کے مماثل ہے۔ ابن سینا اس عمل کو ”استکمال“ یا ”تکمیلی عمل“ کا نام دیتا ہے (De Anima: Avicenna، طبع فضل الرحمن، لنڈن ۱۹۵۹ء، ص ۶۶)۔

الکندی نے اپنے رسالے الرسالة فی العقل میں اس طرح بیان کیا ہے: ”وہ تمثال جو ہیولی میں مضمر ہے وہی بالفعل محسوس ہوتی ہے۔ جب نفس اسے محسوس کرتا ہے تو وہ نفس کا جزو بن جاتی ہے اور چونکہ یہ صورت نفس بالقوہ موجود ہوتی ہے، اس لیے نفس اسے محسوس کرتا ہے اور جب نفس کا اس سے اتصال ہوتا ہے تو وہ حقیقی طور پر نفس میں شامل ہو جاتی ہے۔ نفس میں اس کا وجود برتن میں پانی کی طرح نہیں اور نہ جسم میں تمثال کی مانند ہے، اس لیے کہ نفس غیر جسم اور ناقابل تقسیم ہے۔ تمثال نفس میں موجود ہوتی ہے، لہذا تمثال اور نفس ایک ہی چیز ہیں۔۔۔۔۔ اسی طرح قوت حاسہ نفس سے الگ کوئی چیز نہیں۔ یہ نفس میں اس طرح نہیں جیسے جسم میں اعضا ہیں کیونکہ نفس ہی سب کچھ محسوس کرتا ہے۔۔۔۔۔“ (”لہذا نفس میں جو کچھ محسوس ہوتا ہے، وہی دراصل محسوس کر رہا ہوتا ہے“ (الکندی: رسائل الفلسفۃ، طبع ابو ریدہ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۳۵۴ تا ۳۵۵)۔

کوئی بھی عضو حس یا محسوسات سے براہ راست ادراک نہیں کرتا، اور حقیقت میں وہ ایسا کر بھی نہیں سکتا کیونکہ اس کا عمل ایک درمیانی واسطے سے ہوتا ہے۔ یہ واسطہ بیشتر حواس کے تعلق میں ہوا اور پانی ہے۔ ارسطو کے برعکس مسلم حکما اس بارے میں لمس کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ وہ گوشت [جلد شاید زیادہ صحیح ہو گا] کو عضو قرار دیتے ہیں اور اسے حس کا درمیانی واسطہ نہیں سمجھتے۔ ابن رشد نے اپنی کتاب تلخیص کتاب الحاس والمحسوس لارسطو (طبع بدوی، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۹۳) میں لمس کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور ذائقے کو بھی، کیونکہ یہ لمس ہی کی صورت ہے (و یخص قوۃ اللیس والذوق انہما

لا تحتاج في فعلها الى متوسط (= قوت لامسه اور ذائقہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے فعل میں واسطے کی محتاج نہیں) و اما آلة اللّمس فهي اللحم (= گوشت (جلد) ہی آلہ لمس ہے)، کتاب مذکور، ص ۱۹۴۔

ارسطو اور مسلم حکما کا اختلاف وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ باطنی حواس کا عمل بیان کرتے ہیں۔ یہ نفس کے قوی ہیں جو خارجی حواس سے مدرکات وصول کرتے وقت ان کے مادی رشتوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، پھر انہیں محفوظ کر لیتے ہیں، ان پر غور و فکر کرتے ہیں، انہیں یکجا کرتے ہیں، ان میں تمیز پیدا کرتے ہیں اور سابقہ تجربے کی بنا پر محسوسات کی صفات کو پہچان لیتے ہیں، ان قوتوں کی نداء، ان کے فعال اور ان کے ناموں کے بارے میں حکما کا آپس میں اختلاف ہے، (اس لیے) اس پیچیدہ مبحث کے چند پہلوؤں پر سرسری گہگو کرنا مناسب رہے گا۔

ارسطاطالیسی حس مشترک کا ذکر برائے نام تمام اسلامی نظریات میں ملتا ہے، لیکن ان نظریات میں حس کے ان تمام وظائف کا ذکر نہیں جو ارسطو بیان کرتا ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک حس مشترک کا فریضہ محض بیرونی حواس کے مدرکات میں اشتراک پیدا کرنا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے مشترکہ محسوسات کا ادراک ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر حس مشترک جسم کی حرکت کو سیدھے یا ٹیڑھے خط پر دیکھتی ہے، اس لیے کہ جسم کی جو مختلف صورتیں اس حرکت کو پیدا کر دیتی ہیں، انہیں حس مشترک محفوظ کر لیتی ہے (Al Fārābī's philosophische Abhandlungen، طبع F. Dieterici، لائڈن ۱۸۹۰ء، ص ۷۵؛ ابن سینا: تسع رسائل، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ص ۶۴) (الفارابی کی لفظ بلفظ نقل: ابن سینا: Avicenna's De Anima، ص ۴۴ تا ۵۵)؛

لیکن یہ حس ان مدرکات کو لمبے عرصے کے لیے محفوظ نہیں کرتی، نہ ان کے متعلق کوئی رائے ہی قائم کرتی ہے۔ اصل میں یہ وظائف القوة المصورة (یعنی قوت خیالیہ) اور القوة المفکرة (یعنی قوت متخیلہ) سے تعلق رکھتے ہیں، جنہیں یہ مدرکات منتقل کر دیے جاتے ہیں۔ رسائل اخوان الصفاء کے اشاریے میں 'الحاسة المشتركة' کا ذکر آتا ہے (دیکھیے رسائل، ۱: ۸)، لیکن اصل رسالے میں اسے نظر انداز کر دیا گیا ہے (۲: ۲۵۸ تا ۲۷۰)؛ یہاں القوة المتخیلہ اپنا عمل کرنے کے علاوہ اس کا عمل بھی اختیار کر لیتی ہے۔

الفارابی کے نزدیک اس قوت کا کام ہی جدا ہے "فی حد المشترك بین الباطن والظاهر قوة هي تجمع تعدية الحواس و عندها بالحققة الاحساس، (کتاب مذکور، ص ۷۵) اور وہ ہے حواس اور وہم (متخیلہ) کے مدرکات کی تنظیم کرنا (مثال کے طور پر جانوروں کی اندرونی قوت، جیسے ایک بھیڑ کا جب کسی بھیڑیے سے آنا سامنا ہو جائے تو وہ محسوس کرتی ہے کہ اسے بھاگ جانا چاہیے، اس لیے کہ بھیڑیا اس کا دشمن ہے)۔ حقیقی ادراک کا اس کے سوا کچھ بھی مطلب نہیں کہ سب انفرادی مدرکات متحد ہو جائیں کیونکہ وہ فوراً ہی قوت مصوره (حسی مدرکات کے مخزن) اور قوت حافظہ (خیالی مدرکات کے مخزن) کی طرف منتقل کر دیے جاتے ہیں۔

الفارابی کے نظریے کے مطابق وہم اور حس یکساں سطح پر عمل کرتے ہیں۔ ابن سینا کی القوة الوهمیہ (حیوانی قوت فیصلہ) قوت متخیلہ سے اونچے درجے کی ہے (قوت متخیلہ بشری قوت مفکرہ یعنی وقوفی قوت سے ملتی جلتی ہے) اور ضمنی طور پر ارسطاطالیسی قوت مشترکہ کا عمل کرتی ہے، جسے دیگر اسلامی مفکروں نے نظر انداز کر دیا ہے، یعنی اس امر کا ادراک کہ ادراک حسی

کا عمل ہو رہا ہے۔ ابن رشد حیوانوں میں وہم کے تصور کو غیر ضروری سمجھ کر رد کر دیتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ القوة المتخیلة ایک فعال قوت ہے اور یہی وہم کا فریضہ انجام دے سکتی ہے (تمہات التہافت، طبع M. Bouges، بیروت ۱۹۳۰ء، ص ۵۴۶ تا ۵۴۷)۔

اسلامی نظریات میں سب سے واضح اور منظم نظریات اخوان الصفاء (محل مذکور) اور ابن سینا (محل مذکور) کے ہیں۔ (رک بہ محسوسات، در ۱، طبع لائڈن، بار دوم)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(J. N. MATTACK)

حسان بن ثابتؓ: [ابن المنذر بن حرام بن

عمرو النجاری (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۳۴۷)، الانصاری، اپنے والد اور والدہ دونوں کی طرف سے قبیلہ الخزرج سے تھے۔ [ان کی کنیت ابوالولید اور بقول بعض ابوالحسام تھی]۔ ان کے دادا المنذر نے اوس و خزرج کی جنگ میں حکم (ثالث) کے فرائض انجام دیے (حوالہ مذکور)۔ ان کی ولادت ۶۳ء کے قریب مدینہ منورہ میں ہوئی۔ اس طرح وہ عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً سات آٹھ برس بڑے تھے۔ حسانؓ اپنے زمانے کے سب سے زیادہ ممتاز حضری (شہری) شاعر تھے۔ وہ جلیق کے غسانی بادشاہوں کے (جو الحارث الأعرج کے بیٹے اور پوتے تھے) درباری شاعر ہو گئے تھے۔ یہیں [عرب کے مشہور شعرا] النابغة اور علقمة سے ان کی ملاقات ہوئی اور ان کی موجودگی میں عمرو کی مدح میں ایک قصیدہ پڑھنے کے صلے میں پنشن مل گئی، تاہم یہ قدردانی انہیں حیرہ کے النعمان ابو قابوس کی ملاقات سے نہ روک سکی۔ اس ملاقات نے غسانی بادشاہ کے جذبہ رقابت کو مشتعل کر دیا، لیکن حسان نے اس کے شبہات کامیابی سے رفع کر دیے۔

جب النعمان دوبارہ النابغة پر مہربان ہو گیا تو حسان مصلحتاً حیرہ سے چلے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ جب موصوف نے اسلام قبول کیا، اس وقت ان کی عمر تقریباً ساٹھ برس تھی۔ [عہد رسالت میں حضرت حسان، حضرت عبداللہ بن رواحہ، حضرت کعب بن مالک اور حضرت کعب بن زہیر مشہور صحابی شعرا تھے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے] حضرت حسان کی خدمات اس وجہ سے بیش قیمت تھیں کہ یہ شعراے کفار کے ہجویہ اشعار کا جواب دیا کرتے تھے [اور روح القدس اس معاملے میں ان کی مدد فرمایا کرتے تھے]۔ رسول اللہؐ نے انہیں کچھ زمین اور ایک مصری کنیز بنام سیرین عطا کی تھی، جو حضرت ماریہ قبطیہؓ کی بہن تھی۔ [بوجہ پیری حضرت حسان کسی غزوے میں شریک نہ ہو سکے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امہات المؤمنین کو حضرت حسان کے مضبوط قلعہ [= اطم] فارع میں چھوڑ جاتے]۔ اسلام کے لیے ان کی شاید سب سے زیادہ نمایاں خدمت بنو تمیم کو دائرۃ اسلام میں لانا تھی، جن کے چوٹی کے شعرا کو انہوں نے شعر گوئی کے ایک مقابلے میں نیچا دکھایا تھا۔ حسانؓ نہ صرف رسول اللہؐ بلکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعد تک زندہ رہے، اور ان سب کے انتقال پر بلند پایہ مرثیے کہے۔ حضرت عثمانؓ سے انہیں خاص عقیدت تھی، جو ہجرت [رک با] کے بعد ان کے بھائی کے گھر میں رہے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک سو بیس برس کی عمر میں وفات پائی۔ [آخری عمر میں بصارت جاتی رہی تھی۔ حضرت حسان کی ایک بیٹی تھی اور سیرینؓ کے بطن سے ایک بیٹا عبدالرحمن، دونوں شعر گوئی کا ذوق رکھتے تھے]۔

حضرت حسانؓ اسلام کی مذہبی شاعری کے

بانی تھے۔ ان کے اشعار میں قرآن سے اخذ کیے

تاریخ الاسلام، ۲: ۲۷۷؛ (۱۱) ابن سلام الجعفی: طبقات الشعراء، طبع احمد محمد شاکر، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۹ تا ۱۸۳؛ (۱۲) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۳ (= طبع احمد محمد شاکر، ۱: ۲۶۳ تا ۲۶۷)؛ (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۴: ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ (۱۴) المرزبانی: معجم الشعراء، ص ۴۰۱؛ (۱۵) وہی مصنف: الموشح، ص ۶۰ تا ۶۳؛ (۱۶) ابن حجر: التہذیب، ۲: ۲۳۷ تا ۲۳۸؛ (۱۷) وہی مصنف: الاصابہ، ۱: ۶۶۷ تا ۶۶۹؛ (۱۸) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۳۳۴؛ (۱۹) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۲: ۴ تا ۷؛ (۲۰) ابن عبدبرہ: العقد، بمدد اشاریہ؛ (۲۱) السہلی: الروض الأتق، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲: ۱۰۷، ۱۵۵، ۲۲۰؛ (۲۲) ابن حبیب: المعبر، بمدد اشاریہ؛ (۲۳) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۴۷؛ (۲۴) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۲۵) البلاذری: انساب الاشراف، بمدد اشاریہ؛ (۲۶) السيوطی: شرح شواہد المغنی، ص ۱۱۴؛ (۲۷) البستانی: الروائع، رقم ۳۳، بیروت ۱۹۳۳ء؛ (۲۸) محمد راحت اللہ خان: اثر القرآن فی الشعر العربی؛ (۲۹) علی شاکر فہمی جابی زادہ: حسن الصحابة فی شرح اشعار الصحابة، آستانہ ۵۱۳۲۴؛ (۳۰) البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۳۲، ۳۳؛ (۳۱) ابن درید: الاشتقاق، بمدد اشاریہ؛ (۳۲) وہی مصنف: الجمہرۃ، ۱: ۱۲۸، ۲۵۹ و ۲: ۲۵ وغیرہ؛ (۳۳) ابن سید الناس: عیون الاثر، ۱: ۱۹۰، ۲۹۰ و ۲: ۳۲ تا ۳۴، ۶۶، ۱۸۱ وغیرہ۔

(T. H. WEIR [و ادارہ])

حسان بن مالک: کلبی سردار بحدل بن آنیف [رک باں] کا پوتا اور خلیفہ یزید اول کا قرابت دار۔ [حسان کا باپ مالک بن بحدل یزید کی ماں میسون بنت بحدل کا بھائی تھا۔] ان تعلقات کی بنا پر نیز اپنے خاندان اور بنو کلب کے بااقتدار قبیلے [بنو حارثہ بن خثاب] کے رعب و وقار کی وجہ سے اس نے

ہوئے جملے بکثرت پائے جاتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں فخر بھی بہت نمایاں ہے۔ انہیں ہجو و قدح میں خاص طور پر کمال حاصل تھا اور یہی وہ صفات تھیں جن کے بل پر وہ کفار کی یاوہ گوئی کا مقابلہ کامیابی سے کرتے رہے۔ یورپی مذاق کے مطابق ان کی شاعری کو بدوی شعرا کے کلام پر ترجیح حاصل ہے، لیکن اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ وہ تاریخ اسلام کا ایک مأخذ ہے۔ [حضرت حسانؓ شہری بالخصوص یثربی شعرا میں چوٹی کے قادر الکلام شاعر تسلیم کیے گئے ہیں۔ ان کے کلام میں مدح، فخر، ہجو سب انواع شعر موجود ہیں۔ ان کی شاعری اتنی مستند اور نکسالی تصور کی گئی کہ ہل لغت نے ان کے کلام سے استشہاد کیا ہے۔ ابن منظور نے لسان العرب میں تقریباً ڈیڑھ سو مرتبہ حضرت حسانؓ کے اشعار بطور سند نقل کیے ہیں (دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد اول (فہرس الشعراء)، لاہور ۱۹۳۸ء، بذیل مادہ)۔ دیوان حسان کی کئی شروح لکھی گئیں۔ دیوان کی بعض شروح کی مختلف طباعتیں موجود ہیں۔ عصر حاضر میں عبدالرحمن البرقوقی کی شرح خاصی مقبول و متداول ہے۔ دیگر متون اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱: ۱۵۲ تا ۱۵۵]۔

[مآخذ: (۱) الاغانی، ۴: ۲ تا ۱۷، نیز بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) المبرد: الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: الفاضل، بمدد اشاریہ؛ (۶) البکری: سبط اللآلی، طبع میمنی، ص ۳۱، ۱۷۰؛ (۷) البغدادی: خزائن، ۱: ۲۰۷ تا ۲۱۱ و ۳: ۲۸۸ تا ۳۰۴؛ (۸) القالی: الامالی، قاہرہ ۱۹۲۶ء، ۱: ۴۱ و ۲: ۱۱۲ ببعده؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۶۶ تا ۳۷۴، ۳۹۴؛ (۱۰) وہی مصنف:

امیر معاویہؓ اور یزید کے عہد حکومت میں فلسطین اور اُردن کے علاقے کے والی کا عہدہ حاصل کر لیا تھا۔ اس سے پہلے اس نے شامی فوج کے ساتھ [دمشق کے بنو قضاہ کی قیادت کرتے ہوئے] صفین کی جنگ میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ بعد ازاں جب یزید تخت خلافت پر بیٹھنے کے لیے دمشق گیا تو وہ اس کے ہمراہ تھا۔ یزید کے عہد حکومت میں وہ دربار میں خاصا بارسوخ آدمی تھا۔ یزید کی اچانک وفات اور اس کے بعد جلد ہی معاویہ ثانی کی جانشینی پر ابن بحدل (جیسا کہ حسان بن مالک عام طور پر مشہور تھا) جند اردن کا والی ہو گیا۔ یہی ایک ایسا ضلع تھا جو اس کے اثر سے اموی خاندان کا وفادار رہا۔ اس نے بعد ازاں دمشق پر چڑھائی کی تاکہ موقع پر موجود رہ کر واقعات کی خبر رکھ سکے اور خلیفہ یزید کے خورد سال بیٹوں [خالد اور عبداللہ] کے مفاد کی نگہداشت کر سکے، جن کی نگرانی اس کے سپرد کی گئی تھی۔ اس نے ان کے ساتھ جابیہ میں سکونت اختیار کی۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں رہ کر وہ اپنی چالوں سے ضحاک ابن قیس [رک بان] کی پردہ دری کرنے میں کامیاب ہوا، جو دراصل امویوں کے مفاد سے غداری کر رہا تھا، تاہم ابن سعد کی بیان کردہ ایک روایت اس مدبرانہ کامیابی کو بجا طور پر عبیداللہ بن زیاد سے منسوب کرتی ہے۔ بول Buhl نے بھی یہ امر واضح کیا ہے، نیز ابن زیاد ہی نے مروان بن الحکم کو خالی تخت کا دعویٰ کرنے کی ترغیب دی تھی۔ جب حسان نے خالد بن یزید کے دعویٰ کی حمایت شروع کی تو اموی خاندان کے ارکان اور ان کے مددگاروں کو مجبوراً جابیہ میں اس کے پاس آنا پڑا۔ وہاں اس کلبی سردار کی صدارت میں ایک مجلس شوریٰ منعقد ہوئی [رک بہ الجابیہ]۔

چالیس دن کی گفت و شنید کے بعد مروان بن

الحکم کو خلیفہ منتخب کیا گیا، لیکن حسان نے اسے خلیفہ تسلیم کرنے سے پہلے اس بات پر رضامند کر لیا تھا کہ اس کی وفات کے بعد نو عمر خالد اس کا جانشین ہوگا، نیز حسان اور اس کے خاندان کو وہ تمام مراعات اور حقوق حاصل ہونگے جو بنو سفیان کے زمانے میں حاصل تھے۔ اس کے بعد سے اس کا اثر و رسوخ کم ہونا شروع ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ مروان نے اپنی وفات سے پہلے حسان سے [اپنے بیٹے] عبدالملک کی جانشینی تسلیم کرا لی تھی۔ عمرو الأشدق [رک بان] کی بغاوت پر حسان نے عبدالملک کی حمایت کی اور اس باغی کے قتل کے موقع پر وہ اموی خاندان کے اور لوگوں کے ساتھ موجود تھا۔ اس واقعے کے بعد سے اس کلبی سردار کے نام کا کہیں ذکر نہیں ملتا، حالانکہ اس سے پہلے ایک طویل عرصے تک اس کے ہاتھ میں اموی خاندان کی قسمت کی باگ ڈور رہ چکی تھی۔ حسان بن مالک کی وفات ۵۶۵/۶۸۵ء یا بقول دیگر ۵۶۹/۶۸۸-۶۸۹ء میں ہوئی۔

- مآخذ: (۱) الدینوری: الأخبار الطوال (طبع Guirgass)، ص ۱۸۴؛ (۲) الیعقوبی: تاریخ (طبع Houtsma)، ۲: ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۶؛ (۳) الاغانی، ۱۷: ۱۱۱، ۱۱۳؛ (۴) الطبری: تاریخ (طبع ڈخوبہ)، ۲: ۴۶۸ تا ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۳، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰؛ (۵) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۴۵۷؛ (۶) ابن عبد ربہ: العقد (بمدد اشاریہ)؛ (۷) المسعودی: مروج الذهب، ۵: ۱۹۴، ۱۹۵ تا ۲۰۱؛ (۸) وہی مصنف: تنبیہ، (BGA) ۸: ۳۰۷ بعد؛ (۹) ابن عساکر: تاریخ دمشق، بذیل مادہ؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۱۲۰ تا ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۳۶ بعد؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۸: ۳۱۳؛ (۱۲) Zeitschr. f. Assyriol.، ۲۷: ۵۰ تا ۵۴؛ (۱۳) Études sur le regne du Califat: H. Lammens

Omairade Mo'awia I' در MFOB، (۱۹۱۰ء) : ۴
 ۲۸۷ : (۱۴) وہی مصنف : 'Le Califat de Yazid I'
 در MFOB، (۱۹۱۱ء) : ۵ : ۱۰۷

(H. LAMMENS [و ادارہ])

۸۰ * حسان بن النعمان الغسانی : [شاہان غسان

کی اولاد میں سے نامور مسلمان جرنیل، مدبر اور سیاست دان، اسلامی فتوحات کے سلسلے میں مشاہیر فاتحین میں شمار ہوتا ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں افریقہ کا والی رہا۔ خلیفہ عبدالملک بن مروان کے زمانے میں مصر کا عامل مقرر ہوا۔ جب ۵۷۶/۶۹۵ء میں مشہور فاتح اور والی افریقہ زہیر البلوئی شہید ہو گئے تو افریقہ میں شورش پیا ہو گئی۔ خلیفہ عبدالملک نے حسان بن النعمان کو حکم دیا کہ وہ افریقہ پر لشکر کشی کر کے شورش فرو کرے۔ چنانچہ حسان ۵۷۸ء میں ایک لشکر جرار لے کر سر زمین افریقہ میں وارد ہوا۔ سب سے پہلے شہر قرطاجنہ پر، جو ابھی تک بوزنٹیوں کے قبضے میں تھا، حملہ کر کے اپنے فتح کر لیا، لیکن وہاں کے باشندوں میں سے کچھ لوگ صفیہ اور اندلس کی طرف بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ [قیروان میں کچھ دن مسکنے کے بعد حسان، ملکہ کاہنہ پر حملہ کرنے کی غرض سے جبل اوراس کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے وادی مسکیانہ میں فروکش ہوا۔ ملکہ کاہنہ کی بربر فوج سے سخت مقابلہ ہوا۔ مسلمانوں کو بھاری جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ آخر حسان کو پسپا ہو کر قابض وغیرہ علاقوں کو خالی کر کے برفہ میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ وہاں اس نے خلیفہ کی طرف سے مدد پہنچنے کا انتظار کیا۔ ۶۹۸ء میں مسلمانوں نے دوبارہ قرطاجنہ کو خشکی اور سمندر کی جانب سے محصور کر لیا اور اس پر پھر قابض ہو گئے۔

یوحنا John جسے شہنشاہ لیونیوس Leonlius نے

ایک مضبوط بحری بیڑا دے کر قرطاجنہ کے لیے روانہ کیا تھا، اپنا بچا کھنچا بیڑا لے کر مشرق کو واپس چلا گیا۔ حسان نے ان سب قلعوں کو فتح کر لیا جو افریقہ میں رومیوں کے قبضے میں تھے۔ اس کے بعد [جبل اوراس کی جانب پیش قدمی کر کے ملکہ] کاہنہ کے خلاف مہم کا آغاز کیا۔ [جب بڑے گھمسان کا رن پڑا تو ملکہ کاہنہ کی بربر فوج شکست خوردہ ہو کر میدان سے بھاگ گئی۔ حسان نے تعاقب کر کے ملکہ کاہنہ کو قتل کر دیا۔ بربر قبائل نے حسان کے لیے بارہ ہزار مجاہد مہیا کر کے امان حاصل کی۔ جب بربر قبائل نے اسلام قبول کر کے اطاعت کا اظہار کیا تو حسان بن نعمان اطمینان پا کر قیروان لوٹ آیا۔ اب سارا علاقہ اس کے زیر نگین تھا۔ حسان مفتوحہ علاقے کے نظم و نسق اور بندوبست کی طرف متوجہ ہوا۔ اسی اثنا میں مصر کے والی عبدالعزیز [بن مروان] نے اسے دفعۃً معزول کر دیا اور اس کی سب املاک ضبط کر لی گئیں۔ قرطاجنہ اور بربر قبائل کے خلاف اس کی مہموں کی تاریخی ترتیب مختلف فیہ ہے۔

[حسان بن نعمان نے افریقہ کو فتح کر کے اسلامی حکومت کو وہاں مضبوط و مستحکم بنایا۔ تونس میں دارالصناعۃ قائم کر کے بحری بیڑے کو مضبوط کیا۔ قیروان کی مسجد کی تعمیر نو کا سہرا بھی اسی کے سر ہے۔ آخری عمر میں حسان نے کوئی عہدہ قبول نہ کیا۔ البتہ رومیوں کے خلاف لڑتے ہوئے ۵۸۶/۷۰۵ء میں شہید ہو گیا۔ بقول بعض اس کی وفات ۵۸۰/۶۹۹ء میں ہوئی۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، (طبع ڈخویہ)، ص ۲۲۹؛ (۲) ابن عذاری: [البيان المغرب]، ۱: ۳۳ تا ۳۸؛ (۳) البکری: [المغرب فی ذکر بلاد افریقہ والمغرب]، الجزائر، ۱۹۱۱ء، ص ۷ تا ۸؛ (۴) ابن الابار: الحلة السیراء، طبع حسین مؤنس، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۱:

اس کا ایک فرد عبدالرحمن بن علی بن / با حسان الحضرمی (۵۷۰/۱۳۴۹ء تا ۵۸۱/۱۳۵۹ء) تھا، جس کی تاریخ (تاریخ ابن حسان، جسے تاریخ البہاء بھی کہتے ہیں) کو عبداللہ بن احمد ابو / با مغرمہ (۵۸۳/۱۳۳۰ء تا ۵۹۰/۱۳۹۸ء) اور اس کے بیٹے الطیب (۵۸۷/۱۳۶۵ء تا ۵۹۷/۱۳۷۰ء) نے تذکروں کی لغت قلاۃ النحر کے لیے استعمال کیا۔ اس کی تاریخ کا ایک نسخہ اب کتاب خانہ بوڈلین میں ہے۔ اس کی دوسری تصانیف کے حوالے السقاف (دیکھیے مآخذ) نے دیے ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ضائع ہو گئی ہیں۔

القلقشندی کہتا ہے کہ حسان کا ایک اور بطن کلب [رک باں] کی ایک شاخ عدۃ بن زید اللات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرے حسان نام اشخاص الہمدانی نے اپنی الاذلیل، ج ۲ (دیکھیے مآخذ) میں گنوائے ہیں، جنہاں آل حسان ذی الشعیب کا نسب دیا گیا ہے (مخطوطہ برلن، ورق ۱۵۸ ب تا ۱۵۹ الف)۔

مآخذ: (۱) عبداللہ السقاف: تاریخ السعراء الحضرمیین، ۱، قاہرہ ۱۳۵۳ھ: ۷۷ تا ۷۸: (۲) القلقشندی: نہایت الارب فی معرفۃ انساب العرب بغداد ۱۳۳۲ھ، ۱۳۷۸ھ، بدیل مادہ (طبع الاپییری بعدد ۱۹۵۹ء، میں یہ حصہ اور چھپے اور حصے — صفحات پر مشتمل — نہیں ہیں)؛ (۳) السویدی: سبائک الذهب، ج ۱، ۱۳۴۵ھ، ص ۵۳؛ (۴) الہمدانی: Südarab. Muṣṭabih، طبع O. Löfgren، اپسالا ۱۹۵۳ء (= مآخذ Ekmaniana، ص ۵۷)، ص ۱۹؛ (۵) Ö. Löfgren: Über Abū Maḥram's Kilādat al-nahīr، در MO، ۲۵ (۱۹۳۱ء): ۱۲۰ تا ۱۳۹؛ (۶) R. B. Serjeant: Materials for South Arabian history، در BSOAS، ۱۳ (۱۹۵۰ء): ۲۹۹؛ (۷) وہی مصنف: The Salyids of Ḥaḍramawt، لندن ۱۹۵۷ء، ص ۱؛ (۸) وہی مصنف: The Portuguese off the South Arabian Coast، اوکسفورڈ ۱۹۶۳ء، ص ۵۳۔

(O. LÖFGREN)

۱۶۷: ۲۱۱ تا ۳۱۲؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ، ۴: ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ (۷) احمد بن خالد الناصری السلاوی: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، مصر ۱۳۱۲ھ، ۱: ۴۲؛ (۸) محمد ابن علی السنوسی الخطابی: الدرر السنیۃ، مصر ۱۳۴۹ھ، ص ۲۴ تا ۲۹؛ (۹) مبارک بن محمد الہلالی المیلی: تاریخ الجزائر، قسنطینہ، ۱: ۳۴۰؛ (۱۰) المالکی: ریاض النفوس، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۱: ۳۸، ۳۱؛ (۱۱) حسین مؤنس: فتح العرب للمغرب، مصر ۱۳۶۶ھ، ص ۲۳۵؛ (۱۲) التیجانی: رحلۃ، تونس ۱۹۹۰ء، طبع عبدالوہاب، ص ۲۴۹؛ (۱۳) ابن عبدالحکم: فتوح افریقیۃ، الجزائر ۱۹۴۸ء، ص ۷۶ تا ۸۷؛ (۱۴) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۹۹۰ء، ۲: ۲۷۷؛ (۱۵) ابن خلدون: کتاب العبر، بیروت ۱۹۵۸ء، ۱: ۴۵۳ تا ۴۵۴ و ۴۵۵؛ (۱۶) ابن ابی دینار القيروانی: المؤمن فی اخبار افریقیہ و تونس، تونس ۱۲۸۹ھ، ص ۱۷ تا ۱۸؛ (۱۷) مولای احمد: رحلۃ، فاس، ۱: ۴۷ تا ۵۲؛ (۱۸) عبدالرحمن بن محمد الدباغ: حاتم الايمان، تونس ۱۳۲۰ھ، ۱: ۵۴ تا ۶۳؛ (۱۹) الطاهر احمد الزاوی: تاریخ الفتح العربی فی لیبیا، مصر ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۸؛ (۲۰) Histoire: de Slane (۲۰)؛ (۲۱) des Berberes: Bérbrugger؛ (۲۲) Voyages dans le Sud de l'Algérie، پیرس ۱۸۴۶ء، ص ۲۳۲ تا ۲۳۴؛ (۲۳) Les Berberes: Fournel، پیرس ۱۸۷۵ء، ۱: ۲۰۷ تا ۲۲۴؛ (۲۴) Der Islam: A Müller؛ (۲۵) L'Afrique Byzantine: Diehl؛ (۲۶) Audollent، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۵۸۱ تا ۵۸۶؛ (۲۷) Carthage romaine (پیرس ۱۹۰۱ء)، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱۔

RENÉ BASSET [و ادارہ]

حسان، با (بنو): کندہ [رک باں] کے جنوب میں غربی قبیلے کی ایک شاخ (بطن)، جو حضر موت میں رہتی تھی اور حسان بن معاویہ بن حارث بن معاویہ بن ثور بن مرتع [بن معاویہ] بن کندہ کی اولاد تھی۔

⊗ **حَسَن: (ع)، (۱)** مذکر، بمعنی خوبصورت، اچھا؛ مؤنث: **حَسَنَة**، قرآن مجید: **أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**؛ (۲) علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے؛ تین اہم اقسام حدیث میں سے ایک قسم - صحیح وہ حدیث ہے جس کے اسناد میں کوئی عات یا کمزوری نہ ہو اور جس کا مضمون مسامات کے خلاف نہ ہو دوسری قسم **حَسَن** ہے - جس کے راویوں کے ثقہ ہونے پر پورا اتفاق ہو خواہ اس میں کسی دوسری معمولی وجہ سے (مثلاً اسناد کا پورے طور سے مکمل نہ ہونا وغیرہ) کچھ کمزوری بھی پائی جاتی ہو - صحیح کے بعد ایسی حدیث بھی مستند قرار دی جاتی ہے؛ تیسری قسم ضعیف ہے جس میں مضمون، یا اسناد یا عقائد مسلمہ کے سلسلے میں واضح سقم یا عیب پایا جاتا ہو - حدیث کی دیگر متعدد اقسام اور ان کی تفصیل کے لیے **رک بہ حدیث (و اصول حدیث)**؛ **اسماء الرجال**؛ نیز دیکھیے **الحاکم: معرفة علوم الحدیث**، طبع معظم حسین؛ **صبیح صالح: علوم الحدیث**؛ (۳) حسن اور الحسن نام کے اشخاص پر مقالے آگے آ رہے ہیں۔

[ادارہ]

• **حَسَن: الملک الناصر، ناصرالدین ابوالمعالی، مصر کے "دولة الترك" خاندان کا انیسواں ملوک سلطان؛ وہ الملک الناصر محمد بن قلاوون کے آٹھ بیٹوں میں سب سے زیادہ مشہور تھا - محمد بن قلاوون کے بیٹوں نے اپنی اپنی باری میں ۵۴۱ھ / ۱۱۴۷ء تا ۵۶۳ھ / ۱۱۶۷ء کے دوران میں حکومت کی - یورپی دستاویزوں میں ان بھائیوں کو اکثر "حسن اور اس کے بھائی" کہا جاتا ہے (مثلاً BSOAS، ۲۸ (۱۹۶۵ء) : ۴۹۲ : Nasser Hawn et suo "Iradeli")، دیکھیے **Manuel : Zambaur**، ۱ : ۱۰۳، ۱۰۶ : **Wiet**، در **Mém. Inst. Egypte**، ج ۱۹، شجرہ نسب: ص ۲۷۹ - خاندانی جانشینی کے**

لیے مسلسل کوشش کی وجہ سے ۱۴ رمضان ۵۴۸ھ / ۱۸ دسمبر ۱۳۴۷ء کو پہلی بار سلطنت حاصل کرنے کے وقت حسن کم عمر (گیارہ سال کا) تھا اور اس نے پہلے دور حکومت میں، جو چار سال سے کم تھا (۱۷ جمادی الآخرة ۵۵۲ھ / ۱۱ اگست ۱۳۵۱ء تک)، در اصل حکومت نہیں کی اور جیسا کہ مالیات کے عہد میں اکثر ہوتا تھا عملاً اقتدار سابق سلطان کے دور کے باقی ماندہ امرا (قرائض، دیکھیے **Ayalon**، در **BSOAS**، ۱۵ (۱۹۵۳ء) : ۲۱۷ (بعد) کے باہم حریف گروہوں میں بٹا رہا - اس بار اس کشمکش میں چرا کسی عناصر نے اہم حیثیت حاصل کر لی تھی - ان امرا کو اس کے بھائی اور پیشرو الملک المظفر حاجی کی نظر عنایت حاصل تھی اور یہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں مالیات مصر اور شام کے حکمرانوں کی حیثیت سے نمودار ہوئے [رک بہ چرکس؛ برجیہ] - کہا جاتا ہے کہ سن بلوغ کو پہنچنے کے نوماہ بعد، امیر طاز اور امیر منکلی کے دباؤ کی وجہ سے حسن تخت سے دستبردار ہو گیا (النجوم، ۵ : ۹۱) - انہوں نے حسن سے تین سال بڑے بھائی صالح کی جانشینی کا بندوبست کر لیا، جو الملک الصالح کے لقب کے ساتھ تین سال تک تخت نشین رہا، تا آنکہ وہ ۲ شوال ۵۵۵ھ / ۲۰ اکتوبر ۱۳۵۴ء کو برطرف کر دیا گیا اور اس کے بعد وہ سات سال تک (تا دم مرگ) قید میں رہا - الملک الصالح کی برطرفی اور اس کے بعد حسن کی بحالی میں سرغتمش اور شیخون جیسے امراء نے خاص طور پر حصہ لیا - مؤخر الذکر اتایک العساکر [رک بان] اور الامیر الکبیر [رک بان] کے لقب کا پہلا حامل تھا اور اسی کی سفارش پر حسن نے امیر طاز کو، اس کی سازش کی پاداش میں سزائے موت دینے کے بجائے کم عمر و جیب کی جانب جلاوطن کر دیا تھا -

دوسری بار تخت نشینی کے جلد بعد شیخون ایک مملوک کے ساتھ جھگڑے کے دوران میں قتل ہو گیا، جس سے حسن کی حیثیت کمزور پڑ گئی۔ مزید برآں، ممکن ہے شیخون کے قتل کے نتیجے میں، صاریتمش نے سلطان کی مرضی کے خلاف زیادہ قوت حاصل کر لی ہو، چنانچہ اسے الاسکندریہ میں جلا وطن کرنا پڑا، جہاں بعد میں وہ فوت ہو گیا۔ آخر کار حسن کا دوسرا اور آخری دور حکومت اس کے اپنے ہی ایک جاہ طلب مملوک یلبغا نے ختم کر دیا اور وہ یوں کہ جب سلطان ۱۲ جمادی الاولیٰ ۶۳۷ھ/۹ مارچ ۱۳۶۲ء کو سازش کی اطلاع پا کر بدوی لباس میں شام کی طرف بھاگ جانے کا انتظام کر رہا تھا، اسے قلعے میں قتل کر ڈالا گیا۔

سلطان حسن کے ادوار حکومت اس طرح نہ تو اپنی طوالت کی وجہ سے اہم ہیں اور نہ اس کی سیاسی استعداد ہی کے مظہر ہیں۔ اس کے پہلے دور کا بڑا واقعہ جس کی نشان دہی سلطان کے دربار میں نہیں کی جا سکتی، لیکن جس کے دور رس اثرات نے مصر اور شام میں حکومت کو معمول سے زیادہ مشکل ضرور بنا دیا، ۶۳۹ھ/۱۳۳۸ء میں طاعون کا پھوٹنا ہے۔ اس کے بعد مملوک صوبوں کی جو تباہی اور ان کی آبادی میں جو کمی واقع ہوئی اسے کچھ تفصیل کے ساتھ وقائع نگار ابن تغری بردی نے بیان کیا ہے (النجوم، ۵: ۶۲ تا ۷۶)۔ دوسرے ممالک سے حسن کے تعلقات کے متعلق دستاویزی شہادت موجود ہے جو اس سلسلے میں اس کی مسلسل کارکردگی کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے، مثلاً یوزیٹی سلطنت سے (M. Canard، در AIEO، ۳ (۱۹۳۷ء): ۲۷ تا ۵۲)، کوہ سینا کے راہبوں سے (Sakmar: Ernst، دستاویز ۱۳، ۱۴، ۱۵) اور جمہوریہ وینس سے (Diplomatarium: Thomas-Predelli، ج ۱۰، دستاویز

(J. WANSBROUGH)

الحسن بن استاذ هرمز، ابو علی جو ابو جعفر استاذ هرمز کا بیٹا تھا، اپنے والد کی زندگی ہی میں صمصام الدولہ کے ماتحت دہلی فوج کے سردار بن گیا تھا۔ ۵۳۸۸ھ/۱۱۴۸ء میں مؤخرانہ طور کے قتل کے بعد الحسن نے یحییٰ خاندان کے حکمران بہاء الدولہ کی ملازمت اختیار کر لی، جس نے اسے ۵۳۹۰ھ/۱۱۰۰ء میں خوزستان کی طرف بھیجا اور عید الجیوش کا خطاب عطا کیا۔ بعد میں اس نے اسے اسی حیثیت سے العراق روانہ کیا جہاں جا کر اس نے اپنے پسر ابو جعفر حجاج اور ابو العباس بن واصل (جس نے دہلی علاقے میں بغاوت کر دی تھی) کے ساتھ خلیفہ اور پسر بن خلیفہ [ربک بن]

اور محض چند سپہ سالاروں کی مزاحمت نے اسے شہر دو چارلس کے حوالے کرنے سے باز رکھا۔ بہر حال ہسپانوی فوج کی ناکامی کے بعد حسن نے کونو Kūko کے بادشاہ کے خلاف (جس نے عیسائیوں سے اتحاد کر لیا تھا) فوج کشی کی اور اسے خراج ادا کرنے اور اپنا بیٹا بطور یرغمال حوالے کرنے پر مجبور کیا (۱۵۴۲ء)۔ ہائیڈو (Hædo) کا بیان ہے کہ اس نے تلمسان کے بادشاہ کو وهران (Oran) کے ہسپانویوں سے بچانے کے لیے المغرب میں فوج کشی کی، لیکن یہ مہم کچھ غیر یقینی ہے۔ اس کے بعد وہ جلد ہی معزول ہو گیا۔ اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ۱۵۴۹ء میں بعمر اٹھاون سال بس مہرسی کی حالت میں فوت ہو گیا۔ وہ اس قبے میں دفن ہوا جو اس کے کہیا (Kiaya) نے باب الیوید (Bāb-al-Wēd) کے قریب بنوایا تھا۔ اس قبے کا کتبہ الجزائر کے عجائب خانے میں محفوظ ہے (Corpus des Inscriptions arabes : G. Colin et turques de l'Algérie, département d'Alger ۱۹۰۰ء، عدد ۲۰۲)۔

مآخذ: (۱) Berbrugger : *Négociations enter le*

Revue 'comte d'Alcaudète et Hasan agia

Africaine ۱۸۶۵ء، ص ۳۷۹؛ (۲) Cat : *De Caroli*

El-Hadj : Devoulx (۳) : *V in Afrika rebus gestis*

Pacha، در *Rev. Africaine* ۱۸۶۴ء؛ (۴) Hædo :

Epitome de los Reyes de Argel، در *Topographia*

historia de Argel Valladolid ۱۶۱۲ء، باب ۳، ترجمہ

Rev. Africaine : de Grammont ۱۸۸۰ء؛ (۵)

La domination espagnole à Oran sous le : P. Ruff

gouvernement du comte de Alcaudete پیرس ۱۹۰۰ء

(= *Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger*)

جلد ۲۳، باب ۶ و ۷؛ قب نیز مآخذ، بذیل الجزائر؛

[۶] *Documents musulmans sur le* : R. Basset

اور دوسرے لوگوں سے متعدد جنگیں دیں۔ وہ ۱۵۴۰/۱۵۱۱ء میں اپنے والد سے پہلے انچاس (۴۹) سال کی عمر میں بغداد میں فوت ہو گیا اور اہل قریش کے قبرستان میں دفن ہوا۔ مشہور شاعر شریف الرضی نے اس کی یاد میں ایک مرثیہ لکھا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg

۹: ۶۷ بعد .

* حسن بن محمد العطار : رک بہ العطار .

* حسن آغا : الجزائر میں خیرالدین کا نائب،

سردانیہ میں پیدا ہوا۔ خیرالدین نے ایک تاخت کے دوران میں اسے قید کر کے اپنے خواجہ سراؤں میں شامل کر لیا تھا۔ اس نے جلد ہی اپنے آقا کا اعتماد حاصل کر لیا، جس نے اسے کہیا (kiaya)، یعنی داروغہ بنا دیا اور جب تونس پر چڑھائی کی تو الجزائر کی حکومت اس کے سپرد کر دی [رک بہ خیرالدین]۔ جب ۱۵۳۶ء میں خیرالدین کو ترکی واپس بلایا گیا تو وہاں کی حکومت اس نے حسن آغا کو تفویض کی۔ حسن نے اپنے فرائض اس خوش اسلوبی سے انجام دیے کہ سب لوگ اس سے خوش رہے، چنانچہ ہائیڈو Hædo لکھتا ہے کہ ”آج تک بہت سے لوگ جو اسے جانتے تھے، کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ منصف مزاج پاشا کوئی نہیں گزرا“۔

الجزائر پر چارلس پنجم کا حملہ (۱۵۴۱ء) اسی

کے عہد حکومت میں ہوا تھا۔ ہائیڈو Hædo

کا بیان ہے کہ اس نے اس موقع پر غیر معمولی

شجاعت دکھائی اور شہنشاہ کی فوج کو شکست دینے

میں بذات خود حصہ لیا۔ اس کے برعکس ہم عصر

مؤرخین کے قول کے مطابق حسن کی روش کچھ

مشنبہ سی تھی۔ ان کا بیان ہے کہ وهران (Oran)

کے گورنر کاؤنٹ الکودیت Count de Alcaudete نے

کچھ تجاوزات پیش کر کے اسے ہموار کر لیا تھا

جس سے یہ معلوم ہوتا کہ موجودہ قصبہ مسلم عہد سے پہلے آباد تھا، یا کسی قدیم مسماں شدہ بستی پر آباد ہوا۔ البتہ موجودہ آبادی کے باہر کنگھم نے ۱۸۶۳ء میں ایسے تین آثار دیکھے، جو بدھ مت دور کے تھے۔

موجودہ قصبہ پندرہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں سبزواری کے ایک معذب سالک حضرت بابا حسن ابدال، مشہور بہ بابا ولی قندھاری کے نام پر آباد ہوا۔ بابا ولی قندھاری امیر تیمور کے بیٹے میرزا شاہ رخ کے مرشد تھے۔ بابا ولی تیمور کے لاؤلشکر کے ساتھ برصغیر پاکستان و ہند آئے۔ یہ تاریخ معصومی کے مؤلف میر معصوم کے اجداد میں سے تھے۔ میر معصوم نے اپنا شجرہ نسب بابا ولی سے ملایا ہے اور یہ فتح پور سیکری کے بلند دروازے کے ایک کتبے میں کندہ ہے۔ یہ قصبہ جس پہاڑی کے دامن میں آباد ہے، اسے بابا ولی قندھاری کی پہاڑی کہتے ہیں۔ ساڑھے چھ سو ایکڑ میں پھیلی ہوئی اس پہاڑی کی چوٹی (سطح سمندر سے ۲۳۴۴ فٹ بلند) پر اس بزرگ کی بیٹھک اور مغربی دامن میں چشموں کے قریب چلہ خانہ ہے؛ ان دونوں عمارتوں نے موجودہ شکل سکھوں کے عہد تسلط میں اختیار کی۔

۱۵۸۱ء میں قلعہ اٹک کی تعمیر اور اس کے پانچ سال بعد کشمیر کا راستہ محفوظ ہو جانے سے حسن ابدال ایک اہم مقام بن گیا۔ قلعہ اٹک کی تعمیر کے نگران خواجہ شمس الدین خوافی نے بابا ولی قندھاری کے چلہ خانے کے مشرق میں ۱۲۶ × ۶۸ فٹ چبوترے پر رفاہ عامہ کے لیے ۴۳ مربع فٹ ایک تالاب اور اپنے لیے ۳۶ مربع فٹ ایک مقبرہ بنوایا۔ یہاں کئی ایک مقبرے ہیں، جو خستہ حالت میں ہیں؛ ان میں سے ایک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شہنشاہ اکبر کی دختر کا ہے (؟)، جسے برطانوی یادداشتوں میں ”لالہ رخ“ کا مقبرہ کہا گیا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں جب

'siege d'Alger en 1541' پیرس و وهران ۱۸۹۰ء؛ (۷)
'The Barbary Corsairs : S. Lane-Poole' لندن ۱۸۹۰ء،
ص ۱۱۲ تا ۱۲۳]۔

(G. YVER)

● حسن ابدال : مغربی پاکستان کے ضلع کیمبل پور کا قصبہ، جو اٹک کے مشرق میں چالیس کلومیٹر دور، ۷۲ درجے ۴۴ دقیقے مشرق اور ۳۳ درجے ۴۸ دقیقے شمال میں واقع ہے۔ یہ قدیم ٹیکسلا کے گرد و نواح میں پھیلے ہوئے آثار کا ایک حصہ ہے۔ سطح سمندر سے اس کی اوسط بلندی ۱۴۵۰ فٹ ہے۔ ۱۸۹۶ء میں یہاں ریلوے سٹیشن بنا۔ چشموں اور باغات کی فراوانی کی بنا پر مغل عہد کے مؤرخین نے اسے لاہور سے کابل جانے والی شاہراہ پر حسین ترین منزل لکھا ہے۔ یہی امر کئی دفعہ اس کی تباہی کا باعث بھی ہوا۔ یہاں کی آبادی دس ہزار ہے، لیکن اس میں کوئی خاندان ایسا نہیں جو یہاں ۱۷۴۰ء سے پہلے کا آباد ہو۔ زبان پنجابی اور اردو ہے۔ زرعی اور صنعتی پیداوار میں پھل، بجری، چونا، چونے کا پتھر، ٹربائین، پمپ، شیشہ، گیس اور پانی کے میٹر، سیمنٹ اور سیمنٹ کے بلاک اور پائپ قابل ذکر ہیں۔

ساتویں صدی عیسوی کے چینی سیاح ہیون سانگ Hiuen Tsang نے سرسکھ (ٹیکسلا) سے ۷۰ 'لی' شمال مغرب میں ناگ راجا الاپتر کے جس تالاب کا ذکر کیا ہے، کنگھم Cunningham نے اس کی نشان دہی حسن ابدال میں کی ہے۔ سرسکھ (ٹیکسلا) اور حسن ابدال کا درمیانی فاصلہ بارہ میل ہے اور ۷۰ 'لی' تقریباً ۲ میل کے برابر ہوتے ہیں، اس لیے یہ نشان دہی محل نظر ہے یا ہیون سانگ کا بتایا ہوا فاصلہ درست نہیں۔ گزشتہ چالیس برس میں اس قصبے میں چھ سو سے زائد کنویں کھودے گئے ہیں، لیکن کسی میں سے ایسی کوئی چیز دستیاب نہیں ہوئی

اسے محکمہ آثار قدیمہ نے اپنی تحویل میں لے لیا تو اس پر ”لالہ رخ“ کے نام کا ایک کتبہ نصب کر دیا۔ ”لالہ رخ“ طامس مور کی منظوم عشقیہ داستان کی آخری نظم ہے، لیکن اس مذکورہ بالا خاتون کی تاریخی حیثیت مشتبہ ہے۔

مغل عہد کی ۳۱ انچ چوڑی شہر پناہ کی غربی اور شرقی دیواریں خستہ حالت میں باقی ہیں۔ الفنسٹن نے چشموں کے قریب جس باغ کو ”باغ کوھاٹ“ کے مانند بتایا تھا اوز وہ سرے جس کے وسط میں Hügel نے پنجه صاحب دیکھا تھا، سکھ عہد میں معدوم ہو گئے۔ مغل زمانے کی جس سرے کا کنگھم نے ذکر کیا ہے، اسے ۱۹۰۷ء میں مسمار کر کے کہنی باغ بنا دیا گیا۔ یہ باغ ۱۹۶۲ء میں کیڈٹ کالج (قائم شدہ ۱۹۵۴ء) میں شامل کر لیا گیا۔

کیڈٹ کالج سے دو میل مشرق میں بابا ولی قندھاری کے بالمقابل اور اس کی ندی سے کچھ دور مغل باغ کے آثار موجود ہیں، جس میں چمن، فوارے، اور ایک حمام ہے۔ اس مقام کو واہ کہتے ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ شہنشاہ اکبر نے جب اس دلکش منظر کو دیکھا تو اس کے منہ سے بے ساختہ کلمہ تحسین ”واہ“ نکلا۔ شاہان مغلیہ کی اس اجڑی تفریح گاہ کو دیکھنے کے لیے موسم گرما میں ہر اتوار کو میلا سا لگا رہتا ہے۔

حسن ابدال میں شہنشاہ اکبر سات مرتبہ، جہانگیر چھ دفعہ اور شاہ جہان کوئی سات بار آیا۔ افغانوں کی شورش فرو کرنے کے لیے اورنگ زیب عالمگیر نے ۱۶۷۴ - ۱۶۷۵ء میں یہاں اٹھارہ ماہ قیام کیا۔ ۱۷۵۲ء سے ۱۸۱۳ء تک یہ درانی مقبوضات میں شامل تھا، اور احمد شاہ درانی، تیمور شاہ، شاہ زمان اور شاہ شجاع یہاں آئے۔ ۱۸۱۳ء سے ۱۸۳۹ء تک اس قصبے پر سکھوں کا تسلط رہا۔

حسن ابدال کی شہرت کی ایک وجہ اس کا چشمہ ہے، جس کے متعلق بدھ، ہندو، مسلم اور سکھ مآخذ میں کئی افسانوی روایات پائی جاتی ہیں۔ ہیون سانگ نے اس کے تالاب کو ناگ راجا الاپترا سے منسوب کیا تھا، اب مسلمان اسے ”چشمہ بابا ولی“ اور سکھ ”چشمہ پنجه صاحب“ کہتے ہیں۔ گرو دوارہ پنجه صاحب میں ایک چٹان پر جس کے نیچے چشمہ بہتا ہے، دائیں پنجه کا نشان ہے، جسے سکھ اپنے گرو بابا نانک سے منسوب کرتے ہیں۔ حالانکہ دوسرے لوگوں کے علاوہ خود کٹر قسم کے سکھ بھی اس کہانی کو بارہویں صدی / اٹھارہویں صدی کی اختراع سمجھتے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ رنجیت سنگھ کے زمانے سے پہلے حسن ابدال میں سکھوں کا کوئی گرو دوارہ نہ تھا۔

۱۸۳۵ء میں Hügel نے اس چٹان پر ایک ابھرا ہوا نشان سا دیکھا تھا، جس کی تصدیق ۱۹۰۷ء کے کیمبل پور ڈسٹرکٹ گیزیٹر District Gazetteer سے بھی ہوئی ہے۔ بعد ازاں اس نشان کو صاف کر کے اس کی جگہ ایک بھدّا سا غیر متناسب پنجه کھدوا دیا گیا۔ ۱۹۳۲ء میں جب گرو دوارہ اور اس سے ملحقہ تالاب کو از سر نو تعمیر کرایا گیا تو یہ نشان پنجه بھی متناسب بنا دیا گیا۔

سکھوں کی روایت ہے کہ بابا ولی قندھاری نے پہاڑ کی چوٹی سے بابا نانک کو ایک بڑا سا پتھر مارا، جو انھوں نے اپنے ہاتھ پر روک لیا اور اس پر پنجه کا نشان پڑ گیا، لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ گرو نانک کی ولادت (۱۵۶۹ء) سے کم از کم بائیس سال پہلے حضرت بابا ولی قندھاری کا انتقال میرزا شاہ رخ کے عہد حکومت (۱۶۰۸ء تا ۱۶۴۷ء) میں ہو چکا تھا، جیسا کہ ان کی لوح مزار پر کندہ ہے۔ حضرت بابا حسن ابدال مشہور بہ بابا ولی قندھاری کا مزار قندھار ہے پانچ میل کے فاصلے پر شمال مغرب میں

'Report of Settlement of Rawalpindi District 1865
لاہور، ص ۵؛ (۱۸) Khazan Singh History and :
Philosophy of the Sikh Religion، لاہور ۱۹۱۳ء،
ص ۱۰۰؛ (۱۹) ایم ولی اللہ خان : The Story of
Hasan Abdal، در Pakistan Times، لاہور، ۲۹ دسمبر
۱۹۵۷ء؛ (۲۰) آئین اکبری، انگریزی ترجمہ
B'lochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۲۱) محمد معصوم
بھکری : تاریخ معصومی، طبع داؤد پوتہ، جلد ۱،
بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) Bokhara : Burnes، جلد ۱،
لنڈن ۱۹۳۳ء۔

(منظور الحق صدیقی و

(J. Burton-Page, M. Longworth Dames

• حسن الأَطْرُوش : رَکْ بَہ الاطروش۔

• حسن بابا، الجزائر کا دے (دای، Dey)

(۱۶۸۲ء تا ۱۶۸۳ء)، جو عام طور پر بابا حسن
کہلاتا تھا۔ شروع میں وہ بحری قزاقوں
کا رئیس (سردار) تھا۔ اس نے ۱۶۷۱ء کے
انقلاب میں حصہ لیا، جس سے آغاؤں کی حکومت کا
خاتمہ ہو کر اس کی جگہ دایات کی حکومت قائم
ہو گئی۔ حاج محمد [طریق] کے داماد کی حیثیت
سے، جو سب سے پہلے دای کے منصب پر فائز ہوا،
حقیقی اقتدار اس کے ہاتھ میں تھا، اور اس کے خسر
کا محض نام ہی نام تھا۔ اس کی نخوت، بے اعتمادی
اور بے رحمی نے اس کے بہت سے دشمن پیدا کر
دیے تھے، لیکن بغاوت پیا کرنے کی تمام کوششوں
کو اس نے سختی سے دبا دیا۔ جب مراد بک کے
بیٹوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے تونس میں انتشار
پیدا ہوا تو اس نے امن و امان بحال کرنے کے بہانے
۱۶۸۰ء میں تونس پر حملہ کر دیا۔ ۱۶۸۱ء میں
اس نے المغرب میں مولای اسمعیل کی فوج سے جنگ
کی۔ ۱۶۸۲ء میں جب حاج محمد یہ اطلاع پا کر
کہ فرانسیسیوں نے Duquesne کی سرکردگی میں

۶۰ درجے ۴۰ دقیقے ۵ ثانیے شرقی اور ۳۱ درجے ۲۹
دقیقے ۲۲ ثانیے شمالی میں بابا ولی نامی ایک سر
سبز و شاداب موضع میں ہے۔ موضع بابا ولی کا نام
بابر، جو ہر آفتابچی، ابوالفضل اور میر معصوم نے
”بابا حسن ابدال“ لکھا ہے۔

مآخذ: (۱) بابر نامہ، ترجمہ خانخانان، بمبئی
۱۳۰۸ء، ص ۱۲۲ بعد؛ (۲) جوہر آفتابچی: تذکرۃ
الواقعات، ترجمہ ڈاکٹر معین الحق، کراچی ۱۹۵۵ء،
ص ۱۱۷؛ (۳) ابوالفضل: اکبر نامہ، نولکشور ۱۸۸۱ء،
۱: ۱۳۵، ۱۷۸، ۱۸۸۳، ۳: ۲۱۰، ۳۰۹، ۳۷۷؛ (۴)
جہانگیر: توزک، غازی پور ۱۸۶۳ء، ص ۲۱، ۲۶،
۳۸، ۶۱، ۲۸۹، انگریزی ترجمہ پرائس Price، لنڈن
۱۸۲۹ء، ص ۱۳۷؛ (۵) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح،
رائل ایشیائیک سوسائٹی بنگال، ۲: ۱۴۲، ۳۰۵، ۳۷۱،
۳۷۳، ۵۰۸، ۳: ۱۰۳، ۱۴۲؛ (۶) محمد ساقی مستعد
خان: مآثر عالمگیری، رائل ایشیائیک سوسائٹی بنگال،
۱۸۷۰ء، ص ۱۲۳ تا ۱۳۶؛ (۷) سون لعل سوری:
عمدة التواریخ، لاہور ۱۸۸۸ء، دفتر دوم، ص ۲۳۵؛
(۸) قاموس جغرافیای افغانستان، کابل، ج ۱، بذیل مادہ
بابا ولی؛ (۹) عبدالحی حبیبی: تاریخ افغانستان، در عہد
گورکانی ہند، ص ۳۴۶؛ (۱۰) جنم ساکھی، بھائی بالا
(گورمکھی)، ۱۹۳۰ء، ساکھی نمبر، ۱۳۷؛ (۱۱) منظور
الحق صدیقی: تاریخ حسن ابدال (زیر طبع)؛ (۱۲)
An Account of the Kingdom of : M. Elphinstone
Caulul، لنڈن ۱۸۳۹ء، ۱: ۹۸، ۲: ۳۱۳؛ (۱۳)
Travels etc. of Moocroft : H. H. Wilson، لنڈن
۱۸۳۱ء، ۲: ۳۱۷ بعد؛ (۱۴) B. C. Hügel،
in Kashmir and the Panjab، لنڈن ۱۸۳۵ء، ص ۲۰۹،
۲۲۵؛ (۱۵) شہامت علی: The Sikhs and the Afghans،
لنڈن ۱۸۳۷ء، ص ۱۵۷ بعد؛ (۱۶) کنگھم
Archaeological Survey of India : Cunningham
شمہ ۱۸۷۱ء، ۲: ۱۳۵ تا ۱۳۹؛ (۱۷) Cracraft

ایک بیڑا اس کے خلاف روانہ کیا ہے، طرابلس بھاگ گیا اور حسن بابا نے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ الجزائر پر پہلی گولہ باری کے دوران میں (۲۶ اگست تا ۱۲ ستمبر ۱۶۸۲ء) وہ شہر پر بہت سختی سے حکومت کرتا رہا اور جس کسی نے بھی حرف شکایت زبان پر لانے یا صلح کی سلسلہ جنبانی کا ذکر کرنے کی جرأت کی، اسے بیدریغ قتل کرا دیا۔ دوسرے سال Duquesne دوبارہ شہر کے بالمقابل آدھمکا۔ کئی دن کی گولہ باری (۲۶ تا ۲۹ جون) کے بعد دای فرانسیسی امیر البحر سے گفت و شنید کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس نے رئیسوں کے سردار حاج حسین مزومرتو Mezzomorto کو بطور یرغمال اس کے حوالے کر دیا اور عیسائی قیدی رہا کر دیے۔ چونکہ فرانسیسیوں کو تاوان ادا کیے جانے کے بارے میں کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکا تھا، اس لیے مزومرتو (حاج حسین) کو ساحل پر اترنے کی اجازت دیدی گئی، کیونکہ اس کا کہنا یہ تھا کہ وہ گفت و شنید کو جلد ہی بارور بنا دے گا۔ لیکن جہاؤ سے ساحل پر اترتے ہی اس نے رئیسوں کو جمع کیا اور چینیہ میں زبردستی داخل ہو کر حسن بابا کو قتل کرا دیا اور بعد ازاں خود ۲۲ جولائی ۱۶۸۳ء کو دای منتخب ہو گیا۔

مآخذ: (۱) *Mémoires : Chevalier d'Arvieux*

جلد ۵، پیرس ۱۷۳۵ء؛ (۲) *H. de Grammont*

Hist. d'Alger sous la domination turque پیرس

۱۸۸۷ء، ص ۲۲۰ تا ۲۲۵، ۲۳۲ تا ۲۵۱۔

(G. YVER)

• **حسن بزرگ:** تاج الدنیا والدین بن حسین گورکان بن آق بوقا بن ایلخان (= ایلکان) نویان معروف بہ شیخ حسن جو ایلخان ابو سعید کی وفات کے بعد بغداد میں جلاثری خاندان کا بانی ہوا۔ مؤخر الذکر کی زندگی ہی میں اس نے ایک اعلیٰ

مرتبہ حاصل کر لیا تھا، اس لیے کہ اس کی مان ایلخان ارغون کی بیٹی تھی۔ اسی سبب سے سنہ ۵۷۳۲ / ۱۲۳۲ء میں جب اس پر ایلخان ابو سعید کے قتل کا منصوبہ بنانے کا غالباً جھوٹا الزام عاید کیا گیا تو اس کو جان کی تو امان ملی لیکن سزای موت کے بدلے اسے کماخ میں جلا وطن کر دیا گیا، دوسرے سال اسے ایشیائے کوچک کا والی بنایا گیا۔ ابو سعید کی وفات (۵۷۳۶ / ۱۳۳۵ء) کے بعد تختِ حکومت کے لیے جلد ہی کش مکش شروع ہو گئی۔ خان آریا جسے تخت نشینی کے لیے منتخب کیا گیا تھا، اپنا تخت اور اپنی جان دونوں بغداد کے والی علی پادشاہ سے جنگ میں کھو بیٹھا۔ علی نے ہلاکو کی نسل سے ایک اور حاکم موسیٰ نامی کی بادشاہت تسلیم کر لی تھی۔ اس پر شیخ حسن نے اس کی مخالفت میں بادشاہت کے ایک اور دعویدار محمد نامی کو میدان میں لا کھڑا کیا۔ قرہ درہ کے قریب بمقام الأطاغ دونوں حریفوں کا بتاریخ ۱۳ ذوالحجہ ۵۷۳۶ / ۶۴ جولائی ۱۳۳۶ء مقابلہ ہوا۔ شیخ حسن نے فتح پائی اور اس نے تبریز کو اپنا صدر مقام بنایا؛ موسیٰ نے بغداد کی جانب مراجعت کی۔ یہ نزاع چونکہ صرف حسن اور موسیٰ ہی کے درمیان نہ تھی بلکہ دو مغول قبیلوں جلاثر اور (اویرات) کا باہمی مناقشہ بھی اس میں صورت پذیر تھا اس لیے خراسان کے امرا نے طغا تیمور کو خان منتخب کر لیا اور موسیٰ نے اس کی اطاعت قبول کر لی؛ لیکن ان امرا نے ۵۷۳۷ء (۱۳۳۷ء) میں مراغہ کے قریب ایک جنگ میں شیخ حسن کے ہاتھوں شکست کھائی۔ موسیٰ گرفتار ہوا اور قتل کر دیا گیا۔ اس اثنا میں حسن کا ایک نیا مد مقابل پیدا ہو گیا جو حسن کوچک [رک بان] کہلاتا تھا۔ اس نے نہ صرف ایک جنگ میں فتح حاصل کی بلکہ شیخ حسن کے تسلیم کردہ خان محمد کو گرفتار کرنے اور اسے ٹھکانے لگانے

بطور منشی (دبیر) شامل ہو گیا۔ ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۶ء اور ۱۰۰۷ھ - ۱۹۵۸ء میں سردار سلاطین جی محمد پاشا کے دبیر کی حیثیت سے اس کی ہنگری کی مہمات میں شریک رہا۔ بعد میں باش تذکرہ جی کی حیثیت سے، اور ۱۶۰۱ء کے بعد پاشای موصوف کے جانشین وزیر اعظم ابراہیم پاشا (م ۹ محرم ۱۰۱۰ھ / ۱۰ جولائی ۱۶۰۱ء) اور پیمشچی حسن پاشا (معزول ۲۷ ربیع الآخر ۱۰۱۲ھ / ۴ اکتوبر ۱۶۰۳ء) کے رئیس الکتاب کے طور پر خدمات سر انجام دیتا رہا۔ ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء میں ہم اسے آنادولو کا دفتر دار یعنی آناتولی [رک باں] کے دفتر مال کا ناظر دیکھتے ہیں۔ بقول حاجی خلیفہ: کشف الظنون عدد ۲۱۶۰ [= ۱: ۲۸۵] اس نے ۱۰۳۶ھ / ۱۶۳۶ - ۱۶۳۷ء میں وفات پائی۔

اس کی تصنیف تاریخ آل عثمان معنون بہ سلطان مراد چہارم کا پہلا دو تہائی حصہ سعد الدین کی معروف عام تاج التواریخ کا محض ملخص ہے۔ باقی حصہ سلیمان اول کی تخت نشینی سے سلطان مصطفیٰ کی مکرر تخت نشینی (۱۰۳۲ھ) تک کے زمانے کے واقعات سے متعلق ہے اور اس کے آخری ابواب اس کی ذاتی تحقیقات پر مبنی ہیں اور ترک مؤرخین پچوی، حاجی خلیفہ (فذلک) اور نعیم اکثر اس کا حوالہ ایک قابل قدر مأخذ کے طور پر دیتے ہیں (کتبخانہ وینس، عدد ۱۰۳۶ - ۱۰۳۹، جن میں سے عدد ۱۰۳۶ مکمل ہے اور عدد ۱۰۳۹ میں سلسلہ بیان ۱۰۳۵ھ تک پہنچا ہے)۔ احمد رسی کی سفینۃ الرؤساء، صفحہ ۲۶ بعد میں حسن بک زادہ کے سوانح حیات مذکور ہیں (جنہیں جمال الدین نے اپنے آئینہ ظرفاء، ص ۲۱ بعد میں حرف بحرف نقل کر دیا ہے)۔

اس کی دیگر تصانیف میں اصول الحکم فی نظام العالم (مخطوطہ در استنبول، بلدیہ ۳۹۰)

میں بھی کامیاب ہوا۔ شیخ حسن نے بروقت تبریز بھاگ کر اپنے آپ کو بچالیا اور اپنے رقیب سے کچھ سمجھوتا بھی کر لیا: اس کا خیال تھا کہ وہ طغا تیمور سے اظہار عقیدت کر کے امداد حاصل کر سکے گا مگر جب مؤخر الذکر ناقابل اعتماد ثابت ہوا تو اسے کس اور نمائشی بادشاہ کی تلاش ہوئی اور اب اس نے شاہ جہان تیمور کے سامنے جو آفا کی اولاد سے تھا، سر تسلیم خم کیا۔ بعد ازاں وہ بغداد چلا گیا (۱۰۷۰ھ / ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء) اور وہاں اپنے قدم مضبوط کر کے اس نے شاہ جہان تیمور کا خاتمہ کر دیا، اور اپنی وفات (۱۰۷۷ھ / ۱۳۵۶ء) تک خود مختارانہ طور پر حکومت کرتا رہا۔

یہاں ان جنگوں کی تفصیلات بیان نہیں کی جاسکتیں جو اسے مذکورہ برسوں کے دوران میں لڑنی پڑیں۔ صرف یہ بتا دینا کافی ہوگا کہ وہ کامیابی سے اپنی جگہ پر جما رہا اور آل علی سے اظہار عقیدت کرتے ہوئے اس نے نجف کی زیارتگاہ کو بحال کر دیا۔ اس کا بیٹا اویس [رک باں] اس کا جانشین ہوا [نیز رک بہ جلایر]۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفا، طبع لکھنؤ

۱۸۹۱ء ۲: ۱۸۱ بعد: (۲) خواند امیر، حبیب السیر،

۱: ۱۳ و ۱۳۰ بعد: (۳) Histoire des : d'Ohsson

Mongols 'Histoire : Cl. Huart (۴) بعد: ۷۱۳

de Bagdad 'ص ۱۰ بعد: (۵) Katalog : Markov

.djelairidskikh monet

• حسن بے زادہ: حسن بے زادہ ایک ترک

مؤرخ، حسن بے کوچک کا بیٹا جو خادم مسیح سلیمان پاشا کی وزارت عظمیٰ کے دوران (ذوالحجہ ۹۹۳ھ / دسمبر ۱۵۸۵ء تا ۲۵ ربیع الآخر ۹۹۴ھ / ۱۵ اپریل ۱۵۸۶ء) میں رئیس الکتاب رہا تھا۔ وہ بھی اپنے والد کا پیشہ اختیار کر کے دیوان ہمایوں میں

سال کے موسم سرما میں دشمن کے علاقے پر وسیع پیمانہ پر حملہ کرنے میں ہاتھ تھا۔ موسم بہار سے پہلے درمان شاہ میں فوت ہوا، اور اس کی موت کے بعد ”فاتح ہمدان“ کا جو خطاب ملا وہ اس نے قطعاً حاصل نہیں لیا تھا بلکہ اس کے بیٹے احمد نے حاصل لیا: لیکن اس کے پشلیق کے طویل المیعاد عہدے کے متعلق بجا طور پر کہا گیا ہے کہ وہ نمایاں طور پر کامیاب تھا۔

مآخذ: وہی جو احمد پاشا [رک بان] کے ہیں۔

(S.H. LONGRIGG)

• **حسن پاشا: رک بہ صوقولی و جزائرلی**
حسن پاشا۔

• **حسن پاشا: الجزائر کا بیگلر بیگ جو ایک**
مرا لشی عورت سے خیر الدین [رک بان] کا بیٹا تھا۔ باب عالی میں اس کے اثر و رسوخ کی بنا پر اسے ۱۵۴۴ء (یعنی اٹھائیس برس سے بھی کم عمر) میں الجزائر کا پاشا بنا دیا گیا، اور مغربی الجزائر میں ترکی اقتدار کو بحال کرنے کا کام اس کے سپرد لیا گیا۔ لیونکہ وہاں ترکوں کی حکومت کمزور ہو چکی تھی۔ ۱۵۴۶ء میں حسن نے تلمسان کے ضلع میں اہل ہسپانیہ کے خلاف فوج کشی کی، لیکن وہ مسیحی سپاہ سے آرٹل کے قریب ابھی رو در رو ہوا ہی تھا کہ اسے الجزائر واپس جانا پڑا۔ لیونکہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ وہاں وہ بیگلر بیگ کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا اور اس کے بعد اس نے جلد ہی ایک نئی مغربی مہم کا بیڑا اٹھایا: یہ فوج لشی اہل مرا لشی کے خلاف تھی جنہوں نے ۱۵۵۱ء میں تلمسان پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کی فوج نے جو حسن کورسو (Corso) کی قیادت میں پنی چری سپاہیوں اور بنی عباس کے سلطان (یورورین) مآخذ میں Labes کے سلطان) کے ماتحت قبائل پر مشتمل تھی، اہل مرا لشی کو شکست دی۔ ملوہ

بھی قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب محمد بن خطیب قاسم (م ۵۹۴۰/۱۵۳۳ء) کی کتاب روض الاخیار کا اختصار ہے۔ علاوہ ازین کچھ قصائد اور تین فیج نامے بھی اس کے قلم کے رہین منت ہیں۔

مآخذ: (۱) بریلی محمد طاہر: عثمانی مؤلفی،

۲: ۳۶؛ (۲) Babinger، ص ۱۰۳؛ (۳) ورت، بذیل مادہ

حسن بے زادہ (از Orhan F. Köprülü)؛ (۴) M. Cavid

Baysun: رئیس المکتبہ کوچک حسن بے، در

تاریخ در کیسی، ۲: ۳ تا ۴ (۱۹۵۲ء)، ۹۷ تا ۱۰۲؛

(۵) وہی مصنف: حسن بے زاد، احمد پاشا، در

TM، ۱۰: ۳۲۱ تا ۳۴۰ (۱۹۵۳ء)؛ (۶) ورت

بذیل مادہ۔

([V. L. MÉNAGE] و J. H. MORDTMANN)

• **حسن پاشا: ۱۱۱۶ھ/۱۷۰۴ء سے لے کر**
۱۱۳۶ھ/۱۷۳۲ء تک ایالت (ولایت) بغداد کا (اور گاہے گاہے ملحقہ صوبوں کا بھی) گورنر، اور احمد پاشا [رک بان] کا باپ اور پیشرو۔ اس نے عراق کے مملوک حکمرانوں کے سلسلے کی بنیاد رکھی جو ۱۲۳۷ھ/۱۸۳۱ء تک چلتا رہا۔ اصلاً ایک Georgian اور مراد چہارم کے ایک افسر کا بیٹا۔ وہ ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوا، سرایے مدارس میں تعلیم حاصل کی، اور بڑی تیزی سے قونیہ، حلب، ارفہ اور دیار بکر کی گورنری کی طرف منزلیں طے کیں۔ عراق میں اس نے اپنے تقویٰ، استقلال، انصاف نیز سالانہ (کبھی کبھی ماہانہ) مہموں میں اجتہاد عرب اور کردی قبائل دو کامیابی کے ساتھ نظم و ضبط کا پابند بنانے میں غیر معمولی کردار کا مظاہرہ کیا، امن و قانون کا ایک اعلیٰ (اگرچہ کبھی بے عیب نہیں) معیار حاصل لیا، اور اپنے ماتحتوں سے انصاف اور دیانتداری کا تقاضا کیا۔ ۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء میں ایران کے خلاف عثمانی اعلان جنگ میں حسن پاشا کا اہم فوجی کارروائیوں اور اس

تک ان کا تعاقب کیا اور تلمسان پر دوبارہ قبضہ کر لیا (۱۵۵۲ء)۔ اس اثنا میں حسن الجزائر میں اہم تعمیری کاموں میں مشغول رہا۔ اس نے قلعہ بندیوں کی توسیع کی کدیۃ الصابون پر برج مولائی حسن Fort l'Empereur تعمیر کیا۔ عوام کے لیے حمام بنوائے اور ایک شفاخانہ بنی چری سپاہیوں کے لیے قائم کیا۔ لیکن وہ فرانسیسی حکمت عملی کا مخالف تھا اس لیے باب عالی نے اسے قسطنطنیہ واپس بلا لیا اور اس کی جگہ صلاح رئیس (۱۵۵۴ تا ۱۵۵۶ء) کا تقرر کر دیا۔

سنہ ۱۵۵۷ء میں وہ افریقہ واپس آیا۔ ان فسادات نے جو صلاح رئیس کی وفات پر رونما ہوئے، خاص طور پر حسن کورسو کی بغاوت اور تیکہ لری پاشا کے قتل نے سلطان کو مجبور کر دیا کہ وہ اسے دوبارہ بیگلربیگ کی حیثیت سے الجزائر روانہ کرے۔ مغرب میں شریف محمد المہدی نے اس ہلچل سے فائدہ اٹھا کر تلمسان پر دوبارہ یورش کر کے اس شہر پر قبضہ کر لیا تھا۔ صرف مشور میں قائد سقہ کی سرکردگی میں ایک ترکی قلعہ گیر فوج ابھی تک مقابلہ پر ڈٹی ہوئی تھی۔ الجزائر میں امن بحال کرنے کے بعد حسن نے اہل مراکش کے خلاف فوج کشی کی، انہوں نے حسن کی آمد پر تلمسان کو خالی کر دیا۔ ترکوں نے فاس کی دیواروں تک ان کا تعاقب کیا اور وہاں انہیں تباہ کن شکست دی۔ تاہم بیگلربیگ کو اس اندیشے کی وجہ سے جلد مراجعت کرنی پڑی کہ کہیں وهران (Oran) کے ہسپانوی باشندے اس کا راستہ قطع نہ کر دیں (۱۵۵۷ء)۔ دوسرے سال جب مؤخرالذکر نے مستغانم کا محاصرہ کیا تو حسن اس شہر کی امداد کو پہنچا اور اس نے ہسپانویوں کو مار بھگایا (۲۷ اگست ۱۵۵۸ء)۔ اب عیسائیوں کو وهران تک محدود رہنا پڑا اور ترکوں کے لیے خطرہ جاتا رہا۔

جب حسن اس نواح میں امن و امان قائم کر چکا تو اس نے قبائل کو زیر کرنے کی تدبیر کی۔ بنی چری سپاہیوں کی کسی آئندہ سرکشی سے اپنے آپ کو محفوظ کرنے کے لیے اس نے ہسپانوی نو مسلموں کی ایک فوج تیار کی۔ کُوکو (Kuko) کے سلطان کی بیٹی سے شادی کر کے اس نے کئی قبیلوں کی اعانت حاصل کر لی اور بنی عباس کے سردار احمد بن القاضی کے خلاف جنگ کی طرح ڈالی۔ مؤخرالذکر کو شکست ہوئی اور وہ قلعہ بنی عباس پر ایک جھڑپ میں مارا گیا۔ اس کے بھائی مکرانی نے جنگ جاری رکھی لیکن بالآخر وہ ۱۵۵۹ء میں ترکی کا باجگزار بن گیا۔

اشراف کی ریشہ دوانیوں اور ہسپانویوں کی بحری تیاریوں کی وجہ سے حسن بربری قبائل کو پورے طور پر مطیع و متقاد نہ بنا سکا۔ اس لیے اس نے وقتی طور پر اپنے مؤخرالذکر مخالفین سے کوئی تعرض نہ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ جب پیالی (Piali) پاشا نے جربہ پر ہسپانوی بیڑے کو جو مدینہ سانم (Medina Coeli) کے ڈیوک کے زیر کمان تھا، نیست و نابود کر دیا (۱۵ مارچ ۱۵۶۱ء)، تو بیگلربیگ کو اپنی قوتیں اہل مراکش کے خلاف صرف کرنے کا موقع مل گیا۔ وہ ان سے جنگ شروع کرنے ہی کو تھا کہ اتنے میں بنی چری سپاہیوں نے جو ایک نئی قبائلی فوج بنائے جانے سے ناخوش تھے، اسے گرفتار کر لیا اور پابزنجیر قسطنطنیہ بھیج دیا۔

حسن نے بغیر کسی دقت کے اپنے آپ کو ان الزامات سے بری ثابت کر دیا جو باب عالی کے سامنے اس کے خلاف عائد کیے گئے تھے۔ پھر وہ تیسری مرتبہ الجزائر آیا جہاں سلطان کے ایک ایٹچی نے پہلے ہی سے ازسرنو امن قائم کر دیا تھا اور بیگلربیگ کے خلاف سازش کے سرغنہ آغا حسن

کو قتل کرا دیا تھا؛ اب حسن نے ہسپانیوں کو ملک سے نکال باہر کرنے اور وهران اور المرسی الکبیر پر قبضہ کرنے کا عزم بالجزم کر لیا، چنانچہ تیس ہزار سپاہیوں کی جمعیت کے ساتھ اس نے ان دونوں شہروں کا محاصرہ شروع کیا اور ساتھ ہی اس کے بیڑے نے سمندر کی طرف سے ان کی ناکہ بندی کر دی (۱۵۶۷ء)۔ دو ماہ کی بے سود کوشش اور پے در پے حملوں کے بعد، جن کے دوران میں بیگلر بک خود اپنی جان خطرے میں ڈالتا رہا، ہسپانیوں کے ایک امدادی بیڑے کی آمد نے ترکوں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ حسن کو اپنے منصوبے پر دوبارہ عمل پیرا ہونے کا موقع نہیں ملا، اس لیے کہ اس کے بعد جلد ہی اسے الجزائر کے جہازوں کی اپنی قیادت میں مالٹا لے جانا پڑا جس کا ترک محاصرہ لے ہوئے تھے۔ یہاں اس کے بیڑے کا ایک حصہ ضائع ہو گیا، لیکن اس نے اس موقع پر جو شجاعت کے جوہر دکھائے، ان کی وجہ سے اسے قبوڈان پاشا (امیر البحر) کا منصب ملا (۱۵۶۷ء)۔ اس نے ۱۵۷۰ء میں وفات پائی اور بویوک درہ میں اپنے والد خیرالدین کے پہلو میں دفن ہوا۔

مآخذ : (۱) Haëdo : *Epitome de los Reyes*

Topographia e Historia general de Argel (۲) : A. Cour : *L'Etablissement des Dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d' Alger* جلد ۲۹ : (۳) Charrière : *Négociations de la France dans le Levant* پیرس ۱۸۳۸ تا ۱۸۶۰ء ج ۱ : (۴) Diego de Torres : *Histoire des Chérifs* مترجمہ d'Angoulême پیرس ۱۶۰۰ء : (۵) De Grammont

Histoire d' Alger ص ۷۳ تا ۷۷، ۸۶ تا ۱۰۳ : (۶) *La domination espagnole à Oran sous le : E. Ruff* *gouvernement du comte d'Alcandète* *Publications de l'Ecole des Lettres d' Alger* = ۱۹۰۰ ج (۲۳) : باب ۹ تا ۱۳ : (۷) J. Morgan *Alger* لنڈن ۱۷۳۱ء، ص ۳۵۳، ۳۶۳، ۳۹۸، ۴۱۹، ۴۳۲، ۴۷۳ بعد : (۸) الافرائی : *نزہۃ الحادی باخبار ملوک القرآن الحادی*، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۵۰ : (۹) عزیز سامی : *Simali Afrika 'da Aziz Türkler*، استانبول ۱۹۳۶ء : (۱۰) R. Le Tourneau *Les débuts de la : R. Le Tourneau* *dynastie sa'dienne* الجزائر ۱۹۵۴ء، باب ۴ : (۱۱) *The Barbary States* : Sir Godfrey Fisher لنڈن ۱۹۵۷ء، ص ۷۶، ۸۱ تا ۸۲، ۸۵ - قب نیز مآخذ بذیل مادۃ الجزائر۔

(G. YVER)

حسن پاشا : چٹلجلی، عثمانی قبوڈان پاشا [امیر البحر] چٹلجہ کے ایک پنی چری کا بیٹا، جسے چاشنیکیر محمد آغا کے گھر میں ایک زین ساز کے طور پر تربیت ملی۔ دارالسعاده آغاسی کے سرپرست مصطفیٰ نے اسے محل میں یکے بعد دیگرے مطبخ اینی، چاؤش باشی، قپ جی باشی اور میر آخور اول [رک بہ سرای] کی ملازمت دلوائی - ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵ء میں قبوڈان پاشا کے طور پر تقرر ہوا تو اس کی شادی احمد اول کی بیٹی عائشہ سلطان کے ساتھ کر دی گئی۔

امیر البحر کی حیثیت میں اس نے کریمیا کے خان کی طرح جانی بک گرالی قائم کیا (۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷-۱۶۲۸ء) - ۱۰۴۰ھ / ۱۶۳۰-۱۶۳۱ء میں اس نے کوسک بیڑا تباہ کر دیا، جس نے بحر اسود کے ساحلوں کو تاخت و تاراج کیا تھا جب کہ وہ آئی اونٹین Ionian جزائر میں گشت کر رہا تھا - اس نے دنیئر پر Özi (Oczakov) کی

مرمت کی اور اسے پھر سے مستحکم کیا۔ قائم مقام رجب پاشا کا حسد، جسے یہ شک گزرا کہ شاید وہ اس سے سبقت لے جانے کی خواہش رکھتا ہے، قیودان کے عہدے سے حسن پاشا کی برطرفی (۱۲ ربیع الاول ۱۰۳۱ھ / ۸ اکتوبر ۱۶۳۱ء) اور بودن کے بیلر بے کے طور پر تقرر کا باعث بنا، جب کہ وہ روم اہلی میں دستوں کی حرکات کی نگرانی کر رہا تھا۔ اس نے شمالی تھسلی Thessaly میں دغن کوپروسو کے مقام پر وفات پائی۔ اس کی میت استانبول لائی گئی اور ایک مکتب (در سجل عثمانی، ۱۳۲: ۲: ایک مسجد) کے پاس اسے دفن کیا گیا، جس کی اس نے گدک پاشا کے محلے میں بنا رکھی تھی۔

مآخذ: (۱) محمد حنفی: سفینۃ الوزراء، طبع I. Parmaksizoglu استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۲۸ حاشیہ ۷۹؛ (۲) کتب چلبی: فذلک، ۱۰۳: ۲، ۱۲۵، ۱۳۳؛ (۳) محمد عزت رامز پاشا زادہ: خریطۃ قیودان دریاء، استانبول ۱۲۳۹ھ، ص ۴۷؛ (۴) نعیم: تاریخ، مطبوعہ ۱۲۸۵ھ، ۳۹۳: ۳، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۶؛ ۴: ۳۸، ۳۹، ۶۶، ۶۷؛ (۵) پچوی: تاریخ، ۱۵۲: ۲؛ (۶) محمد بن محمد الرومی: تواریخ آل عثمان، استانبول، مخطوطہ لالہ اسماعیل (سلیمانہ) شمارہ ۳۰۰، ورق ۴۰؛ (۷) ہامر پرگستال Hammer-Purgstall، بحد اشاریہ (بذیل مادہ حسن آغا)۔

(CENGİZ ORHONLU)

* حسن پاشا داماد: (م - ۱۱۲۵ھ / ۱۷۱۳ء)، عثمانی وزیر اعظم۔ کتابوں میں اس کا ذکر کبھی "مورلی"، یعنی "موریا سے" اور کبھی "انشہ"، یعنی بہنوئی (سلطان کا) کے نام سے کیا جاتا ہے۔ وہ 'چوک دار' ہو گیا، اور پھر ۱۰۹۵ھ / ۱۶۸۳ء میں سلاح دار کے رتبے کو پہنچا۔ محرم ۱۰۹۹ھ / نومبر ۱۶۸۷ء میں سلیمان الثانی کی تخت نشینی کے بعد اسے مصر کا گورنر بنا دیا گیا (وزیر

کے مرتبے میں)۔ اس عہدے پر وہ ۱۱۰۱ھ / ۱۶۸۹ء - ۱۶۹۰ء تک فائز رہا، اور اس سال، سجل عثمانی کے مطابق، وہ برسہ اور Nicomedia (ایزم) کا متصرف ہو گیا۔ حسن پاشا نے ۱۱۰۲ھ / ۱۶۹۰ - ۱۶۹۱ء میں محمد چہارم کی بیٹی خدیجہ سلطان کے ساتھ شادی کر لی۔ کچھ عرصہ بغاز محافظی، کی حیثیت سے خدمت سر انجام دینے کے بعد اسے ۱۱۰۵ھ / ۱۶۹۳ - ۱۶۹۴ء میں جزیرہ ساقیز (Chios) کا گورنر بنا کے بھیج دیا گیا؛ اس وقت سلطنت عثمانیہ کے خلاف "Sacra Lega" (آسٹریا، وینس، پولینڈ) کی جنگ ہو رہی تھی (۱۶۸۳ تا ۱۶۹۹ء)۔ ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۴ء میں حسن پاشا کو ساقیز (Chios) کے مقام پر وینس کی ایک بحری فوج کے حملے کا مقابلہ کرنا پڑا، جو Antonio Zeno کے زیرِ امان اور چھوٹے بڑے تقریباً ایک ہزار جہازوں پر مشتمل تھی، جن پر آٹھ ہزار سے زیادہ فوجی سوار تھے۔ مؤثر مزاحمت ممکن نہ تھی اس لیے حسن پاشا نے مختصر سے محاصرے کے بعد جزیرہ اہل وینس کے حوالے کر دیا، ساقیز کی مسلم آبادی اور محافظ دستے کو، اپنے اسلحہ اور سامان سمیت، ایشیائے کوچک میں واقع چشمہ کی طرف منتقل ہونے کی اجازت دے دی گئی۔ اس پسپائی کی پاداش میں حسن پاشا کو تھوڑی سی مدت کی قید کی سزا ملی، جس کے بعد وہ کریمیا میں کفہ Kaffa کا گورنر بن گیا (نصرت نامہ، ۱/۱: ۲۷)۔ ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۵ء میں اسے ترقی دے کر پانچویں اور پھر دوسرے وزیر کا رتبہ دے دیا گیا (نصرت نامہ، ۱/۱: ۲۷-۲۸)۔ اس کے بعد حسن پاشا یکے بعد دیگرے ادرنہ کے محافظ (۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۵ - ۱۶۹۶ء: نصرت نامہ، ۱/۱: ۱۱۰)، آناطولی کے بیگلر بیگی (۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء: نصرت نامہ، ۱/۱: ۱۱۰)، ۱۶۹۷ء: نصرت نامہ، ۱/۱: ۳-۴ اور جب کے بیگلر بیگی (۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء: نصرت نامہ، ۱/۱: ۱۱۰)

۱۷۲۸: ۱۳: ۱۳۳: بعد، ۱۵۳، ۱۵۷ تا ۱۵۹: (۷)
 GOR: Zinkeisen، ۱۷۳: ۵: بعد، (۸) GOR: Jorga،
 ۱۷۷۷: ۲۶۸ تا ۲۹۰: (۹) اوزون چارشیلی: عثمانی
 تاریخی، ۱/۱، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۶۴۲ (اشاریہ) اور ۲/۱
 انقرہ ۱۹۵۹ء، ص ۶۴۳ (اشاریہ): (۱۰) سچل عثمانی،
 ۱۷۷: ۲

(V. J. PARRY)

حسن پاشا (السید): ضلع قرہ حصار شرقی کے
 ایک گاؤں کا باشندہ تھا۔ وہ بنی چری فوج میں
 شامل ہو گیا اور ۱۷۷۶/۱۷۷۷-۱۷۷۸ء میں
 اس نے قول کاہیسی kul kāhyasi یعنی لفٹنٹ
 جنرل کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ وہ ایرانی منہات
 میں شریک رہا اور ربیع الاول ۱۱۵۱ھ کے وسط
 (۲۹ جون تا ۸ جولائی ۱۷۳۸ء) میں آسٹریا سے
 جنگ کے دوران میں ترقی پا کر بنی چری کا آغا
 [= سردار] بن گیا۔ اس جنگ میں اپنی شجاعت کی
 وجہ سے ۲۲ رمضان ۱۱۵۲/۲۶ دسمبر ۱۷۳۹ء
 کو وزیر کا لقب پانے کے بعد بتاریخ ۳ شعبان
 ۱۱۵۶/۲۳ ستمبر ۱۷۴۳ء کو اسے وزیر اعظم
 مقرر کیا گیا اس کے باوجود کہ اسے نہ پڑھنا آتا
 تھا نہ لکھنا۔ نادر شاہ [رک باں] سے مسلسل جنگ،
 ۱۸ جنوری ۱۷۴۴ء کے معاہدے کی رو سے آسٹریا
 سے سرحدی جنگ کا خاتمہ، جو بلغراد کے صلحنامے
 (۱۷۳۹ء) کے وقت سے غیر مسلسل طور پر جاری
 تھی، اور متفرق سیاسی اقدامات، جن کا محرک
 مشہور و معروف احمد پاشا بونیوال Bonneval [رک باں]
 تھا اور جن کا مقصد یہ تھا کہ باب عالی کو
 یورپی اتحاد (European Concert) میں شامل
 کر لیا جائے، یہ تمام واقعات اس عہد وزارت میں
 ہوئے۔ محل سرایے کی ریشہ دوانیوں کے باعث
 اسے ۲۲ رجب ۱۱۵۹/۱۰ اگست ۱۷۴۶ء کو
 معزول کرنے کے بعد رھوڈس (Rhodes) میں

۳: ۳۰۷ کے عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء میں استانبول میں "قائم مقام" مقرر ہو جانے
 کے بعد (نصرت نامہ، ۱/۳: ۳۵۳) حسن پاشا
 مختلف حیثیتوں میں خدمات سرانجام دیتا رہا، تا آنکہ
 احمد ثالث کی تخت نشینی کے تھوڑے عرصے بعد،
 ۸ رجب ۱۱۱۵ھ/۱۷ نومبر ۱۷۰۳ء کو حسن پاشا
 کو وزیر اعلیٰ مقرر کر دیا گیا، اور وہ ۲۸ جمادی
 الاولیٰ ۱۱۱۶ھ/۲۸ ستمبر ۱۷۰۳ء تک اس
 عہدے پر فائز رہا۔ حسن پاشا ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء
 میں دوسری مرتبہ مصر کا گورنر، پھر ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء
 میں شام میں طرابلس کا گورنر ہو گیا۔
 اس نے ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۲ء میں ایک بار پھر
 آناتولی کے بیگلر بیگی کی حیثیت سے خدمت کی اور
 بعد میں اسی سال شام رقبہ میں اس کا تبادلہ کر
 دیا گیا۔ وہ ربیع الآخر ۱۱۲۵ھ/مئی ۱۷۱۳ء میں
 فوت ہوا۔

ماخذ: (۱) سلاح دار فندی کیلی محمد آغا:
 تاریخ، ۲، استانبول ۱۹۲۸: ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۹۸،
 ۳۹۹، ۷۸۷: بعد، (۲) وہی مصنف: نصرت نامہ، طبع
 J. Parmaksizoglu، استانبول ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴ء
 ۱/۱: ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۱۱۰، ۱۱۵: ۲/۱: ۱۵۰، ۲۰۹:
 ۳/۱: ۲۶۳، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۵۳، ۳۵۴: (۳)
 راشد: تاریخ، ۲: ۱۶، ۸۵ تا ۸۶، ۲۷۰، بعد، ۲۷۵،
 ۲۸۲ تا ۲۸۳، ۳۱۸ تا ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۳۷ تا
 ۳۳۸، ۵۳۹ تا ۵۴۲، بمواضع کثیرہ، اور ۳: ۱۰۳، بعد،
 ۱۳۰: بعد، ۲۳۳، ۳۸۰: (۴) Istoria: P. Garzoni،
 della Repubblica di Venezia in tempo della Sacra
 Lega، وینس ۱۷۰۵ء، ص ۵۷۳: بعد، (۵) C. Contarini:
 Istoria della guerra di Leopoldo Primo cntr
 il Turco dall'anno 1683 sino alla pace وینس
 ۱۷۱۰ء، ۲: ۳۳۱: بعد، (۶) Hammer-Purgstall:
 Historie، ۱۲: ۳۱۵ تا ۳۱۶، ۳۶۱ تا ۳۶۲، ۳۶۳

جلاوطن کر دیا گیا۔ دوسرے سال [وسط ربیع الاول ۱۱۶۰ھ / ۱۳ مارچ تا یکم اپریل ۱۷۴۷ء] اسے ایچ۔ ایل ای۔ ایچ اور کچھ عرصے بعد دیار بکر کا والی بنایا گیا اور ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء کے اختتام پر اس نے مؤخرالذکر شہر میں وفات پائی۔

[حسن پاشا ناخواندہ ہونے کے باوجود بڑا دانا اور تجربہ کار تھا اور بڑی کامیابی کے ساتھ حکومت کے بڑے سے بڑے عہدے پر دس بارہ برس فائز رہا۔ استانبول میں ایک مسجد، ایک مدرسہ اور ایک فوارہ عوام کے لیے تعمیر کرایا]۔

مآخذ: (۱) عزّی: تاریخ، ورق ۱۸۷ ب بعد؛ (۲) دلاور زادہ عمر آندی: حدیقة الوزراء، ذیل ۱: ۷۱ ب بعد، (۳) سجل عثمانی، ۲: ۱۵۲ ب بعد (حصہ سیر): (۴) [ایوان سرای حسین: حدیقة الجوامع، ۱: ۱۸۹؛ (۵) Geschichte des Osmanischen: Hammer - Purgstall Reiches، [۵۱۲: ۷، ۸: ۶، ۶ تا ۷۵، ۱۱۸: (۶) صبحی: تاریخ، ۱۲۷ الف، ۱۳۰ ب بعد، ۱۵۱ الف بعد، ۱۶۹ ب بعد، ۲۳۲ ب؛ (۷) اسمعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ۱/۴، بامداد اشاریہ: (۸) و، ت، بذیل مادہ: (۹) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادہ]۔

(J. H. MOODTMANN)

حسن پاشا شریف: (بقول واصف: چلبی زادہ السید حسن) روسچق چلبی الحاج سلیمان آغا کا بیٹا، جس کا ذکر ۱۱۸۳ھ / ۱۷۷۰ء میں روس کے خلاف جنگ (۱۷۶۹ء تا ۱۷۷۴ء) کے دوران میں روسچق، سیلسترہ (Silistre) اور یرگوگی (Giurgewo) کی افواج کے قائد کے طور پر آتا ہے۔ خود اس نے ۱۷۶۹ء کے موسم سرما میں یوکرین Ukraine میں کریم خان گیرای کی سرکردگی میں بحیثیت ”سردنگچی آغاسی“ (یعنی سالار رضاکاران) نمایاں حصہ لیا۔ یہی وہ جنگ ہے جو بیرون ٹوٹ

Baron Tott کے تذکرے کی وجہ سے مشہور ہو گئی ہے (Memoires، ۲: ۲۰۲ تا ۲۶۷)۔ اس مہم کے دوران میں اس نے صدر اعظم محسن زادہ محمد پاشا کو جو مالی امداد دی تھی اس کے صلے میں اسے قپوچی باشی کا منصب عطا کیا گیا اور ۲۳ جمادی الآخرہ ۱۱۸۷ھ / ۱۱ ستمبر ۱۷۷۳ء کو وہ منصب وزارت کے ساتھ روسچق کا فوجی حاکم مقرر ہوا [کچھ دنوں بعد اسے سیلسترہ کا فوجی حاکم مقرر کر دیا گیا، جہاں اس نے بڑی کامیابی سے روسی حملے کی مدافعت کی]۔ صلحنامہ طے ہونے کے بعد (۱۷۷۴ء) وہ معتبوب ہو گیا اور منصب وزارت سے علیحدہ کر دیا گیا اور جلاوطنی کی حالت میں اس نے کئی سال فلیو پولس Philip-popolis اور سالونیکا Salonica میں بسر کیے۔ ۱۲۰۱ھ کے اختتام (موسم خزاں ۱۷۸۷ء) پر روس سے جنگ چھڑ جانے کے بعد اسے دوبارہ ڈینیوب Danube کے محاذ پر مختلف حیثیتوں میں فوج کی کمان دیجاتی رہی اور یکم شعبان ۱۲۰۳ھ / ۱۶ اپریل ۱۷۹۰ء کو جزائر لی حسن پاشا کی وفات کے بعد اس کی جگہ ”صدر اعظم“ اور سپہ سالار اعلیٰ [= ”سردار اکرم“] مقرر ہو گیا۔ اگرچہ اس کا بھائی سید محمد آسٹریا والوں اور ان کے روسی مددگاروں کو ۲۵ رمضان ۱۲۰۳ھ / ۸ جون ۱۷۹۰ء کو یرگوگی میں ایک اچھی خاصی زک پہنچانے میں کامیاب رہا، تاہم اس کی اپنی مہم روسیوں کے خلاف انتہائی نا مبارک ثابت ہوئی۔ اس سال کے آخر کے قریب مؤخرالذکر نے سرعت سے یکے بعد دیگرے کیلیا Kilia، طولجی Tulcea ایساقچی [= ایساقجہ] Isakdja اور اسماعیل Ismā'il کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ چونکہ شریف حسن پاشا نے اپنے آپ کو ہر قسم کی من مانی کارروائی اور صاف گوئی سے

مورد شک و شبہ بنا لیا تھا اس لیے ۹ جمادی الآخرہ ۱۲۰۵ھ / ۱۲-۱۳ فروری ۱۷۹۱ء کی رات کو اسے اس کی قیام گاہ واقع شمنی میں اچانک گھیر لیا گیا اور گولی مار دی گئی۔

مآخذ: (۱) احمد جاوید: ذیل حدیقة الوزراء، ۲: ۴۲ بعد؛ (۲) سجل عثمانی، ۲: ۱۶۰؛ (۳) واصف: تاریخ، ۲: ۶۳، ۲۶۷، ۲۹۰؛ (۴) جودت: تاریخ (بار دوم)، ۴: ۳۵۲ تا ۳۴۷؛ (۵) Zinkeisen: Geschichte d. Osman. Reiches، ۴: ۷۶۸، ۷۶۶ تا ۸۱۴؛ (۶) اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ۱/۴، بمدد اشاریہ؛ (۷) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادہ۔

(J. H. MORDTMANN)

حسن پاشا: معروف بہ پیمشچی (سبزی فروش)، البانیا کا رہنے والا تھا۔ سرای سلطانی کی ملازمت میں منسلک ہو کر زلفی بالطہ جی یعنی نیزہ بردار کی حیثیت سے زندگی کا آغاز کیا اور ترقی کرتے کرتے قیوچی باشی (حاجب) کے عہدے پر پہنچ گیا۔ اس کے ہم وطن صدر اعظم سینان پاشا نے اسے شروع ذوالقعدہ ۱۱۰۰ھ / ۱۹ جولائی ۱۵۹۴ء میں ہنگری سے جنگ کے دوران میں بنی چری کا آغا بنا دیا تھا۔ ربیع الآخر ۱۱۰۰ھ / دسمبر ۱۵۹۴ء میں اسے بر طرف کر دیا گیا۔ لیکن شوال ۱۱۰۰ھ / جون ۱۵۹۵ء میں وہ دوبارہ بحال ہو گیا۔ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۰ھ / جنوری ۱۵۹۶ء میں وہ شیروان کا والی ہو گیا اور وہاں سے واپسی پر وزیر دیوان مقرر ہوا۔ جس زمانے میں وہ اس عہدے پر مامور تھا اس نے ربیع الاول ۱۱۰۰ھ میں سکۃ رائج الوقت سے متعلق اصلاحات نافذ کیں۔ جن دنوں صدر اعظم ابراہیم پاشا محاذ جنگ پر تھا اس کی غیر حاضری میں وہ یکم شعبان ۱۱۰۰ھ / ۵ فروری ۱۷۰۱ء کو اس کا نائب

(قائم مقام) مقرر ہوا۔ اور جب ۹ محرم ۱۱۰۰ھ / ۱۰ جولائی ۱۷۰۱ء کو ابراہیم پاشا نے وفات پائی تو وہ اس کا جانشین بنا دیا گیا۔ بحیثیت سردار اس نے ہنگری میں جنگی کارروائی جاری رکھی؛ اس سلسلے میں اس نے Stuhlweissenburg کے مقام پر ۱۵ اکتوبر ۱۷۰۱ء کو شکست کھائی، قانیچہ [= قانیسہ و قانیسہ] (Kanischa) کو نجات دلائی۔ Stuhlweissenburg پر ۲۹ اگست ۱۷۰۲ء کو دوبارہ قبضہ کیا، آرک ڈیوک Mathia نے ۱۷۰۲ء کے آخر موسم خزاں میں پست Pest پر قبضہ کیا اور اوفن Ofen، کا محاصرہ کیا اور کہیں جنوری ۱۷۰۳ء میں وہ دارالسلطنت میں سپاہیوں کی شورش کی خبر سن کر واپس آیا۔ اگرچہ وہ فسادات کو فرو کرنے میں کامیاب رہا لیکن اس کے باوجود اپنے دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے ۲۷ ربیع الآخر ۱۱۰۱ھ / ۴ اکتوبر ۱۷۰۳ء کو اسے بر طرف کر دیا گیا اور اسی سال ۱۲ جمادی الاولیٰ / ۱۸ اکتوبر کو اسے سلطان کے حکم سے گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) سوانح حیات: عثمان زادہ تائب: حدیقة الوزراء، ص ۵۰؛ (۲) سجل عثمانی، ۲: ۱۲۶ بعد، قب نیز ابواب متعلقہ؛ (۳) پچوی؛ (۴) نعیمہ حاجی خلیفہ: فذلک و تقویم التواریخ؛ (۵) Von Hammer: Geschichte des Osmanischen Reiches، جلد ۴؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادہ۔

(J. H. MORDTMANN)

حسن پاشا بن حسین: تقریباً چوتھائی صدی تک یمن کا والی رہا، جس کی وجہ سے وہ یمنی کے لقب سے موسوم ہوا۔ وہ البانیا کا باشندہ تھا اور قسطنطنیہ میں بوستان جی باشی کے عہدے پر مامور تھا۔ جب سلطان مراد ثالث نے اسے جمادی الاولیٰ ۱۱۸۸ھ / جون ۱۷۸۰ء میں اس غرض سے

(۵) *Historia Jamanae sub Hasano Pascha* : Rutgers
Lugd. Bat. ۱۸۳۸ء؛ (۶) احمد راشد: تاریخ یمن و
 صنعاء، ۱: ۱۵۳ تا ۱۸۷ء؛ (۷) Wüstenfeld
Jemen im XI. (XVII) Jahrhundert، ص ۳۵ تا ۴۱؛
 (۸) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادہ۔

(J.H. MORDTMANN)

حسن چلبی قنالی زادہ: ایک مشہور ترکی

عالم اور شعرا کا تذکرہ نگار، جو ۱۵۴۶ / ۱۵۴۷ء میں بروسہ [رک بہ برسہ] میں پیدا ہوا۔ وہ قنالی زادہ مولانا علی چلبی بن امرا اللہ کا بیٹا تھا، جو عالم اور شاعر کی حیثیت میں مشہور تھا اور اس زمانے میں حمزہ بک کے مدرسے میں معلم تھا۔ اپنے والد کی طرح حسن نے بھی فقہ اور دینیات کی تعلیم پائی۔ بروسہ، ادرنہ، حلب، قاہرہ، گیلی پولی، ایوب اور زکرۃ جدیدہ میں مدرس کی حیثیت سے باعمل اور با وقار زندگی بسر کر کے اس نے بتاریخ ۱۲ شوال ۱۰۱۲ھ / ۱۴ مارچ ۱۶۰۴ء مصر میں وفات پائی۔ اس وقت وہ رشید (Rosetta) کا قاضی تھا۔

ترکی علما کے عام دستور کے مطابق حسن کو شاعری میں بھی درک تھا۔ اگرچہ شعر گوئی میں وہ محض تقلید سے کام لیتا تھا۔ اس نے الدرر والغرر پر حواشی تحریر کیے نیز دینیات کی بعض اہم کتابوں اور دوسری تصانیف پر ضمیمے اور تعلیقات لکھیں۔ لیکن اس کی بڑی تصنیف، جو اس کی شہرت دوام کا باعث ہوئی، چھ سو سات شعرا کے سوانح حیات کا مجموعہ تذکرۃ الشعراء ہے، جسے اس نے ۱۵۹۴ / ۱۵۸۶ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا اور مؤرخ خوجہ سعد الدین کے نام معنون کیا۔ یہ تالیف سیرتی تفصیل اور متعدد اقتباسات کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔ شعرا کے جو بہت سے ترکی تذکرے ہیں، ان میں سے یہ پر تکلف

یمن روانہ کیا کہ وہ اس صوبے میں جس کا بیشتر حصہ زیدی امام مظہر کے قبضے میں چلا گیا تھا ترکی اقتدار کو دوبارہ قائم کرے۔ پانچ سال کے عرصے میں کچھ تو زور بازو سے اور کچھ حیلہ سازی سے وہ سرکش اشراف کو زیر کرنے میں کامیاب ہو گیا اور جن قلعوں پر انہوں نے قبضہ جما لیا تھا انہیں اس نے دوبارہ حاصل کر لیا۔ مزید بغاوتوں کی روک تھام کے لیے ۱۵۸۴ء کے آخر میں اس نے آل مظہر کو قسطنطنیہ جلا وطن کر دیا، جہاں وہ مرتے دم تک زیر حراست رہے۔ آئندہ چند سال کے دوران میں اس نے متعدد چھوٹے قلعوں کو مسخر کیا اور یافع اور دیگر اضلاع کو فتح کر لیا؛ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ۱۵۹۱ء میں ملک میں امن و امان قائم ہو چکا تھا۔ اس کے چھ سال بعد زیدیوں نے ایک نئی اور خطرناک بغاوت برپا کر دی، جس کا رہنما مہدی القاسم بن محمد تھا۔ اس نے کوبان کے ضلع اور ٹلا کے قلعے پر قبضہ حاصل کر لیا اور ۱۵۹۸ء میں شدید جنگ کے بعد ہی وہاں سے اسے نکالا جا سکا، لیکن وہ چند سال اور شہارہ میں مقابلہ کرتا رہا۔ رجب ۱۰۱۲ھ کے اختتام / ۱۶۰۴ء کے آغاز پر حسن پاشا کو اس کی اپنی درخواست پر واپسی کا حکم بھیجا گیا اور وہ قسطنطنیہ واپس آ گیا۔ صفر ۱۰۱۳ھ کے خاتمے پر (جون ۱۶۰۴ء کے شروع میں) وہ مصر کا والی مقرر ہوا اور اس عہدے پر محرم ۱۰۱۶ء / مئی ۱۶۰۷ء کے خاتمے تک فائز رہا۔ وہاں سے واپسی کے چند ماہ بعد بتاریخ ۹ یا ۱۶ رجب ۱۰۱۶ھ (اوائل نومبر ۱۶۰۷ء) کو اس نے قسطنطنیہ میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) سیلانیکی: تاریخ، ص ۲۱۴، ۲۲۲

۲۲۳؛ (۲) نعیم: تاریخ، ۱: ۱۲۲، ۱۹۷، ۲۴۹؛ (۳)

کاتب چلبی: تقویم، ص ۲۲۰؛ (۴) سجل عثمانی، ۲:

۱۲۸ (حصہ سیرت)، خصوصاً یمن کی جنگوں کے متعلق؛

طرز تحریر، پر تصنع رنگ آمیزی اور نوادر و حکایات کی کثرت کے باوجود بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ حسن نے شعرا کو ابتدائی زمانے سے لیکر تین عنوانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) سلاطین، (ب) شہزادگان، (ج) دیگر شعرا۔ اس کی یہ چھوٹی سی کمزوری زیادہ قابل اعتراض نہیں سمجھی جاسکتی کہ اس نے اپنی تصنیف میں اپنے خاندان کے سب افراد کو شعرا کی صف میں جگہ دیدی ہے۔

مآخذ: (۱) شقائق النعمانیۃ، قسطنطنیہ ۱۲۶۹ھ، الذیل، ص ۸۹۱ تا ۸۹۲؛ (۲) حاجی خلیفہ: فذلک، (۱۲۸۶ھ)، ۱: ۲۳۰؛ (۳) تذکرۃ لطیفی (۱۳۱۳ھ)، ص ۱۳۱؛ (۴) ثریا: سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۱۲۷؛ (۵) Geschichte des osm. Reichs: von Hammer بار دوم، ۲: ۵۹۳، ۵۷۵؛ (۶) Gibb: der osm Dichtkunst ۱: ۳۳ و ۳: ۱۳۱؛ (۷) A. History of Ottoman Poetry ۳: ۱۹۹؛ (۸) Flügel: Dile arab. pers. und türk Handschriften... zu Wien (۱۸۶۵ء)، ۲: ۳۸۷؛ (۹) Rieu: of the Turkish Manuscripts، لندن ۱۸۸۸ء، ص ۹۳، ۷۷۔

(THEODOR MENZEL)

• حسن چوہانی: رک بہ چوبان (خانوادہ)۔

• حسن دہلوی: امیر نجم الدین حسن دہلوی

[سجزی] مَلَقَب بہ سعدی ہندوستان، (برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۶۰)، ولادت ۵۶۵۰ / ۱۲۵۷ء میں دہلی میں ہوئی، جہاں ان کے والد علاء الدین سیستانی [سجستانی] معروف بہ علائی سجزی نے سکونت اختیار کر لی تھی۔ اپنے دوست امیر خسرو کے ساتھ انہوں نے ملتان میں غیاث الدین بلبن [رک بہ بلبن] کے سب سے بڑے بیٹے سلطان محمد (شہید) کی ملازمت میں پانچ سال بسر کیے اور بعد کے زمانے میں علاء الدین خلجی (۵۶۹۰ / ۱۲۹۵ء تا ۵۷۱۵ / ۱۳۰۰ء)

۱۳۱۵ء کے درباری شعرا میں شامل ہو گئے۔ علاء الدین کی مدح میں انہوں نے متعدد قصائد لکھے۔ تین سال کی عمر میں خواجہ نظام الدین اولیا [رک باں] کے مرید ہوئے (ایس۔ ایم۔ اکرام: اب لوثر، بار ۵، ۱۹۶۵، ص ۱۷۷-۱۷۸) اور ان کی عقیدت میں ایک مثنوی لکھی۔ نیز ۵۷۰۷ / ۱۳۰۷ء میں انہوں نے ان کے ملفوظات قلمبند کر کے ایک کتاب فوائد الفواد میں جمع لیے [جو پہلی بار مطبع نولکشور لکھنؤ میں ۱۹۰۸ء میں طبع ہوئی۔ ۱۹۶۶ء میں اسے سراج الدین نے لاہور سے شائع کیا ہے۔ اس میں شعبان ۵۷۰۷ سے شعبان ۵۷۲۲ء تک دل ایک سو اٹھاسی مجالس کے ملفوظات جمع ہیں۔ کتاب کے پانچ ابواب ہیں، جنہیں جلدوں کا نام دیا گیا ہے۔ جلد اول ۳۴، جلد دوم ۳۸، جلد سوم ۱۷، جلد چہارم ۶۷، اور جلد پنجم ۳۲ مجالس کے اذکار پر مشتمل ہے۔ فوائد الفواد کو ادبی محاسن، شگفتہ انداز بیان اور عارفانہ موضوعات کی وجہ سے برصغیر پاکستان و ہند کے صوفیانہ ادب میں ممتاز مقام حاصل ہے، اسی وجہ سے امیر خسرو کہا کرتے تھے، کاش میری تمام تصنیفات حسن (سجزی) کے نام سے ہوتیں اور یہ کتاب میرے نام سے ہوتی۔ انوار صوفیہ (ترجمہ اخبارالآخیر، طبع دوم، شعاع ادب لاہور ۱۹۶۲ء، باب حسن سجزی)، مؤلف نے یہ کتاب خواجہ نظام الدین اولیا کی خدمت میں پیش کی تو انہوں نے فرمایا: "نیکو نبشتہ ای و درویشانہ نبشتہ ای و نام ہم نیکو کردہ ای (فوائد الفواد، ج ۴، مجلس اول ص ۱۹۸)۔ انہوں نے اپنا فارسی دیوان مکمل کیا جو تقریباً دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے [غزلیات میں عارفانہ رنگ غالب ہے جو خواجہ نظام الدین کی صحبتوں کا فیض ہے۔ صنف غزل میں امیر خسرو کے پیرو بلکہ ان کے ہم دوش نظر آتے ہیں]۔ کچھ کتابیں نثر میں

حسن روملو کی ناموری اور شہرت کا دار و مدار زیادہ تر احسن التواریخ پر ہے، جو اس نے بارہ جلدوں میں لکھی تھی مگر اب اس کی صرف دو جلدیں باقی ہیں، لیکن شاید سب سے زیادہ اہم یہی ہیں۔ ج ۱۰، جو ۵۸۰۷/۱۴۰۵ء تا ۵۸۹۹/۱۴۹۳ء کے دور سے متعلق ہے، لینن گراڈ میں صرف مخطوطے کی صورت میں موجود ہے (Dorn، ص ۲۸۷) - C.N. Seddon نے گیارہویں جلد کا متن (طبع Baroda، ۱۹۳۱ء)، جو ۵۹۰۰/۱۴۹۴ء تا ۵۹۸۵/۱۵۷۷ء کے دور سے متعلق ہے اور (Baroda، ۱۹۳۴ء میں) اس جلد کا ایک مختصر ترجمہ شائع کیا گیا (دیکھیے Storey، ۱/۱ : ۳۰۶ تا ۳۰۸ : Rieu : Supp.، ص ۵۵ : بیان از Seddon، در JRAS، ۱۹۲۷ء، ص ۳۰۷ تا ۳۱۳، اور تبصرہ از V. Minorsky، در BSOS، ۲/۷ : (۱۹۳۴ء) : ۴۴۹ تا ۴۵۵، اور ۴/۷ : (۱۹۳۵ء) : ۹۹۰ تا ۹۹۳)۔

حسن روملو، ایک قزلباش افسر کی حیثیت سے، فوجی معاملات پر توجہ مرکز رکھتا تھا اور اس دور کے دوسرے وقائع نگاروں کی بہ نسبت انتظامی معاملات کے متعلق اس کی معلومات کمتر تھیں، مزید برآں سیاسی احتیاط کی وجہ سے اس نے قزلباش کے افعال کو اپنے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس کے باوجود، احسن التواریخ میں سوانح حیات کے سلسلے میں قیمتی معلومات موجود ہیں۔ شاہ طہماسپ کے عہد حکومت (۵۹۳۰/۱۵۲۴ء تا ۵۹۸۴/۱۵۷۷ء) کے لیے یہ مستند ترین کتاب ہے، کیونکہ ۵۹۴۸/۱۵۴۱ - ۱۵۴۲/۱۵۴۳ء سے حسن روملو بیشتر مہمات میں شاہ کا مصاحب رہا، اور اس سال سے لے کر ۵۹۸۵/۱۵۷۸ء تک کے واقعات کے لیے وہ ایک عینی شاہد ہے، اسی سال اس نے سلطان محمد شاہ کی تخت نشینی کے احوال کے ساتھ اپنی تاریخ کو ختم کر دیا۔

بھی لکھیں جو بظاہر معدوم ہو گئی ہیں۔ جب سلطان محمد تغلق نے دہلی کی آبادی کو دولت آباد کی طرف منتقل کیا تو حسن دہلوی سلطان کے ہمراہ دولت آباد چلے گئے اور روایت یہ ہے کہ وہیں انہوں نے ۵۷۲۷/۱۳۲۷ء [بروایت دیگر ۵۷۳۸/۱۳۳۷ء میں قبا ایس۔ ایم۔ اکرام : آب کوثر، بار پنجم، ۱۹۶۵ء، ص ۱۷۷ - ۱۷۸] میں انتقال کیا۔

مآخذ : (۱) ضیاء ابرنی : تاریخ فیروز شاہی (Bibl. Ind.)، عدد ۶۷، ص ۳۵۹ تا ۳۶۰ : (۲) بداؤنی : منتخب التواریخ (Bibl. Ind.)، ص ۲۰۱ : (۳) جامی : نفحات الانس، (طبع Nassau Lees)، ص ۷۱ تا ۷۱۲ : (۴) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، (طبع ای۔ جی۔ براؤن) دیکھیے اشاریہ : (۵) Rieu : Cat. Pers. Mss. Brit. : Mus.، ص ۶۱۸ : (۶) عبدالمقتدر : Cat. Pers. Mss. : Bankipore، ۱ : ۱۹۶ تا ۱۹۷ : (۷) عبدالحق دہلوی : اخبار الاخیار، دہلی ۵۱۳۳۶/۱۹۱۳ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳ : (۸) غلام سرور : خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۲۸۴، ۱ : ۳۴۳ : (۹) عبدالغنی : Pre-Mughal Persian Literature، الہ آباد ۱۹۴۱ء، ص ۴۲۲ تا ۴۶۲ : (۱۰) شیخ محمد اکرام : ارمغان پاک، کراچی ۱۹۵۳ء، ص ۴۳ : (۱۱) وہی مصنف : آب کوثر، بار پنجم، لاہور ص ۱۷۷ تا ۱۷۸ : [۰]

(ادارہ و ادارہ)

حسن دہلوی، میر : رک بہ میر حسن دہلوی۔

حسن روملو : قزلباش امیر اعلیٰ سلطان روملو کا پوتا، جو قزوین اور ساؤج بلاغ کا گورنر تھا، اور جو ۵۹۴۶/۱۵۳۹ - ۱۵۴۰ء میں فوت ہوا۔ حسن روملو ۵۹۳۷/۱۵۳۰ - ۱۵۳۱ء میں قم میں پیدا ہوا اور قورچی کے طور پر صفوی فوج میں تربیت حاصل کی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

(R. M. SAVORY)

حَسَن صَبَّاح: رَكَ بِهِ الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ.

حسن الصغانی: (= الصباغانی)، حسن نام،

اور رضی الدین لقب، ابوالفضائل کنیت؛ حضرت عمرؓ فاروق کی اولاد سے تھے۔ نسب نامہ یہ ہے

الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی بن

اسمعیل القرشی العدوی العمری الصغانی ثم اللاهوری؛

[صغانیان (= چغانیان) کی نسبت سے صغانی اور

صاغانی کہا جاتا ہے (یاقوت)]، ان کے آبا و اجداد

صغانیان (صاغانیان) کے رہنے والے تھے، بقول یاقوت،

صغانیان (= چغانیان) ماوراءالنہر میں ترمذ کے قریب

ایک ولایت بھی ہے اور شاداب قصبہ بھی (معجم

البلدان: ۳: ۳۶۲، نیز قبّ ناج العروس، ۹:

۲۹۰ ص ۳)۔ حسن کے والد صغانیان کو خیر باد

کہہ کر لاہور میں سکونت اختیار کر لی تھی، جہاں یہ

بتاریخ ۱۰ یا ۱۵ صفر ۵۵۷/۲۵ یا ۳۰ جون ۱۱۸۱ء

کو پیدا ہوئے۔ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ

(م ۵۷۲/۱۳۲۳ء) کے ملفوظات فوائد الفوائد، مرتبہ

حسن سجزی [رَكَ بِهِ حسن سجزی دہلوی] میں درج ہے

کہ ”او از بدایون بود“ (فوائد الفوائد، ص ۱۰۳)۔

اس بیان کے مطابق حسن لاہوری نہیں بلکہ بداؤنی

تھے۔ اسی بیان کی بنا پر عبدالحی نے نزہۃ الخواطر

(۱: ۱۳۷، ۱۵۶) میں غلط طور پر صغانی نام کی دو

شخصیتیں قائم کر دی ہیں۔ ایک لاہوری اور

دوسری بداؤنی، مگر بجز مرتب فوائد الفوائد کے سب

تذکرہ نگاروں نے ان کا لاہوری ہونا ہی لکھا ہے۔

ابن ابی الوفا نے الجواهر المضیئۃ میں اور

السیوطی نے بغیۃ الوعاة میں (بحوالہ ذہبی) لکھا ہے کہ

وہ لاہور میں پیدا ہوئے مگر نشو و نما غزنین میں

پائی سبحة المرجان مطبوعہ میں ”غزنہ“ کی جگہ ”غزہ“

لکھا ہوا ہے جو غالباً درست نہیں۔ لیکن مآثر الکرام،

تذکرۃ علمائے ہند اور نزہۃ الخواطر میں ہے کہ ان کی نشو و نما لاہور ہی میں ہوئی تھی اور یہ زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ ان کے والد نے لاہور ہی میں سکونت اختیار کی تھی۔ اگر فوائد الفوائد کی روایت صحیح ہے تو یہ مطلب ہو گا کہ انہوں نے بداؤن میں ابتدائی تعلیم و تربیت حاصل کی تھی۔

اپنے والد ماجد سے تعلیم حاصل کر کے بہت

جلد ارباب علم و فضل میں شمار ہونے لگے۔ عبدالحی

(نزہۃ الخواطر) لکھتے ہیں کہ سلطان قطب الدین

ایبک (۵۶۰۲/۵۶۰۷ - ۵۶۰۷/۵۶۱۰ء) نے

انہیں لاہور کا قاضی بنانا چاہا، مگر انہوں نے قبول

نہیں کیا اور مزید تحصیل و تکمیل علوم کے

لیے لاہور سے چل کھڑے ہوئے۔ غزنین پہنچ

کر کچھ مدت تک تحصیل علم میں مشغول

رہے، غالباً اسی وجہ سے ابن ابی الوفا وغیرہ

نے لکھا ہے کہ ان کی نشو و نما غزنین میں ہوئی۔

غزنین سے عراق گئے اور وہاں کے علما سے

فیض یاب ہو کر صاحب کمال ہوئے۔ پھر

مکہ مکرمہ گئے، جہاں فریضۂ حج ادا کرنے کے

علاوہ وہاں کے محدثین سے حدیث پڑھی، ۵۶۱۰/

۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے، ۵۶۱۳/۱۲۱۶ء میں

دوبارہ مکہ مکرمہ گئے اور پھر بغداد آئے۔ الجواهر

المضیئۃ اور بغیۃ الوعاة اور سبحة میں داخلۃ بغداد

کا سال ۵۶۱۵/۱۲۱۸ء ہے مگر ان کتابوں سے

یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا ۵۶۱۵ء میں وہ پہلی

بار بغداد گئے تھے یا دوسری بار۔ یاقوت (معجم الأدباء)

کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے وہ عراق گئے

(جس میں بغداد بھی شامل ہے) پھر حج کیا،

پھر ۵۶۱۰/۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے اور ۵۶۱۲/

۱۲۱۶ء میں دوبارہ مکہ مکرمہ گئے اور یہی نزہۃ

الخواطر سے مستفاد ہوتا ہے۔ اگر وہ ۵۶۱۵ء میں

بغداد پہنچے تو ظاہر ہے کہ دوسری بار ہی پہنچے

ہوں گے اور یہ زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ غزنین سے براہ راست عدن کیونکر جا سکتے تھے۔ اس سے یاقوت، ابن ابی الوفا اور سیوطی کے بیانات کی تطبیق ہو جاتی ہے۔ وہ زمانہ خلیفہ عباسی الناصر باللہ (۵۷۵ / ۱۱۸۰ - ۵۶۲۲ / ۱۲۲۵ء) کی خلافت کا تھا۔ اُس نے شعبان ۵۶۱ / اکتوبر ۱۲۲۰ء میں حسن صفانی کو سلطان التَّمَش میں خیر سگالی کے مشن پر بھیجا۔ یہاں سے وہ ۵۶۲۳ / ۱۲۲۷ء میں بغداد واپس گئے۔ اس وقت المستنصر باللہ (۵۶۲۳ / ۱۲۲۶ - ۵۶۴۰ / ۱۲۴۲ء) خلیفہ تھا۔ اس نے پھر صفانی کو اسی سال ماہ شعبان میں دوبارہ اسی مشن پر ہندوستان بھیجا، جہاں سے وہ ۵۶۳۷ / ۱۲۳۹ء میں پھر بغداد کو واپس ہوئے اور یہ زمانہ سلطانہ رضیہ (۵۶۳۴ / ۱۲۳۶ء تا ۵۶۳۷ / ۱۲۳۹ء) کی حکومت کا تھا۔ گویا وہ دو سلطانوں کے عہد میں ہندوستان میں رہے۔ یہ ٹھیک طور پر معلوم نہیں کہ وہ لاہور سے غزنین، وہاں سے عراق اور وہاں سے حج کو کب گئے؟ ان کے سوانح میں ۵۶۱۰ / ۱۲۱۳ء - ۱۲۱۴ء سے پہلے بجز سال پیدائش کے اور کوئی سال نہیں ملتا۔ ۵۶۱۰ میں وہ عدن میں تھے۔ بیس سال تک (۵۶۱۷ / ۱۲۲۰ء تا ۵۶۳۷ / ۱۲۳۹ء)، بجز چند مہینوں کے، وہ مسلسل ہندوستان میں سفارت پر رہے، مگر افسوس ہے کہ ان کے قیام ہندوستان سے متعلق اگر کچھ حالات معلوم ہوتے ہیں تو وہی جو فوائد الفوائد میں ملتے ہیں، بشرطیکہ وہ صحیح ہوں۔ اس میں (ص ۱۰۳ تا ۱۰۵) لکھا ہے کہ رضی الدین بداؤن سے کول [علیگڑھ] کے مشرف کے نائب مقرر ہوئے۔ پھر ملازمت ترک کر کے والی کول کے بیٹے کو پڑھانے لگے، مگر اس سے بھی دل برداشتہ ہوئے تو اطلاع کیے بغیر پیدل چل کھڑے

ہوئے۔ لڑکا تعاقب کر کے ان تک پہنچ گیا، لیکن جب وہ اس کی منت سماجت کے باوجود نہ مانے تو لڑکے نے سواری کے لیے اپنا گھوڑا نذر کیا اور وہ اسی گھوڑے پر بغداد کو روانہ ہو گئے۔

انہیں یمن جانے کا اتفاق کئی بار ہوا۔ پہلی بار وہ ۵۶۱۰ / ۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے اور عدن سے ۵۶۱۳ / ۱۲۱۶ء میں حج کیا۔ پھر دوبارہ سفارت پر ہندوستان آتے جاتے چار بار یمن سے گزرے۔ یمن میں زیادہ تر قیام عدن ہی میں رہا۔ وہاں طلبہ کو الخطابی (۵۳۱۹ / ۹۳۱ء تا ۵۳۸۶ / ۹۹۶ء) کی معالم السنن کا درس دیتے تھے۔ یہ کتاب انہیں بہت پسند تھی۔ علاوہ ازیں انہوں نے صحیح بخاری کے نسخے اپنے قلم سے لکھ کر وقف کیے۔ وہاں ان کی مجلس تحدیث یاسر بن بلال کی تعمیر کردہ مسجد میں منعقد ہوا کرتی تھی۔ معالم السنن کے علاوہ انہیں ابو عبید القاسم بن سلام کی کتاب غریب بھی مرغوب تھی۔ تلامذہ سے کہا کرتے تھے کہ اس کتاب کو خوب یاد کر لو۔

۱۹ شعبان ۵۶۵۰ / ۲۵ اکتوبر ۱۲۵۲ء کو بغداد میں بعہد معتصم باللہ انتقال کیا۔ السیوطی (بغیۃ) کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی موت اچانک واقع ہوئی۔ الجواہر المضيئة میں ہے کہ وہ ابتدا میں بغداد کے الخریم الطاہری میں اپنے ہی گھر میں امانۃ دفن کیے گئے۔ پھر وصیت کے مطابق ان کی نعش مکہ مکرمہ لے جا کر سپرد زمین ہوئی۔ مرحوم نے نعش لے جانے اور وہاں دفن کرنے والوں کے نام پچاس پچاس دینار کی وصیت کی تھی (سبحۃ المرجان؛ قب الجواہر المضيئة)۔ حسن صفانی نے مکہ مکرمہ، عدن اور ہند میں بہت سے شیوخ سے حدیث سنی۔ ان کے اساتذہ میں سے ان کے والد کے علاوہ صرف النظام (محمد بن حسن) مرغینانی کا نام بغیۃ میں مذکور ہے۔ ابن العماد

محمد بن اسحاق بن جعفر صفحانی نزہل بغداد (م ۲۷۰ھ) اور دوسرے ابوالعباس الفضل بن عباس صفحانی (م ۴۲۰ھ) (معجم البلدان، ص ۳۶۲) - جب حدیث کی کتابوں میں مجرد لفظ صفحانی مستعمل ہوتا ہے تو اس سے مراد ابوالعباس الفضل ہوتے ہیں اور علم لغۃ میں مجرد صفحانی سے مراد حسن صفحانی ہیں۔

تصانیف : (الف) حدیث میں (۱) مشارق الأنوار النبویة من صحاح الأخبار المصطفویة - یہ کتاب خلیفہ مستنصر باللہ عباسی کے لیے لکھی، جس کے صلے میں انہیں خلعت ملا تھا۔ اس کتاب میں صحیح احادیث کو ابتدائی الفاظ کے لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ کتاب کئی بار چھپ چکی ہے اور اس کی کئی شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ اس کا اردو میں ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔

(۲) الرسالة فی الاحادیث الموضوعه [= رسالة الاحادیث الموضوعات]، جس کا پورا نام ہے الدر الملتقط فی تبیین الغلط وتبیین اللفظ فی الاحادیث الموضوعه - یہ رسالہ بھی چھپ چکا ہے۔ الفوائد البہیہ میں ہے کہ مصنف نے موضوعات پر دو رسالے لکھے اور ابن الجوزی اور صاحب سفر السعادة وغیرہ کی طرح انتہا پسندی سے کام لیا، چنانچہ بہت سی ایسی احادیث بھی ان میں لکھ دیں جو غیر موضوعہ ہیں۔

(۳) در السخابة فی بیان مواضع و فیات الصحابة (غیر مطبوعہ)۔

(۴) الشمس المنيرة (فی الحدیث؛ غیر مطبوعہ)۔

(۵) اسماء [اسامی] شیوخ البخاری (غیر مطبوعہ)۔

(ب) علم لغۃ میں : (۱) کتاب الأضداد، بیروت۔

میں ۱۹۱۳ء چھپ گئی ہے؛ (۲) کتاب اسماء الذنب،

استانبول میں ۱۹۱۴ء میں طبع ہوئی ہے؛ (۳) کتاب

یفعول، تونس میں ۱۹۲۵ء میں چھپی ہے؛

(۴) العباب الزاخر والباب الفاخر، بیس جلدوں

(شذرات، ۵ : ۲۵۰) نے دو اور نام بھی دیے ہیں - ابن الفوطی نے، جو خود ان کا شاگرد ہے، کمال الدین محمد بن احمد الواسطی محدث کو صفحانی کا استاد بتایا ہے (تلخیص مجمع الآداب، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، کتاب الکاف، ص ۲۴۵) فوائد الفؤاد میں بغداد کے محدث ابن زہری اور ابن الحصری المکی کے نام بھی ملتے ہیں۔ ان کے تلامذہ میں سے شرف الدین الدمیاطی کے علاوہ محمود بن عمر الہروی، ابن الصباغ اور برہان الدین محمود ابن اسعد البلخی قابل ذکر ہیں (نزہۃ الخواطر، ۱ : ۱۳۹) - تاریخ ثغر عدن میں ان کے کئی شاگردوں کا ذکر آیا ہے۔

حسن صفحانی تمام علوم متداولہ، بالخصوص لغۃ، حدیث اور فقہ، میں ید طولی رکھتے تھے - الذہبی کا قول ہے کہ علم لغۃ میں وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے - صاحب الجواهر المزیثہ نے ان کے لیے فقیہ، محدث اور لغوی کے القاب استعمال کیے ہیں اور الزبیدی نے انہیں الامام العافظ فی علم اللغة، الفقیہ المحدث الرجال کہا ہے [تاج العروس] - السیوطی انہیں علم لغۃ کا علم بردار کہتا ہے - الدمیاطی کا قول ہے کہ وہ لغۃ، حدیث اور فقہ تینوں علوم کے امام تھے - ابن العماد معرفت لغت کے تعلق میں انہیں المنتہی (= حرف آخر) کہتا ہے - صفحانی کو علم لغۃ پر جو قدرت حاصل تھی اس کا اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ العباب کے مقدمے میں سابقہ کتب لغت کی غلطیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے الجوهری کی الصحاح میں ایک ہزار غلطیاں معلوم کی ہیں، جو میں نے بزمانہ قیام 'ہند و سند' اپنے تلامذہ کو قلم بند کرا دی تھیں۔

حسن صفحانی سے پہلے دو اور بزرگ صفحانی کی نسبت سے مشہور ہوئے ہیں: ایک تو ابوبکر

علی وزن فعلاں؛ (۱۵) آسما الاسد (یہ کتابیں ہنوز طبع نہیں ہوئیں۔ ان کے مخطوطات مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں)۔

(ج) نظم: (۱) چند متفرق اشعار کے علاوہ، جو معجم الأدباء؛ بغیۃ الوعاة؛ اور الجواهر المصنیۃ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کا ایک قصیدہ نونیہ ۹۵ اشعار کا تاریخ ثغر عدن میں درج ہے؛ (۲) تعزیزیۃ الحریری: حریری نے چھیالیسویں مقالے میں اپنے دو شعروں کی بابت دعویٰ کیا تھا کہ کوئی شخص اس طرح کا تیسرا شعر نہیں کہہ سکتا۔ صغانی نے اس چیلنج کے جواب میں تیس اشعار لکھے ہیں۔ اس تعزیز کا ایک مخطوطہ برلن لائبریری میں ہے (ان سب مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۶۰ و تکملہ، ۱: ۶۱۳؛ زبید احمد: Contribution of India [= Indo-Pakistan] to Arabic literature بمدد اشاریہ۔

مندرجہ بالا کتب مطبوعہ وغیر مطبوعہ کے علاوہ دیگر تصانیف کے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ نہ تو طبع ہوئیں نہ ان کے کسی قلمی نسخے کا سراغ ملتا ہے: (۱) مصباح الدجی من صحاح احادیث المصطفیٰ (مگر یہ مشارق الأنوار میں شامل کر لی گئی۔ یہ کتاب محذوف الاسانید ہے، تاج العروس میں اس کا نام مصباح الدیاجی ہے)؛ (۲) شرح صحیح البخاری؛ (۳) زبدۃ المناسک؛ (۴) کتاب الفرائض؛ (۵) کتاب الافتعال؛ (۶) النوادر فی اللغة؛ (۷) شرح القلادۃ السمطیۃ فی توشیح الدردیۃ؛ (۸) التجرید؛ (۹) جمل الصغانی؛ (۱۰) التراکیب؛ (۱۱) شرح آیات المفصل؛ (۱۲) کتاب الضعفاء۔

ماخذ: (۱) یاقوت: معجم الأدباء، ۳: ۲۱۱ = ۹: ۱۸۹؛ (۲) معجم البلدان، بذیل مادۃ صغانیان؛ (۳) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفاۃ قاہرہ، ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۶۱؛ (۴) ابن ابی الوفا: الجواهر المصنیۃ، ۱: ۲۰۱؛ (۵) ابن بطونہ: تاج التراجم، ص ۱۷؛ (۶) السیوطی: بغیۃ الوعاة،

میں ہے۔ السیوطی کی رائے ہے کہ الجوہری: الصحاح کے زمانے سے اب تک محکم کے بعد بہترین لغۃ ہے اور الصحاح کی ترتیب پر لکھی گئی ہے۔ صرف فصل بکم تک پہنچی تھی کہ مصنف کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بارے میں کسی کے یہ اشعار مشہور ہیں:

اِنَّ الصَّغَانِيَّ الَّذِي
كَانَ قَصَارَى امْرِه
حَازَ الْعُلُومَ وَالْحِكْمَ
اَنْ اَنْتَهَى اِلَى "بَكْم"

بکم کے معنی گونگا ہو جانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فصل بکم تک پہنچتے پہنچتے صغانی پر فالج یا لقوے کا حملہ ہوا اور وہ گونگے ہو گئے۔ یہ کتاب مستعصم باللہ کے وزیر ابن العلقمی کے لیے لکھی گئی تھی۔ لین Lane (۱: ۱۵) کے بعد کا اندازہ ہے کہ کتاب تین چوتھائی سے زیادہ ختم ہو گئی تھی۔ لین نے سنا تھا کہ مسجد امیر صرغتمش کے کتاب خانے میں صغانی کی العباب اور تکملۃ الصحاح کے وہ نسخے تھے جو صاحب تاج العروس نے استعمال کیے تھے، مگر کتابدار نے اطلاع دی کہ وہ نسخے اب کتابخانے میں موجود نہیں، چوری ہو گئے یا صاحب تاج العروس نے واپس نہیں کیے۔ یہ لغۃ ہنوز شائع نہیں ہوئی۔ قاہرہ اور قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں اس کے مخطوطات پائے جاتے ہیں؛ (۵) التکملة والذیل والصلة (الصحاح للجوہری سے متعلق) ۶ جلد، اور بقول صاحب المزهر ضخامت میں الصحاح سے زیادہ؛ (۶) مجمع البحرين فی اللغة، بارہ جلدوں میں؛ (۷) مختصر فی العروض؛ (۸) کتاب الانفعال؛ (۹) اسماء الغادة فی اسماء العادة (کذا، در براکلمان: تکملہ؛ الفوائد البہیۃ میں کتاب کا نام: اسماء القارة اور نزہۃ میں اسماء الغارة ہے) (۱۰) کتاب الشوارد من اللغة؛ (۱۱) ماتفرده بعض ائمة اللغة؛ (۱۲) فی ما بنت العرب علی لفظ فعال؛ (۱۳) کتاب خلق الانسان؛ (۱۴) نقعة الصديان فی ما جاء

التقی، الرفیق اور الہادی کے القاب سے معروف ہیں۔ ان کے زمانہ حیات میں ان کے پیرو انہیں عام طور پر ابن الرضا (یعنی امام علی الرضاؒ، جو آٹھویں امام تھے، کے بیٹے یا خلف) کہتے تھے۔ ان کی نسبت ان کے والد ماجد [ابوالحسن علی] العسکری کی طرح العسکری ہے، اور یہ نسبت سامرا [= سمرقند] کی طرف ہے [جسے مدینۃ العسکر کہتے تھے]۔ وہ مدینۃ منورہ میں پیدا ہوئے۔ [ان کی تاریخ ولادت کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کے نزدیک ان کی تاریخ ولادت ربیع الاول ۵۲۳۰ / نومبر ۱۸۴۴ء ہے اور بعض کے نزدیک ۵۲۳۱ء ہے، لیکن اکثر کے نزدیک ربیع الآخر ۵۲۳۲ / اپریل ۱۸۴۷ء ہے (الکلینی نے ایک روایت رمضان ۵۲۳۲ بھی دی ہے، دیکھیے الکلینی: اصول، مع اردو ترجمہ از سید ظفر حسن، ۱، کراچی: ص ۶۲۹؛ التوبختی: فرق الشیعة، استنبول ۱۹۳۱ء، ص ۷۹؛ المفید: الارشاد، ۱۳۸۱/۱۹۶۲ء، ص ۳۳۵؛ ابن طولون: الأئمة الاثنا عشر، طبع صلاح الدین المنجد، بیروت ۱۳۷۷/۱۹۵۸ء، ص ۱۱۳)]۔ ان کی والدہ ماجدہ کا نام حدیث ثیاب، بعض مصادر میں ان کا نام سوسن یا سلیل بتایا گیا ہے [الکلینی نے ان کے نام حدیث اور سوسن بتائے ہیں، التوبختی نے حدیث اور عسفان (ص ۷۹) بتائے ہیں اور سوسن حسن العسکری کی دادی کا نام بتایا ہے، (ص ۷۷)۔ المفید نے ان کا نام حدیث بتایا ہے (ص ۳۳۵)]۔ وہ اپنے والد ماجد کے ساتھ ۵۲۳۳ / ۸۴۷-۸۴۸ یا ۵۲۳۴ / ۸۴۸-۸۴۹ء میں سامرا آئے اور وہیں رہنے لگے۔ اگرچہ انہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی بسر کی، لیکن اپنی اہلست کے [قریباً ہونے] چھ برسوں کے دوران میں وہ مسلسل حکومت کے زیر نگرانی رہے اور ایک مرتبہ المعتمد نے کچھ عرصے کے لیے انہیں قید بھی کر دیا۔

اٹھارہویں صدی قمری روایات کے مطابق ان کے

ص ۲۲۷؛ (۷) ابن الصمد: شذرات الذهب، ۵: ۲۵۰؛ (۸) طائش کوہری زادہ: مفتاح السعادة، ۱: ۹۸؛ (۹) ابن ابی مخرمة: تاریخ ثغر عدن (مطبوعہ یورپ)، ۲: ۵۳ تا ۵۸؛ (۱۰) تاج العروس، ۹: ۲۵۹ (بذیل مادۃ صغن)؛ (۱۱) غلام علی آزاد: مآثر الکرام، ۱: ۱۸۰؛ (۱۲) وہی مصنف: سبحة المرجان، ص ۳۸؛ (۱۳) نواب صدیق حسن: اتحاف النبلاء، ص ۲۴۳؛ (۱۴) وہی مصنف: ابجد العلوم، ص ۸۹۰؛ (۱۵) وہی مصنف: البلغة فی علوم اللغة؛ (۱۶) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص ۵۳؛ (۱۷) وینفلٹ: "عربی مؤرخین اور ان کی تصانیف"، ص ۳۳۶؛ (۱۸) عبدالحی فرنگی محلی: الفوائد البیہیہ، ص ۴۸؛ (۱۹) رحمن علی: تذکرۃ علمائے ہند، ص ۴۸؛ (۲۰) براکلمان، ۱: ۳۶۰ و نکتہ، ۱: ۶۱۳؛ (۲۱) Lane، ۱: ۱۵؛ (۲۲) الزرکلی: الاعلام، ۱: ۲۳۹ = ۲: ۲۳۲، بذیل مادۃ؛ (۲۳) سرکیس: معجم المطبوعات، طبع جدید، عمود ۱۲۰۸؛ (۲۴) عبدالاول: مفید المفتی، ص ۱۱۹؛ (۲۵) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیہ، ۳: ص ۷۹؛ (۲۶) زید احمد: Contribution of India to Arabic Literature [= Indo-Pakistan]، مطبوعہ مطبع - ن و دانش جاندھر، ص ۴۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰؛ (۲۷) زہور ۱۹۶۷ء، بمقدار اشاریہ (۲۸) سلیمان ندوی: ہندوستان میں علم حدیث، ذر معارف (اعظم گڑھ)، ۲۲ / ۳: ۲۵۲؛ (۲۹) سید صباح الدین عبدالرحمن: برزہ مملوکہ، ص ۲۹؛ (۳۰) عبدالحی: نزهة الخواطر، ۱: ۱۳۸؛ (۳۱) ابن تفری: برزہ: السجوة المأهولة، ۷: ۲۶، مصر؛ (۳۲) Haywood: [Arabic Lexicography].

(زینبہ احمد)

۵۰ حسن العسکریؒ [امام]: ابو محمد حسن بن علی [بن محمد انجواد بن علی الرضا بن موسیٰ الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین ابن الحسینؑ بن علیؑ بن ابی طالب]، اثنا عشری شیعہ کے گیارہویں امام۔ وہ تصنیف، ترویج، و تفسیر

والد [امام ابوالحسن علی] العسکری نے پہلے اپنے بیٹے محمد ابو جعفر کو امام نامزد کیا تھا، [مگر وہ وفات پا گئے۔ اس کے بعد] ۵۲۵ھ / ۸۶۸ء میں اپنی وفات سے چند ماہ قبل حسن کو امام نامزد کر دیا۔ والد کے زمانہ حیات ہی میں محمد ابو جعفر کی وفات فرقہ دارانہ اختلاف کا باعث بنی۔ [ایک گروہ کا خیال تھا کہ ابوالحسن علی العسکری کے بعد امامت کے منصب کے حامل محمد ابو جعفر ہی ہیں اور وہ درحقیقت زندہ ہیں، کیونکہ علی العسکری نے انہیں امام نامزد کیا تھا اور لوگوں کو نامزدگی کی خبر تھی، اور امام جھوٹ نہیں بول سکتا، لہذا امام محمد ابو جعفر ہی ہیں، وہ القائم المہدی اور غیبت میں ہیں۔ ایک گروہ نے جعفر بن علی کے دعوایے امامت کو تسلیم کر لیا تھا، لیکن اکثر حسن العسکریؑ کی امامت کے قائل تھے (دیکھیے النوبختی: کتاب مذکور، ص ۷۸ و بعد)۔

یہ گیارہویں امام [حسن العسکریؑ] یکم ربیع الاول ۵۲۶ھ / ۲۵ دسمبر ۸۷۳ء کو بیمار پڑ گئے اور سات دن بعد فوت ہو گئے اور اپنے گھر میں اپنے والد ماجد کے پہلو میں مدفون ہوئے۔ ان کا [معمد] عثمان بن سعید تھا۔ شیعہ علما (الکلینی: اصول، ص ۳۲۶؛ المفید: الارشاد، ص ۳۶۵) لکھتے ہیں کہ علالت کے دوران میں المعتمد نے امام کی خدمت کے لیے اپنے خادم اور طبیب بھیجے اور معزز علویوں اور عباسیوں کی خاصی تعداد ان کی عیادت کے لیے آتی رہی۔ متأخر شیعہ کتابوں میں المعتمد پر امام کو زہر دلوانے کا الزام لگایا گیا ہے۔

گیارہویں امام کی وفات پر ان کی اولاد کے مسئلے پر شیعہوں میں مزید اختلاف پیدا ہوا [رک بہ محمد القائم]۔ بعض نے دعویٰ کیا کہ انہوں نے محمد نام کی ایک زینہ اولاد چھوڑی ہے۔ دوسروں نے

اس کا انکار کیا۔ غرض اس معاملے میں اختلاف رہا۔ بعض کا خیال تھا کہ امام حسن العسکریؑ القائم تھے اور واپس آئیں گے۔ دوسروں نے امام حسن العسکریؑ کے لاولد فوت ہونے کو ان کی امامت کے خلاف ایک حجت کے طور پر استعمال کیا اور ان کے بھائی جعفر [بن علی] کی طرف ہلٹ گئے۔ الشہرستانی (الملل، طبع Cureton، ۲ : ۱۲۸ تا ۱۳۱) نے [امام حسن العسکریؑ کے بعد پیدا ہونے والے] بارہ فرقوں کا ذکر کیا ہے، [النوبختی (کتاب مذکور، ص ۷۹ و بعد) کے مطابق گیارہویں امام کی وفات کے بعد شیعہ میں چودہ فرقے پیدا ہو گئے]، جبکہ المسعودی (مروج، ۸ : ۴۰) بیس فرقوں کا ذکر کرتا ہے۔

مآخذ: گیارہویں امام کی زندگی، کرامات، اصحاب اور نمائندوں کے قدیم احوال در (۱) الکلینی: اصول، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۲ھ، ص ۲۰۲ تا ۲۰۴، ۳۲۳ تا ۳۲۴ [مع اردو ترجمہ از سید ظفر حسن، ج ۱، کراچی: ص ۳۸۵ و بعد ۶۲۹ و بعد]۔ مصادر کا ایک پورا بیان مع جامع حوالے کے در (۲) محمد باقر المجلسی: بحار الانوار، تہران ۱۳۰۲ھ، ۱۲ : ۱۵۴ تا ۱۷۹، نیز دیکھیے (۳) المفید: کتاب الارشاد، تہران ۱۳۰۸ھ، ص ۳۶۵ تا ۳۶۸؛ (۴) النوبختی: فرق الشیعہ، طبع رتر، ص ۷۸ تا ۸۹؛ (۵) ابن خلکان (مترجمہ دیسلان)، ۱ : ۲۹۰ تا ۳۹۱؛ (۶) ابن الاثیر، ۷ : ۱۸۹؛ (۷) الخطیب: تاریخ بغداد، ۷ : ۳۶۶؛ (۸) ابن طولون: الائمة الاثنا عشر، طبع صلاح الدین المنجد، بیروت ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۳؛ (۹) ابن العماد: شذرات، ۲ : ۱۴۱؛ بعد؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النجوم (مطبوعہ قاہرہ)، ۳ : ۳۲۔

متن میں مذکور مصادر کے علاوہ ان کا حوالہ بھی دیا جاسکتا ہے: (۱۱) عباس اقبال: خاندان نوبختی، تہران ۱۳۱۱ھ، ہش، بعد اشارہ؛ (۱۲) D.M. Donaldson: The Shiite Religion، لندن ۱۹۳۳ء، ص ۲۱۷ تا ۲۲۵۔

Mart hadisesi، طبع Faik Resit Unat، انقرہ ۱۹۶۰ء، ص ۴۶؛ (۶) یوسف حکمت بئر Yusuf Hikmet Bayur: ترک انقلابی تاریخی، بار دوم، ۲/۱، انقرہ ۱۹۶۴ء: ص ۱۲۹ تا ۱۸۴؛ (۷) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey*، بار سوم، ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۰ تا ۲۱۱۔

حسن فہمی عثمانی سیاست دان کے لیے دیکھیے اس کے بعد کا مقالہ۔

(B. LEWIS)

- * حسن فہمی: عثمانی سیاستدان، باطوم کے نزدیک پیدا ہوا، حاجی اوغلو شریف ملا کا بیٹا اور محمد آغا کا پوتا تھا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد وہ استانبول چلا گیا، جہاں اس نے نجی اتالیقوں سے عربی، فارسی، فرانسیسی زبانیں، نیز فقہ پڑھی۔ اس نے سرکاری نوکری کا آغاز ۱۸۵۸ء میں شعبہ ترجمہ کے ایک ملازم کی حیثیت سے کیا، بعد میں مختلف تجارتی ایوانوں میں وہ ایک عہدیدار بن گیا۔ اس ملازمت کے دوران میں اس نے اخبارات کے لیے تقویم تجارت اور جریدہ حوادث کو قلمبند کیا۔ ۱۸۶۸ء میں وہ ایوان تجارت کی پہلی مجلس کا صدر بن گیا، لیکن محمود ندیم پاشا کی وزارت عظمیٰ کے زمانے میں، غالباً ۱۸۷۱ء کے اواخر میں، برطرف کر دیا گیا۔ اس کے بعد کچھ مدت کے لیے اس نے قانون کا پیشہ اختیار کیے رکھا۔

مدحت پاشا [رک باں] اور عبدالحمید الثانی [رک باں] نے جو دستوری حکومت قائم کی اس کے تحت حسن فہمی کو، جو اس وقت شعبہ ترجمہ کا کاتب اعلیٰ تھا، استانبول کے رائے دہندوں نے یکم مارچ ۱۸۷۷ء کو چوتھے انتخاب پر نائب چن لیا۔ جب ۲۱ مارچ کو ایوان کا اجلاس ہوا تو پہلی میعاد کے لیے چار معتمدوں میں سے بطور ایک معتمد کے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس مدت کے آخری

اور (۱۳) *The Shi'a in India*: J. N. Hollister، لندن ۱۹۵۳ء، ص ۹۰ تا ۹۲؛ (۱۴) سبط ابن الجوزی: تذکرۃ الخواص، اردو ترجمہ از سید صفدر حسین، لاہور ۱۹۶۸ء، ص ۴۲ تا ۴۳؛ (۱۵) عبید اللہ: سوانح عمری حضرت علی ابن ابی طالب، بار چہارم، لاہور ۱۳۵۱ھ، ص ۴۶۲ تا ۴۶۴؛ (۱۶) سید نجم الحسن: چودہ ستارے، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۴۲۹ تا ۴۵۰؛ (۱۷) سید ظفر حسن: محافل و مجالس، بار دوم، کراچی ۱۹۶۴ء، ص ۲۱۱ تا ۲۲۷؛ (۱۸) سید مرتضیٰ حسین: رسول و اہل بیت رسول، جز ۳، کراچی ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵-۱۹۶۶ء: ص ۱۳۰ تا ۱۵۱۔

(J. ELIASH [و ادارہ])

- * حسن فہمی: ایک ترک صحافی، جس نے ۱۹۰۹ء میں اخبار سربستی کے مدیر کی حیثیت سے کچھ شہرت حاصل کی۔ اس نے اپنے اخبار میں مجلس اتحاد و ترقی پر شدید حملے کیے تھے۔ ۶-۷ اپریل ۱۹۰۹ء سلسلہ نو کی درمیانی رات کو گلاتا Galata پل پر کسی نامعلوم شخص نے اسے قتل کر دیا۔ آزاد خیال طبقے اور اتحاد محمدی والوں نے مجلس اتحاد و ترقی کو اس قتل کا ذمے دار ٹھہرایا۔ چنانچہ اس کی تجہیز و تکفین کے وقت مخالفانہ مظاہرے اور ہنگامے بھی ہوئے۔ اس کے بعد شدید چپقلش کا دور آیا، جو ۳۱ مارچ سلسلہ قدیم (= ۱۳ اپریل سلسلہ نو) کو پہلی فوجی کور کے دستوں میں بغاوت پر ختم ہوا۔

مآخذ: (۱) ترکی اخبارات ۷ تا ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء؛ (۲) *The fall of Abd-ul-Hamid*: F. McCullugh، لندن ۱۹۱۰ء، ص ۲۳ تا ۲۴، ۶۲ تا ۶۳، ۷۱ تا ۷۴؛ (۳) *La jeune-Turquie et la révolution*: A. Sarrou، نیسی ۱۹۱۲ء، ص ۷۶؛ (۴) یونس نادى: اختلال و انقلاب عثمانی، استانبول ۱۳۲۵ (شمسی)، ص ۱۹ بعد؛ (۵) علی جودت بے: *İkinci meşrutiyetin ilâni ve otuzbir*

۱۸۸۱ء میں حسن فہمی نے وزیر کا منصب حاصل کر لیا اور وہ وزیر انصاف مقرر ہو گیا۔ ۱۸۸۵ء کے ابتدائی مہینوں میں اسے ایک خاص سفارتی مقصد کے لیے لندن بھیجا گیا تاکہ مصر کے مسئلے پر گفت و شنید کرے۔ ۱۸۸۹ء میں وہ جامع المحاصل (رسومات امینی)، ۱۸۹۲ء میں آبدین کا والی اور ۱۸۹۵ء میں سیلانک کا والی پھر دوبارہ جامع المحاصل اور مجلس محاسبات (دیوان محاسبات) کا صدر مقرر ہوا۔ وہ دوسرا ترکی نمائندہ تھا جس نے ۱۸۹۷ء کی جنگ یونان و ترکیہ کے بعد عہدنامہ صاج پر دستخط کیے۔

عبدالحمید الثانی کے عہد میں اپنے بہت سے عہدوں کے باوجود اسے کبھی بھی حکومت کا خوشامدی نہیں سمجھا گیا، اور ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد ’نوجوان ترکوں‘ نے از راہ محبت اسے ’’بوڑھا جوان ہمت ترک‘‘ نیز پہلے اور دوسرے دستوری دور کے درمیان ایک زندہ رابطہ اتصال قرار دیا۔ انقلاب کے بعد کے دو برس میں وہ مختلف وزارتوں میں دو دفعہ وزیر انصاف اور ایک دفعہ ملکی مجلس کا صدر رہا اور سینٹ کا رکن بن گیا۔ وہ ادرنہ قبی میں ۱۹۱۰ء میں اپنے گھر میں فوت ہوا اور آغا یقشو پر ’’فاتح‘‘ میں اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوا۔ اس کی بیوی عبدالعلیم غالب پاشا کی بیٹی تھی۔

مآخذ: (۱) ابراہیم آلتین: مشہور آدم لر، استانبول ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ء، ۲: ۷۷ تا ۷۸۰؛ (۲) گوٹہ: ترک مشہور لری، استانبول ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۳؛ (۳) R. Devereux: The first Ottoman constitutional period، Baltimore ۱۹۶۳ء، ہمد اشاریہ؛ (۴) برتلی محمد طاہر: عثمانی مؤلفی، ۱/۲: ۱۰۰؛ (۵) محمد زکی پکن: Son sadrazamlar ve başvekiller، استانبول ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۸ء، ہمد اشاریہ؛ (۶)

روز، ۲۸ جون ۱۸۷۷ء کو حسن فہمی نے اہم تقریر کی، جس میں ایوان کی مفید کارکردگی اور اس میں آزادانہ بحث و تمحیص کا فخریہ ذکر کیا اور یہ بھی کہا کہ اس نے وہ تمام کچھ نہ کیا جو اسے کرنا چاہیے تھا۔

۱۲ نومبر ۱۸۷۷ء کو پارلیمنٹ کی دوسری میعاد کے لیے استانبول کا نمائندہ منتخب ہو جانے کے بعد حسن فہمی تیسرے انتخاب کے نتیجے میں ایوان کا صدر چنا گیا اور ۳۱ دسمبر کو اس نے یہ عہدہ سنبھال لیا۔ صدر کی حیثیت سے وہ پہلی میعاد میں اپنے پیشرو احمد وفیق پاشا [رک باں] کی بہ نسبت زیادہ اعتدال پسند اور با اخلاق تھا اور وہ مقررین کو حدود سے تجاوز بھی کرنے دیتا تھا۔ جس اجلاس کا وہ صدر تھا اسے سلطان نے ۱۴ فروری ۱۸۷۸ء کو برخاست کر دیا۔ اس اجلاس نے کوئی مسودہ منظور نہ کیا، لیکن وزارت پر مؤثر انداز سے تنقید کی۔ حسن نے، احمد وفیق کی طرح، سرکاری ترجمان کا کردار ادا نہیں کیا۔ جب ایوان ٹوٹ گیا تو اس کے بعد بھی حسن فہمی بدستور ایوان کی ایک خاص کمیٹی کا جو جنگ روس و ترکیہ کے مہاجرین کی امداد کے لیے قائم کی گئی تھی، بدستور نائب صدر رہا؛ اس کمیٹی کا صدر خود سلطان تھا۔

۱۸۷۸ء میں حسن امور تعمیرات عامہ کا وزیر مقرر ہوا۔ اس عہدے پر فائز ہونے کے دوران میں وہ استانبول میں قانون تجارت اور بین الاقوامی قانون پڑھاتا رہا۔ وہ کچھ وقت کے لیے خزینہ خاصہ کا ناظر بھی رہا۔ قانون پر اس کے خطبات کو تلخیص کے ساتھ ایک کتاب میں شائع کیا گیا ہے، جس کا نام تلخیص حقوق دول ہے، لیکن جب عبدالحمید الثانی [رک باں] کو اس کا ایک نسخہ دیا گیا تو اس کے بعد کتاب پر پابندی لگا دی اور فہمی کو سرزنش کی۔

Son asır Türk : İbnülemin Mahmud Kemal İnal
sairleri، استانبول ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۲ء، بمدد اشاریہ؛
 (۷) وہی مصنف: *Osmanlı devrinde son sadriazamlar*
 استانبول ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ۔

(R. H. DAVISON)

• **حسن فہمی افندی: آتشپوری کے نام سے**
 معروف ایک عثمانی شیخ الاسلام۔ وہ ایلغین کے
 عثمان افندی کا بیٹا تھا اور ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ء -
 ۱۲۹۶ھ میں پیدا ہوا۔ وہ محکمہ علمیہ [رک بان]
 کے شعبہ تدریس میں مختلف حیثیتوں سے وابستہ رہا۔
 ۱۲۵۰ھ / ۱۸۵۸ء میں بحی افندی [رک بان] کی
 وفات پر درس و تدریس کے عہدے پر اس کا تقرر
 ہوا شیخ الاسلام کی طرف سے تدریس اور تبلیغ
 کا فریضہ بھی اس کے ذمے تھا۔ جودت، جو کسی
 سبب سے حسن فہمی کا مخالف تھا، بتاتا ہے کہ یہ
 تقرر کسی بہتر شخص کے دستیاب نہ ہونے کی وجہ
 سے ہوا اور کہتا ہے کہ طلبہ میں وہ کذب و
 (= جھوٹا) کے نام سے معروف تھا (تذاکر، ۱۳ تا
 ۲۰، طبع Cavid Baysun، انقرہ ۱۹۶۰ء، ص ۶۹؛
 عبدالرحمن شریف کے قول کے مطابق اس کا یہ
 نام اس لیے پڑ گیا تھا کہ وہ جن با اثر لوگوں سے
 ملتا تھا، ان کے ساتھ کیے ہوئے وعدے پورے نہ
 کرتا تھا)۔ سلطان عبدالعزیز کی تخت نشینی کے بعد
 اس کی حیثیت بہت مضبوط ہو گئی؛ وہ سلطان کا
 استاد تھا۔ ۱۸۶۳ء میں وہ سلطان کے ساتھ مصر
 گیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں اس نے ازہری شیخ
 ابراہیم بن علی السقاء سے مل کر بالمشافہہ استفادہ
 کیا۔ ۱۸۶۷ء میں آناتولی کا اور پھر روم ایل کا
 قاضی عسکر بن گیا۔ ۱۸۶۸ء میں پہلی بار
 شیخ الاسلام مقرر ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب
 حکومت کے عملے کی تجدید شیخ الاسلام کے عہدے
 کے حقوق و اختیار کو کم کر رہی تھی؛ خاص

طور پر قانون اور تعلیم سے متعلق نئی انتظامی
 جماعتوں کے قیام کا مطالب ایسے معاملات میں
 اس کے اختیار کو کم کرنا تھا جن پر پہلے محض
 اسی کو اختیار حاصل تھا۔ حسن فہمی نے اس غصب
 اختیارات میں مزاحمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔
 اس کے جوابی حملے کا پہلا نشانہ وہ کمیٹی تھی
 جو احمد جودت [رک بان] کے زیر صدارت اور
 دیوان احکام عدلیہ کے زیر اختیار ایک نیا عثمانی
 دیوانی ضابطہ، یعنی مشہور ”مجلہ“ [رک بان] تیار
 کر رہی تھی۔ جودت اور اس کی کمیٹی نے انتہائی
 مغرب پسندوں کے اس دباؤ کا کامیابی سے مقابلہ کیا
 تھا جو فرانسیسی طرز کے ایک ضابطے کی تیاری
 کے لیے فرانسیسی سفیر Bourée کی طرف سے پڑ رہا تھا۔
 وہ حنفی فقہ کی ایک جدید تشریح تیار کر رہے
 تھے۔ دوسری طرف انہیں علما کی مخالفت کا
 مقابلہ کرنا پڑا، جن کی قیادت شیخ الاسلام کے ہاتھ
 میں تھی۔ ان کے خیال میں محکمہ انصاف کے
 زیر نگرانی کسی ایسے ضابطے کی تیاری ان کے عہد
 کے وظائف اور حقوق کو غصب کرنے کے مترادف
 تھی۔ حسن فہمی نے اس دیوانی ضابطے کی تیاری
 میں مختلف رکاوٹیں پیدا کیں۔ ۱۸۷۰ء میں اس نے
 جودت کے سپرد دوسری ذمے داریاں کروا دیں،
 اور مجلہ کو ایک نئے صدر کے تحت، اپنے
 حلقہ اختیار میں منتقل کرا لیا۔ جودت بعد میں پھر
 صدر بنا، لیکن اس کے اور حسن فہمی کے
 درمیان چپقلش جاری رہی (Ebul'ulâ Mardin :
Medeni hukuk cephesinden Ahmet Cevdet Paşa
 استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۶۴، ۷۰، ۷۸ تا ۸۰، ۸۲،
 ۸۴، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۸ تا ۹۹، ۱۰۶،
 ان معاملات کے متعلق یہ بیان جودت کی غیر شائع
 شدہ بیاض میں سے نقل کیا گیا ہے)۔

فہمی کا دوسرا ہدف دارالفنون تھا، جو

اسی زمانے میں شروع ہوا تھا۔ اس ادارے کے متعلق وزارت تعلیم کا خیال تھا کہ یونیورسٹی بن جائے اور ایک جدید نظام تعلیم کے لیے سنگ میل کا کام دے۔ ۱۸۷۰ء میں اس کی رسم افتتاح کے موقع پر حسن فہمی موجود نہ تھا؛ یہ سمجھنے کے لیے خاصی وجہ جواز موجود ہے کہ اگلے سال دارالفنون کے بند کرانے میں وہ آلہ کار بنا۔ اس امر کی کچھ شہادت موجود ہے کہ اس ادارے کو بند کرانے کے اسباب میں سے ایک جمال الدین افغانی کا خطبہ عام تھا، جس کے متعلق شیخ الاسلام کو بتایا گیا کہ وہ بدعت اور بے دینی پر مبنی ہے (Osman Keskioglu : Cemaleddin Efgani، در Ilâhiyat Fakültesi Dergisi، ص ۹۲ تا ۹۶، ۱۹۶۲ء، ص ۹۶ تا ۹۷، جہاں دوسرے ترکی مصادر بھی نقل کیے گئے ہیں؛ Son sadriazamlar... : M. Z. Pakalin، جلد ۴، استانبول ۱۹۴۴ء، ۱۳۶ء بعد؛ Osman Ergin، Türkiyede: maarif tarihi، جلد ۲، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۴۶۰ بعد؛ محمد علی عینی: دارالفنون تاریخی، استانبول ۱۹۲۷ء (جسے مقالہ نگار دیکھ نہیں سکا)، براؤن The Persian Revolution of 1905-1909، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۷؛ R. H. Davison : Reform in the Ottoman Empire 1856-1876، پرنسٹن (نیو جرسی)، ۱۹۶۳ء، ص ۲۷۱)۔

حسن فہمی کو ستمبر ۱۸۷۱ء میں اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔ اس کے حامی وزیر اعظم علی پاشا [رک باں] کی وفات کے دس دن بعد اور جودت کے مجلہ کمیٹی کے صدر اور ملکی مجلس کے رکن کی حیثیت سے واپس آ جانے کے دو ہفتے بعد حسن فہمی شیخ الاسلام کے طور پر دوسری مرتبہ جولائی ۱۸۷۳ء میں فائز ہوا اور مئی ۱۸۷۶ء تک اس منصب پر برقرار رہا۔ اس نے فوراً جودت سے اپنا جھگڑا دوبارہ شروع کیا اور مجلہ کمیٹی

کو باب فتویٰ سے منتقل کر کے اپنے زیر اختیار، باب عالی میں لانے کے لیے جودت کو مورد الزام ٹھرایا (Mardin : کتاب مذکور، ص ۱۱۳ بعد، ۱۲۳ بعد)؛ تاہم مجلہ پر کام ہوتا رہا اور اب تو شیخ الاسلام ۱۸۷۵ء میں مدرسہ غلطہ سرای کے پہلے جلسہ تقسیم انعامات میں شریک ہونے کے لیے بھی رضامند تھا (محمود جواد: معارف عمومیہ نظارت تاریخچہ تشکیلات و اجرائاتی، استانبول ۱۳۳۸ھ، ص ۱۵۲)۔ اس کے عہدے کے آخری ساڑھے آٹھ ماہ میں محمود ندیم پاشا کی وزارت عظمیٰ بھی رہی اور جیسے ہی محمود ندیم کی وزارت ختم ہوئی، حسن فہمی کو بھی اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا۔ ۱۰ مئی ۱۸۷۶ء کے بلوے خاص طور پر وزیر اعظم اور شیخ الاسلام کے خلاف تھے، بلوائی دونوں کی معزولی کا مطالبہ کرتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حسن فہمی کی عوام کی نظروں سے اسی لیے گر گیا کہ وہ اس وزیر کے ساتھ وابستہ تھا جو لوگوں کی نظر سے گر چکا تھا۔ اس امر کی بھی کچھ شہادت ملتی ہے کہ وہ ذاتی طور پر علما اور دینیات کے طلبہ میں مقبول نہیں تھا (مثال کے طور پر دیکھیے محمد مدوح: مرآة شئون، ازبیر ۱۳۲۸ھ، ص ۶۳ تا ۶۵، جہاں اس پر صرف اپنے ہی پیروں کو ترقی دینے اور نا اہل لوگوں کو عہدے دینے کا الزام لگایا گیا ہے)۔ پروفیسر Davison (Reform) ص ۳۳۵) کا یہ قیاس بھی ہے کہ ہو سکتا ہے، طلبہ میں اس کی نامقبولیت جمال الدین افغانی کے اثر و رسوخ کی وجہ سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ فہمی نے افغانی کے خلاف ۱۸۷۰ء میں کام کیا تھا۔ جودت کی عداوت کا بھی، جس کے اسباب زیادہ واضح اور قوی تھے، بلاشک کچھ اثر ضرور ہوا ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ محمود ندیم پاشا

نے حسن فہمی کو بدل دینے کی پیش کش کر کے طلبہ کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔ دونوں ۱۱ مئی ۱۸۷۶ء کو معزول کر دیے گئے۔ ۱۸۷۷ء میں حسن فہمی کو مدینہ منورہ بھیج دیا گیا، جہاں اس نے ۱۸۸۱ء میں وفات پائی۔ حسن فہمی دارالحکومت کے مفتی اعظم [شیخ الاسلام] اور محل کے معلم اعلیٰ کے دو عہدوں پر فائز تھا اور اسی لیے اسے جامع الریاستین کہا جاتا تھا۔ یہ اجتماع غیر معمولی تھا، لیکن بے مثال نہیں تھا (مثال کے طور پر رکّہ بہ سعدالدین)۔ وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا، جو زیادہ تر درسی کتب اور شروح تھیں، جن میں سے بعض شائع بھی ہوئیں۔ وہ عربی، فارسی اور ترکی میں نقلیں بھی کہنا تھا۔

مآخذ: متن میں محولہ تصانیف کے علاوہ (۱)

علمیہ سالنامہ سی، ۱۳۳۴ھ، ص ۵۹۹ تا ۶۰۱؛ (۲) عثمانی مولفہ، ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۷؛ (۳) عبدالرحمن شرف: تاریخ مصاحب لری، استانبول، ۱۳۳۴ھ، ص ۳۰۶ تا ۳۰۷؛ (۴) احمد راسم: استبداد حاکمیت ملیہ، جلد ۲، استانبول ۱۹۲۵ء: ۱۲۰ بعد؛ (۵) اسماعیل ہنی دانشمند: ازہلی عثمانی تاریخی کرونولوجی سی، ج ۴، استانبول ۱۹۵۵ء، بحد اشارہ؛ (۶) نیازی پرکس: *The development of seccularism in Turkey*، مونٹریال ۱۹۶۴ء، بحد اشارہ۔

(B. LEWIS)

حسن کافی: رکّہ بہ آق حصار۔

حسن، کبیرالدین: ابو قلندر، جسے پیر صدرالدین کا بیٹا اور امام شاہ کا باپ بتایا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک سو پچاس برس (بحساب قمری تقویم) عمر پائی اور تقریباً ۸۵۳ھ/۱۴۹۹ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی اور اس سے تعلق رکھنے والے واقعات تاریخ کم

اور افسانہ زیادہ ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اس نے بالائی سندھ کے علاقے میں زندگی بسر کی ہو اور وہاں کے بے شمار صوفیہ اور اولیا کی طرح وہ بھی معزز و محترم رہا ہو، چنانچہ آج کے قریب اس کے مزار کو آج بھی عقیدت سے دیکھا جاتا ہے اور وہاں وہ ”حسن دریا“ کے نام سے مشہور ہے۔ ست پتہ کی روایت کے مطابق اسے ہندوانہ طرز میں لکھی ہوئی مذہبی کتابوں کے ایک سلسلے کا مصنف بیان کیا جاتا ہے، لیکن دوسری باتوں کی طرح اس روایت کی حیثیت بھی محض افسانے کی ہے۔ آج کل جو زائر اس کے مزار پر جاتے ہیں، ان کا راسخ عقیدہ ہے کہ وہ خالص سنی عقائد رکھنے والا زاہد تھا۔ بظاہر اسمعیلیوں سے اس کے تعلق کے بارے میں وہاں کے مجاوروں کو کوئی علم نہیں۔

(W. IVANOW)

حسن گوجک: (چھوٹا حسن) اس کے نام کی یہ شکل اسے اس کے ہم عصر اور حریف شیخ حسن سے ممیز کرنے کے لیے وضع کی گئی (رکّہ بہ حسن بزرگ)۔ وہ تیمور تاش [رکّہ باں] کا بیٹا تھا، اور اپنے باپ کی شکست کے بعد وہ ایشیائے کوچک میں پوشیدہ رہا؛ یہاں تک کہ ۸۷۳ھ/۱۴۳۵ء میں ابو سعید کی وفات پر تخت و تاج کے لیے جو کشمکش شروع ہوئی اس کی وجہ سے اسے میدان عمل میں آنے کا موقع مل گیا۔ اس نے یہ افسانہ تراشا کہ اس کا باپ مصر میں ہلاک نہیں ہوا تھا بلکہ قید خانے سے بچ نکلا تھا اور عرصے تک سرگردان رہنے کے بعد دوبارہ ایشیائے کوچک پہنچ گیا تھا۔ اس نے ایک ترکی غلام کو اپنا باپ ظاہر کر کے اسے مسند حکومت پر بٹھا دیا۔ جلد ہی اس جعلی تیمور تاش کے گرد کسی زمانے میں صاحب اقتدار چوپانی خاندان کے افراد جمع ہو گئے، نیز مغول قبیلہ اویرات کے افراد بھی جو جلانری

بھائی کو قتل کرا دیا اور تنہا حکومت کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی اجل بھی آ پہنچی اور ۵۷۰۶ / ۱۳۵۵ء میں اسے بھی قتل کر دیا گیا۔
 مآخذ: وہی جو مقالہ حسن بزرگ میں مذکور ہوئے ہیں۔

الحسن (مولای): ابوعلی، [سچا ماسہ کے حسنی اشرف [رک باں]، جنہیں فلانی اشرف یا علوی سادات بھی کہتے ہیں، کا چودھواں فرمانروا اور] ۱۲ ستمبر ۱۸۷۳ء سے لے کر ۹ جون ۱۸۹۴ء تک کے لیے مراکش کا سلطان۔ وہ سیدی محمد بن عبدالرحمن کا بیٹا تھا، جس کا وہ سینتیس برس کی عمر میں بغیر کسی اختلاف کے جانشین بنا۔ تاہم اس کی تخت نشینی کے جلد بعد متعدد مقامات پر بغاوتیں پھوٹ پڑیں: ازمو، مقامی گورنر کے خلاف؛ مکناسہ، جہاں اس کا ایک چچا تخت کا دعوے دار بن کے اٹھ کھڑا ہوا؛ فاس، جہاں دباغوں نے بغاوت کر دی تاکہ ایک مقامی ٹیکس ختم کر دیا جائے۔ سلطان نے بڑی تیزی سے، اور بغیر ظلم کے، ان بغاوتوں کو دبا دیا۔ اس نے اپنے عہد حکومت کا ایک بڑا حصہ مہموں میں گزارا، جن کا مقصد بہت سے بربر قبائل کی اطاعت کو برقرار رکھنا تھا۔ ایسی ہی ایک طویل مہم سے واپس آتے ہوئے، جو اسے تافیلالت [رک باں] تک لے گئی، وہ تادلا [رک باں] میں فوت ہو گیا۔ فوج کے رباط پہنچنے تک اس کی موت صیغہ راز میں رکھی گئی، جہاں اس کے نوجوان بیٹے عبدالعزیز [رک باں] کے سلطان ہونے کا اعلان کیا گیا۔

اپنے باپ اور دادا کی طرح مولای الحسن نے مراکش کو جدید بنانے کی شدید ضرورت کو سمجھ لیا اور سوچا کہ جس حصے کی سب سے پہلے اصلاح کرنی چاہیے وہ فوج ہے۔ اس لیے اس نے مستقل اور باقاعدہ فوجی دستے قائم کیے، اور ۱۸۷۷ء کے بعد سے بیرونی، سب سے بڑھ کر فرانسیسی اور انگریز، معلم

شیخ حسن کی حکومت سے ناخوش تھے۔ اس طرح وہ اتنا قوی ہو گیا کہ شیخ حسن کا مقابلہ کر سکے چنانچہ ۵۷۳۸ / ۱۳۳۸ء میں اس نے اسے نخچوان کے قریب شکست دی لیکن قریب تھا کہ اس فتح کے بعد وہ خود اپنے ہی قریب کا شکار ہو جائے، کیونکہ اس کے مزعومہ باپ نے یہ کوشش کی کہ اسے کسی طرح قتل کر کے اس سے چھٹکارا حاصل کرے، وہ بچ نکلا اور ایلخان الجایتو کی بیٹی اور امیر چوپان اور اریا خان کی بیوہ شہزادی ساتی بیگ کے پاس پناہ گزین ہو گیا اور اسے خان تسلیم کر لیا۔ اسی اثنا میں اس نے شیخ حسن سے مصالحت کر کے جھوٹے دعویدار تیمور تاش کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد ہی جب شیخ حسن نے تغا تیمور [رک باں] کی اطاعت قبول کر لی تو اس نے مؤخر الذکر سے بھی ساز باز شروع کر دی اور شہزادی ساتی بیگ سے اس کی شادی کرادینے کا وعدہ کیا۔ اس پر تغا تیمور اس کے جال میں پھنس گیا اور پھر جلد ہی خود حسن نے اس سے غداری کی، جس کی وجہ سے اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ جلد از جلد خراسان بھاگ جائے۔ لیکن شیخ حسن نے جلد ہی ایک اور نمائشی بادشاہ شاہ جہان تیمور ڈھونڈ نکالا۔ اس لیے حسن کوچک کو اس کی تقلید کرنے کا خیال پیدا ہوا اور اس نے خاندان ہولاگو کے ایک اور فرد سلیمان خان کی سیادت تسلیم کر لی اور ساتی بیگ کی شادی اس سے کر دی۔ بعد ازاں وہ خاصی کامیابی کے ساتھ شیخ حسن اور تغا تیمور کے خلاف نبرد آزما ہوا۔ لیکن بتاریخ ۲۷ رجب ۵۷۴۴ / ۱۵ دسمبر ۱۳۴۳ء بغداد کے خلاف ایک مہم کے دوران میں اس کی اپنی بیوی عزت ملک نے اس کا کام تمام کر دیا۔ اس کے دو بھائی اشرف اور باغی بستی اس کے جانشین ہوئے لیکن وہ جلد ہی آپس میں جھگڑ بیٹھے۔ اشرف نے

بلوائے، مزید برآں فوج کے متعدد دستے جبرالٹر بھیجے گئے تاکہ انگریزی دستوں کے ساتھ تربیت حاصل کریں۔ سلطان نے یورپ سے اسلحہ خریدا اور مراکش میں کارتوس بنانے کا ایک کارخانہ اور فاس اور المکینہ میں ایک سلاح خانہ قائم کیا۔ اس نے مرکزی بحری بیڑے کی بنیاد رکھی۔ اس نے مراکشیوں کی فنی تعلیم کے لیے بے حد کوشش کی اور بعض مراکشی صنعتوں کی تجدید کے لیے متعدد لوگوں کو یورپ بھیجا۔

اس نے مراکش میں روز افزوں داچسپی رکھنے والی یورپی طاقتوں سے روابط قائم کرنے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا۔ متعدد ملکوں کے سفیر مراکش پہنچے اور اس کے بعد برطانیہ کے کہنے پر مراکش سے متعلق پہلی بین الاقوامی کانفرنس ۱۹ مئی سے ۳ جولائی ۱۸۸۰ء تک میڈرڈ میں منعقد ہوئی۔ یہ کانفرنس شریفی سلطنت میں یورپی طاقتوں کے حقوق کی حفاظت سے متعلق تھی۔ اس طرح مولای الحسن، جو متقی اور اپنی اندرونی حکمت عملی میں قدامت پسند تھا، اپنے اقدام کے خطرات کو پوری طرح محسوس کیے بغیر مراکش کو بین الاقوامی الجھنوں میں پھنسا دینے کا موجب بنا، جس سے مراکش کو کہیں ۱۹۱۲ء میں جا کر کسی قدر چھٹکارا حاصل ہوا [اس حکمران نے جو اپنی ہمت اور معاملہ فہمی کے اعتبار سے مراکش کے ممتاز ترین حکمرانوں میں سے تھا اپنے خاندان کے بانی مولای اسماعیل کی یاد تازہ کر دی تھی۔ اس نے اسلامی علوم کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ اسے عمارتیں بنوانے کا بھی شوق تھا]۔

مآخذ: (۱) السلاوی: کتاب الاستقصاء، ص:

۳۳۵ بعد، مترجمہ Fumey، در AM، ج ۱۱ (۱۹۰۷ء)؛

(۲) الحلل البہیة، جزوی ترجمہ از Coufourier، در

AM، ج ۸ (۱۹۰۶ء) : ۳، ۳۵۰ تا ۳۹۵ (۳)۔

الحسن بن الخَصِيب ابوبکر: رَکَ بہ الخَصِيبی۔

الحسن بن زید بن حسن: حضرت علیؓ کے پرپوتے تھے، نہایت متقی اور متدین۔ انہیں اپنے باپ اور دادا کی طرح اقتدار کی کوئی ہوس نہ تھی اور عباسی حکومت پر رضامند تھے، ان کی بیٹی کی شادی خلیفہ ابو العباس سے ہو گئی تھی اور وہ خود خلیفہ کے دربار میں رہتے تھے۔ ۱۵۰۰ھ/۷۶۷ء میں المنصور نے انہیں مدینے کا والی بنا دیا، لیکن ۱۵۵ھ/۷۷۲ء میں ان پر خلیفہ کا عتاب نازل ہوا اور وہ اس عہدے سے برطرف کر دیے گئے۔ انہیں قید کر دیا گیا اور ان کی جائداد ضبط کر لی گئی، لیکن المنصور کی وفات کے بعد اس کے جانشین المہدی نے اس کی تلافی کر دی اور انہوں نے جو کچھ کھویا تھا وہ سب ان کو واپس دے دیا۔ وہ ۱۶۷ھ/۷۸۳ء میں حج کی غرض سے مکہ معظمہ جاتے ہوئے الحاجر میں انتقال کر گئے اور وہیں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) الطبری: [تاریخ] Annales، طبع لُخویہ

de Goeje، ۳: ۱۴۴، ۱۴۹، ۲۵۸، ۳۵۸ بعد، ۳۷۷

۳۰۰، ۳۵۳ بعد اور ۲۵۱۸ (مختلف بیانات)؛ (۲)

الیعقوبی: [تاریخ] Historiae، طبع هوتسما Houtsma،

۲: ۳۵۶؛ (۳) ابن حزم: نسب قریش، ص ۲۸۰؛ (۴)

ابن الأثیر: [الکامل]، طبع Tornberg، ۵: ۳۲۰،

۳۵۶ و ۶: ۲۱، بعد، ۵۳۔

(FR. BUHL)

الحسن بن زید بن محمد: الحسن بن زید

بن الحسن [رک باں] کے پرہوتے، جو طبرستان میں ایک علوی حکمران خاندان کے بانی ہوئے۔ اس ملک میں طاہری خاندان کی جابرانہ حکومت نے اس قدر بے اطمینانی پیدا کر دی تھی کہ بعض لوگوں نے اس گہری عقیدت کی بنا پر جو انہیں علویوں سے تھی حضرت علیؑ کی اولاد میں سے کسی ایسے شخص کی جستجو کی جسے وہ کاروبار حکومت تفویض کر سکیں۔ اس طرح وہ الحسن کی طرف متوجہ ہوئے، جو ری میں سکونت رکھتے تھے اور جن کی سفارش ایک علوی نے ان سے کی تھی۔ یہ انتخاب موزوں ثابت ہوا، کیونکہ الحسن میں ایک ایسی مستعدی اور ارادے کی پختگی تھی جو دوسروں میں کم ہی پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اہل طبرستان کے ایک طبقے اور متعدد ذیلی سرداروں نے انہیں حکومت سنبھالنے کی دعوت دی۔ وہ طاہری فوجوں کو شکست دینے اور آمل اور ساریہ کے شہروں کے علاوہ ایک ناکام اقدام کے بعد، ری پر بھی قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن الحسن کو ہر طرف سے حملوں کے خلاف مدافعت کے لیے تیار رہنا پڑتا تھا اور انہیں ایک سے زائد مرتبہ اپنی مملکت کو چھوڑنا پڑا۔ ایسے موقعوں پر وفادار دیلم میں ایک محفوظ جگہ پناہ کا موجود ہونا ان کے لیے بہت کار آمد ثابت ہوا۔ وہاں سے وہ ہر دفعہ واپس آ جاتے تھے اور اکثر اوقات قسمت ان کا ساتھ دیتی تھی، چنانچہ ۵۲۵۷ / ۸۷۱ء میں انہوں نے جرجان پر قبضہ کر لیا اور ۵۲۵۹ / ۸۷۳ء میں قویس پر۔ اس مؤخر الذکر سال کے دوران میں ایک نیا اور خطرناک دشمن یعقوب "الصفار" [رک باں] کی شکل میں ان کے خلاف کھڑا ہو گیا، جسے الحسن کا السندان (لہار کا اہرن یا نہائی، جس پر رکھ کے لوہا کوٹتے ہیں)

کے نام سے موسوم کرنا خالی از ظرافت نہ تھا۔ اس شخص نے "باغی علوی" کو سزا دینے کے لیے خلیفہ سے اپنے تقرر کا فرمان لے لیا اور جب الحسن نے عبداللہ السجستانی کو، جس نے اس کے پاس پناہ لی تھی، یعقوب کے حوالے کرنے سے انکار کیا تو اسے آسانی سے جنگ کا بہانہ ہاتھ آ گیا۔ الحسن میں اتنی قوت نہ تھی کہ اس قدر زبردست حریف کا مقابلہ کر سکیں اور وہ دوبارہ دیلم چلے جانے پر مجبور ہو گئے، اور سخت بارشوں نے جو ان علاقوں میں خصوصاً خطرناک صورت اختیار کر لیتی ہیں، انہیں بچا لیا اور یعقوب کو اتنا خستہ حال کر دیا کہ وہ اس ملک سے بغیر بھاری نقصان اٹھائے باہر نہ نکل سکا۔ الحسن واپس آ گئے اور کچھ عرصے تک امن و عافیت میں رہے یہاں تک کہ ۵۲۶۶ / ۸۷۹-۸۸۰ء میں ایک خجستانی بنام احمد بن عبداللہ نے جرجان پر چڑھائی کر دی اور اس ملک کا ایک حصہ فتح کر لیا۔ جب الحسن اس سے جنگ میں مصروف تھے تو ایک اور علوی نے اپنے حق میں اعلان حکومت کرانے کے لیے یہ خبر مشہور کر دی کہ الحسن قتل ہو گئے ہیں۔ لیکن ان کی واپسی پر اس شخص کو ہزیمت ہوئی اور وہ مارا گیا۔ الحسن نے ۵۲۷۰ / ۸۸۳-۸۸۴ء میں وفات پائی، جبکہ انہیں اپنے علاقے پر اقتدار حاصل تھا۔ ان کا خاندان ۵۳۱۶ / ۹۲۸ء تک طبرستان میں حکومت کرتا رہا۔ ذاتی طور پر وہ بہت متدین آدمی تھے۔ انہیں شاعری اور فقہ کے مختلف شعبوں اور متعلقہ علوم میں بھی درک حاصل تھا۔

مآخذ: الطبری: [تاریخ] Annales، طبع ڈخوبہ،

۱۵۲۳ تا ۱۵۳۳، ۱۵۸۳ تا ۱۵۸۶، ۱۶۹۸ تا ۱۷۳۷

بعد، ۱۸۳۰، ۱۸۷۳، ۱۸۸۰، ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵، ۱۹۳۰

Fragmenta Historicorum Arabicorum (۲)؛ ۲۱۰۴

طبع ڈخوبہ de Goeje، ص ۵۷ تا ۵۷۴؛ (۳) ابن الاثیر:

الکامل، طبع Tornberg، ۷ : ۸۵ تا ۸۸، ۱۰۹،
 ۱۳۸، ۱۶۶، ۱۷۱، بعد، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳ تا ۱۸۵،
 ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۸۶؛ (۴) المسعودی : [مروج
 الذهب] *Les prairies d'Or*، طبع Barbier de Meynard،
 ۷ : ۳۴۲، بعد، ۸ : ۳۵۳؛ (۵) ابن اسفندیار : *History
 of Tabaristan*، ترجمہ Browne، ص ۱۶۲، بعد؛
 (۶) *Der Islam* : A. Müller، ۱ : ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷،
 تا ۳۲ : *Sketches from Eastern* : Th. Nöldeke (۷) : ۳۲
 تا ۱۸۵، History، ص ۱۸۴ تا ۱۸۵.

(FR. BUHL)

* الحسن بن سهل بن عبد اللہ السرخسی :

خلیفہ المأمون کا ایک والی، جو اپنے بھائی الفضل بن
 سهل کی طرح ابتدا میں آتش پرست تھا لیکن بعد
 ازاں یہ دونوں بھائی مشرف بہ اسلام ہو گئے۔
 ۵۱۹۶ھ / ۸۱۱-۸۱۲ء میں جب المأمون نے مشرقی
 صوبوں کی حکومت تقریباً غیر محدود اختیارات کے
 ساتھ الفضل کے سپرد کر دی تو الحسن کو
 وزیر خزانہ [خراج] مقرر کیا۔ ۵۱۹۸ھ / ۸۱۳ء میں الامین
 کے قتل کے بعد الحسن اپنے بھائی کے اثر و رسوخ سے
 عرب اور عراق کا والی مقرر ہو گیا درحالیکہ خلیفہ
 خود مرو میں مقیم رہا۔ لیکن ایرانی ہونے کی وجہ
 سے الحسن عرب آبادی کی ہمدردی حاصل نہ کر
 سکا اور جلد ہی فتنہ و فساد رونما ہو گیا۔ ۵۱۹۹ھ /
 ۸۱۴-۸۱۵ء میں ایک قسمت آزما سپاہی بنام ابو
 السرایا کوفے میں وارد ہوا اور اس نے ایک علوی
 ابن طباطبایا سے اتحاد کر کے اسے تخت کا دعویدار
 بن جانے کی ترغیب دی۔ خلیفہ کی فوج کو شکست
 ہوئی لیکن ابن طباطبایا دفعۃً فوت ہو گیا اور الحسن
 نے مدد کے لیے آزمودہ کار عرب سپہ سالار ہرثمہ بن
 أعین کی جانب رجوع کیا، جس نے ابوالسرایا کو
 کوفے میں محصور کر لیا۔ جب مؤخر الذکر نے وہاں
 سے بچ نکلنے کی کوشش کی تو وہ گرفتار کر لیا گیا

اور ربیع الاول ۵۲۰۰ھ / اکتوبر ۸۱۵ء میں اس کا
 سر قلم کر دیا گیا۔ تاہم اس کے بعد جلد ہی
 بغداد کے مستاجر سپاہیوں نے بغاوت برپا کر دی۔
 اگرچہ تین دن کے بعد انہیں ہتیار ڈالنے پڑے،
 لیکن ماہ ذوالقعدہ ۵۲۰۰ھ / جون ۸۱۶ء میں ہرثمہ بن
 أعین کے قتل کے بعد بغداد کا والی محمد بن ابی
 خالد باغیوں کے ساتھ شریک ہو گیا اور الحسن سے
 سے مقابلے کے لیے واسطہ کی جانب بڑھا۔ محمد کو
 ہزیمت ہوئی اور وہ اس کے جلد ہی بعد اپنے
 زخموں سے نڈھال ہو کر مر گیا۔ تاہم اس اثنا
 میں خلیفہ المہدی کے ایک بیٹے المنصور کو بغداد
 میں المأمون کا جانشین تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن
 اس کی فوج نے حمید الطوسی سے شکست کھائی۔
 چونکہ وہ اپنے مددگار زیادہ تر ادنیٰ طبقوں سے حاصل
 کرتا رہا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر ہر قسم
 کی ممکن زیادتیوں کا آماجگاہ بن گیا، اس لیے آبادی
 کے زیادہ سمجھ دار عناصر الحسن کے طرفدار بن گئے
 اور انہوں نے اس غنڈہ گردی کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن
 یہ امن دیرپا نہ ثابت ہوا۔ جب رمضان ۵۲۰۱ھ /
 مارچ ۸۱۷ء میں المأمون نے علوی (امام) علی بن
 موسیٰ ملقب بہ الرضا کو اپنا جانشین مقرر کیا تو
 بغداد میں بغاوت رونما ہو گئی اور المہدی کے ایک
 اور بیٹے ابراہیم کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔
 رجب ۵۲۰۲ھ / فروری ۸۱۸ء میں باغیوں نے واسطہ
 پر حملہ کر دیا لیکن انہیں ہزیمت اٹھا کر بغداد
 کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ شعبان ۵۲۰۲ھ / فروری ۸۱۸ء
 میں اپنے بھائی الفضل کے قتل کے بعد الحسن
 دیوانہ ہو گیا۔ تاہم اسے دوبارہ صحت حاصل ہو
 گئی اور رمضان ۵۲۱۰ھ / ۸۲۵-۸۲۶ء میں اس کی
 بیٹی بوران کی شادی المأمون سے ہو گئی۔ الحسن
 شعرا اور علما سے فیاضانہ سلوک روا رکھتا تھا
 اور اس کی بہت قدر و منزلت تھی۔ اس نے بتاریخ

الحسن بن صالح کو اصحاب الحدیث کے زمرے میں جگہ دیتا ہے، اور ابن الندیم لکھتا ہے کہ محدثین کی ایک بڑی تعداد زیدی ہے؛ مزید برآں، مؤخر الذکر اور معتزلہ کے تعلقات اچھی طرح معلوم ہیں، اور المسعودی (مروج، ۶: ۲۵) وضاحت کرتا ہے کہ امامت کے مسئلے پر الحسن بن صالح کی رائے بھی وہی ہے جو معتزلہ کی ہے، یعنی خلیفہ کسی بھی خاندان سے ہو سکتا ہے۔ درحقیقت اس سے منسوب عقیدے کے اہم پہلو بنیادی طور پر امامت سے متعلق ہیں، جو انتخابی ہے اور مفضول کو بھی تفویض کی جا سکتی ہے [رک بہ امامت]۔ اگرچہ افضل معلوم و معروف ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت برحق ہے کیونکہ حضرت علیؓ جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام مسلمانوں سے افضل تھے، خلافت چھوڑنے پر رضامند ہو گئے تھے، چنانچہ دوسرے شیعہ کے برعکس صالحیہ کا خیال تھا کہ صحابہ کرام حضرت علی کو ترجیح نہ دینے میں قصور وار نہیں ہیں (قب۔

ابن حجر: لسان المیزان، ۳: ۸۰، جہاں وہ الحسن بن حنی کا نام استعمال کرتا ہے، جیسا کہ الجاہظ بھی کرتا ہے، ترییع، فصل ۸۵)۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ کا تعلق ہے، صالحیہ انہیں اسلام سے خارج نہیں کرتے، اور یہ خیال کرتے ہوئے کہ ایک طرف تو وہ عشرہ مبشرہ [رک باں] میں سے ہیں، اس لیے مؤمن ہیں، اور دوسری طرف انہوں نے ایسے اعمال کیے جن کی وجہ سے وہ کافر ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ کوئی ایک پہلو اپنانے سے انکار کر دیتے ہیں (فتوف)۔ ایک اور سلسلے میں، یہ فرقہ الحسنؑ یا الحسینؑ کی کسی ایسی اولاد کے لیے جو امامت کی اہل ہو امامت تسلیم کرانے کے لیے قوت (سیف) کے استعمال کے حق میں ہے، اور یہ

۵۲۳۵ (یا ۵۲۳۶) / ۸۵۰ء میں اہمال کیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ج ۳، بامداد اشاریہ: (۲) ابن الأثیر (طبع Tornberg)، ۶: ۱۳۳ تا ۲۲۲: ۳۵: (۳) ابن خلدون: کتاب العبر، ۳: ۲۴۱ بعد: (۴) الحقلوی (طبع هوتسما Houtsma)، ۲: ۵۳۹ تا ۵۹۴، (۵) ابوالفداء (طبع Reiski)، ۲: ۱۰۰ بعد: (۶) ابن خلیکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۱۷۶ (ترجمہ de Slane)، ۱: ۳۰۸ بعد: (۷) Gesch. d. Chalifen: Weil، ۲: ۱۳۰، ۱۸۳، ۲۰۰ بعد: (۸) Der Islam im: Müller، ۱: ۵۰۲ بعد: (۹) Morgen und Abendland: Muir، The Caliphate its Rise, Decline and Fall، بار ثالث، ص ۳۹۸ بعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

الحسن بن صالح بن حنی الكوفی:

ابو عبد اللہ: محدث اور زیدی متکلم، جس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۵۱۰/۷۱۸-۷۱۹ء میں پیدا ہوا۔ اپنی بیٹی کی ولادت امام زین العابدین کے بیٹے عیسیٰ بن زید بن علی کے ساتھ کرنے کے بعد وہ اپنے داماد کے ساتھ روپوش ہو گیا تاکہ المہدی کی تلاش سے بچ سکے۔ یہ روپوشی اس کی موت تک رہی، جو کوفے میں ۵۱۶۸/۷۸۵-۷۸۶ء میں واقع ہوئی۔ الفہرست (ص ۱۷۸، بیروت قاہرہ، ص ۲۵۳) کے مطابق وہ کئی مصنف کا مصنف تھا، مثلاً: کتاب التوحید، کتاب امامۃ ولد علی من فاطمة، الجامع فی الفقہ، وغیرہ۔ اپنے دو بھائیوں علی اور صالح کے ساتھ، اس کے ہم عقیدہ تھے، اسے صالحیہ کے زیدی کا بانی قرار دیا گیا، جو آبتریہ (بتریہ) سے بھی مطابقت رکھتا ہے، اور تفصیلات میں صرف طہانیہ سے مختلف ہے۔

ابن قتیبہ (المعارف، طبع عکاشہ، ص ۵۹۰)

امکان تسلیم کرتا ہے کہ دو امام دو مختلف ملکوں میں حکومت کر سکتے ہیں اور ان کی اطاعت کی جانی چاہیے، اگرچہ وہ متضاد فیصلے ہی کیوں نہ کریں اور ان میں سے ایک اپنے حریف کے قتل کو جائز ہی کیوں نہ قرار دے دے۔ الشہرستانی مزید یہ لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں اس عقیدے کے پیرو اپنے آپ کو تقلید تک محدود رکھتے تھے اور وہ نہ رائے کی طرف رجوع کرتے تھے اور نہ اجتہاد ہی کی طرف۔ جہاں تک اصول کا تعلق ہے، وہ معتزلہ کی پیروی کرتے تھے، جن کا وہ تشیع کے اساتذہ کی بہ نسبت زیادہ احترام کرتے تھے، جب کہ فروع میں وہ ابو حنیفہ کے مسلک کا اتباع کرتے تھے، البتہ بعض معاملات میں وہ الشافعی یا شیعہ کے متبع تھے۔

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ (۱)

ابن حزم: الفصل، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۲) البغدادی: الفرق، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) نوبختی: فرق، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۴) الشہرستانی: الملل، ابن حزم کے حاشیے میں، ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۸؛ (۵) الطوسی: الفہرست، ص ۵۰؛ (۶) الطبری، ۳: ۲۵۱۶ تا ۲۵۱۷؛ (۷) البلاذری: فتوح، بحد اشاریہ؛ (۸) الاشعری: مقالات، ص ۶۸ تا ۶۹؛ (۹) Muslim theology: A.S. Tritton، لندن ۱۹۴۷ء، ص ۳۲۔

(CH. PELLAT)

الحسن بن الصباح (۱): [= حسن الصباح]

فرقہ حشیشین کا بانی؛ روضۃ الصفا وغیرہ کی بعض عبارتوں کی رو سے، جو سرگزشت سیدنا (ق) مادہ حشیشیون پر مبنی ہیں، اس کا سلسلہ نسب یہ تھا: حسن بن علی بن محمد بن جعفر بن الحسن بن الصباح الحمیری۔ حسن حمیری بادشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعویٰ رکھتا تھا، لیکن اس سلسلے میں میر خواند نے نظام الملک کا یہ قول نقل کیا

ہے کہ طوس کے باشندے اس کے برعکس یہ کہتے تھے کہ اس کے آبا و اجداد اپنے وطن میں دیہقان تھے۔ حسن سے یہ بیان بھی منسوب کیا جاتا ہے کہ اس کے والد نے کوفے سے قم میں نقل مکان کیا تھا، لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ابن الاثیر میں اسے صرف الرازی یعنی ری کا باشندہ کہا گیا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن جب اسے فاطمی دعوت کی تبلیغ میں سعی کرنے پر مائل کیا گیا تو وہ نوجوان تھا۔ اس وقت ایران میں داعی اعظم [عبدالملک] ابن عطّاش تھا۔ ابن عطّاش نے اسے ۵۴۶ھ/۱۰۷۱-۱۰۷۲ء میں اپنا نائب مقرر کیا اور ۵۴۹ھ/۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس قاہرہ جانے پر مامور کیا؛ چنانچہ وہ ایران، عراق عرب اور شام کا سفر کرتا ہوا ۵۴۱ھ/۱۰۷۸ء میں وہاں پہنچا۔ المستنصر کی جانشینی کے سلسلے میں جو کشمکش ہوئی اس میں وہ نزار کا طرفدار ہو گیا، درحالیکہ بعض اور اشخاص المستنصر کے بیٹوں میں سے ایک اور کو ترجیح دیتے تھے اور وہی اپنے والد کی وفات پر عملی طور پر المستنصر کے لقب سے مصر کے تخت پر متمکن ہو گیا۔ اس کے بعد الحسن مشرق میں واپس آ گیا اور انہماک کے ساتھ مختلف مقامات میں نزار کے دعوے کی تائید کرنے لگا۔ بالآخر ۵۸۳ھ/۱۱۹۰-۱۰۹۱ء میں اس نے الموت [موت] کے سنگین قلعے پر تصرف حاصل کر لیا، اگرچہ جو روایات اس ضمن میں (سرگزشت سیدنا اور تاریخ گزیدہ میں) درج ہیں وہ محض افسانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بقول ابن الاثیر (۱۰: ۲۱۶)، اس نے کسی ترکیب سے قلعہ دار کا، جو ایک علوی تھا، اعتماد حاصل کر لیا اور پھر اسے اپنے آدمیوں کے ذریعے گرفتار کر کے دامغان بھجوا دیا۔ اسی طرح، اگرچہ دیگر تدابیر سے، اس نے دوسرے قلعوں

ہر بھی (غالباً ابن عطّاش کے کم سے) قبضہ کر لیا۔ ابن عطّاش کا بیٹا بھی ابن عطّاش کہلاتا تھا اور اصفہان کے قریب قلعہ شاہدز میں مقیم تھا۔ جب تک مؤخر الذکر زندہ رہا، حسن نے کوئی نمایاں کام نہیں کیا، اگرچہ مشہور و معروف سلجوقی وزیر نظام الملک پہلے ہی ایک عرصے سے اسے شک کی نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، اس لیے کہ اس کی عصری دُعا سے اکثر ملاقات رہتی تھی۔ ان دو آدمیوں کی اوائل عمر کی دوستی کی مشہور عام حکایت، جس میں عمر خیّام ایک تیسرے شریک کی حیثیت رکھتا ہے (اگرچہ رشید الدین نے بھی اسے تسلیم کیا ہے، جیسا کہ براؤن Browne نے واضح کیا ہے) درحقیقت ایک افسانے سے بڑھ کر کچھ نہیں ہے، قَبّ *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldjoudes*، ص ۱۴، حاشیہ۔ اس خطرناک مخالف (یعنی نظام الملک) کو بے ضرر بنا دینے کے لیے حشیشین نے قتل کا طریقہ اختیار کیا، یہ ایک ایسا حربہ تھا جسے آئندہ سالوں میں وہ بکثرت استعمال کرنے والے تھے۔ جن لوگوں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اس فہرست میں نظام الملک کا نام سب سے اوپر درج تھا، چنانچہ ۵۴۸۵ / ۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ غالباً اسی زمانے میں حشیشین کی جماعت نے ایک خفیہ انجمن کی صورت اختیار کی۔ ان کی تنظیم اور اغراض و مقاصد کی بابت رُکْ بہ حشیشین (Assassins)۔ یہ بات واضح ہے کہ اس وقت کے حالات ان کے موافق تھے، اور بڑکیاروق کی وفات کے بعد ہی اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سلطان محمد حشیشین کی دہشت گردی کا خاتمہ کرنے پر سنجیدگی سے غور کر سکے۔ جب ۵۰۰۰ / ۱۱۰۶-۱۱۰۷ء میں شاہ دز فتح ہو گیا اور ابن عطّاش کو قتل کر دیا گیا تو ان کے دوسرے ٹھکانے بھی ایک ایک کر کے

سرنگوں ہو گئے اور بالآخر اَلْمُوت کی باری بھی آ گئی۔ لیکن اس قلعے کے محاصرے کے دوران میں سلطان محمد فوت ہو گیا (۵۰۱۱ / ۱۱۱۷-۱۱۱۸ء)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج منتشر ہو گئی۔ اس طرح حسن، جسے بظاہر ابن عطّاش کی موت کے بعد حشیشین کا داعی اعظم تسلیم کر لیا گیا تھا، بچ گیا۔ اس کے سات سال بعد (۵۰۱۸ / ۱۱۲۴ء) میں حسن، کیا بزرگ امید رودباری کو اپنا جانشین بنانے کے بعد فوت ہو گیا [از لاء، لائڈن، بار اول]۔

[۲]: [از لاء، لائڈن بار دوم] اَلْمُوت میں نزاری اسمعیلیوں کا سب سے پہلا داعی۔ یہ قیم میں پیدا ہوا، کوفے کے ایک امامی شیعہ علی بن الصباح الحِمیری کا بیٹا تھا۔ اس نے ری میں تعلیم پائی اور وہیں سترہ برس کی عمر کے بعد اسمعیلی مذہب اختیار کر لیا۔ عمر خیّام اور نظام الملک کے ساتھ، جو بعد میں اس کا دشمن بن گیا اس کے ہم مکتب ہونے کے معاہدے کا قصہ خرافات ہے۔ ۵۴۶۴ / ۱۰۷۱ء - ۱۰۷۲ء میں وہ عبدالملک میں عطّاش کا نائب ہو گیا، جو سلجوق صوبوں میں سب سے بڑا اسمعیلی داعی تھا، ۵۴۶۹ / ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں اسے مصر بھیجا گیا، شاید تربیت کے لیے، جہاں وہ تقریباً تین سال رہا۔ وہاں وزیر بدرالجمالی سے اس کے تنازع کی داستانیں قابل اعتبار نہیں۔ ایران واپس آتے ہوئے اس نے اسمعیلی مفاد کے لیے وسیع و عریض علاقے کا سفر کیا۔ ۵۴۸۳ / ۱۰۹۰ء میں اس نے دیلمان میں رودبار میں الموت [رُکْ بَاں] کے چٹانی قلعے پر، وہاں پر متعین محافظ دستے میں سے اسمعیلیوں کی مدد سے، قبضہ کر لیا۔ سلجوقی حکومت کے خلاف اسمعیلیوں کی عام بغاوت میں یہ پہلی شورش تھی، جس میں قلعوں پر قبضہ کرنے اور اہم دشمنوں کو قتل کرنے پر زور دیا گیا۔ ملکشاہ کی وفات (۵۴۸۵ / ۱۰۹۲ء) کے بعد انہیں خاصی

کامیابی حاصل ہوئی، ان باغیوں کو نزاری [رک بان] کہتے تھے، کیونکہ یہ نزار کے دعویٰ امامت کی تائید میں ۵۴۸ھ/۱۰۹۴ء میں مصر کی فاطمی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ اسلی اثنا میں حسن، روزبار میں ایک قائد کی حیثیت سے، وہاں متعدد قلعوں پر قبضہ کر رہا تھا اور انہیں ہر ممکن حد تک خود کفیل بنا رہا تھا۔ ۵۴۹ھ/۱۱۰۴ء کے بعد، محمد بن ملکشاہ کے عہد میں، سلجوقی فوجوں نے اصفہان کے نزدیک ابن عطّاش کے بیٹے کے صدر دفاتر سمیت بہت سے قلعے واپس لے لیے لیکن الموت میں حسن کا مورچہ مضبوط قلعہ ثابت ہوا، جو مسلسل سلجوقی حملوں کا مقابلہ کر رہا تھا۔ ۵۵۱ھ/۱۱۱۸ء میں الموت کا بڑا محاصرہ محمد کی وفات پر ٹوٹ گیا۔ اس وقت تک، معلوم ہوتا ہے کہ حسن کو پوری نزاری تحریک میں امیر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ ۵۵۱ھ/۱۱۲۴ء تک اس کے بقیہ سال زیادہ تر پر امن تھے اور نزاری مقبوضات کو، جو باقی رہ گئے تھے، متحد ریاست بنانے کے لیے وقف تھے (لیکن رقبے کے اعتبار سے وہ بہت منتشر تھے)۔

حسن نے بظاہر خلوت نشینی اور زہد کی زندگی بسر کی، اور روزبار میں اخلاقی معاملات میں ایک سخت گیرانہ روش اختیار کی۔ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو سزائے موت دی، ایک کو قتل کے جرم میں اور دوسرے کو شراب نوشی کی وجہ سے۔ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتا تھا۔ اس نے بڑی معقولیت سے تصنیف کا کام کیا۔ ہمارے پاس اس کی خود نوشت سوانح حیات کا ایک جز، علم کلام پر اس کے ایک رسالے کا ایک ملخص اور بعض اور تصانیف ہیں جو اس کی طرف منسوب ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس کی ہوں۔ اس نے فارسی میں شیعہ نظریۂ تعلیم کی ایک نہایت منطقی قسم کی تشریح کی کہ مذہبی

عقیدے میں مطلق اختیار کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ نظریے کی اس صورت کو اس زمانے میں نزاری تعلیمات میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔ عقلی یا سیاسی کسی پہلو کے متعلق بھی ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس میں حسن کس قدر اپج رکھتا تھا اور یہ کہ نئے طریقوں کے سب سے زیادہ کامیاب نمونے کو نزاریوں نے کس حد تک استعمال کیا۔ متأخر نزاریوں میں حسن کو ”دعوة جدیدہ“ کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اصلاح یافتہ اسمعیلی تحریک مصری حکومت کے ادبار کے زمانے سے شروع ہوئی۔ نزار کی وفات کے بعد وہ حجة، متوفی امام کا زندہ ثبوت، اور اماموں کے سلسلے میں مختار کڑی تھا، جو بعد میں الموت میں ظہور پذیر ہوئے۔ اسے سیدنا (= ہمارا آقا) کہا جاتا تھا، اور اس کی قبر مزار بن گئی۔ باہر کے لوگوں نے پوری نزاری تحریک کی تنظیم کو اس سے منسوب کر دیا، اور بالخصوص فدائیوں کی تنظیم اور تربیت کو، جنہوں نے ممکن ہے بعد میں ایک خاص فوجی دستہ بنا لیا ہو۔

متأخر نزاری علم کلام میں سے مختصر حوالوں اور شاید خلاصوں کے علاوہ حسن کی تصانیف میں سے جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ الشہرستانی اور رشید الدین : جامع التواریخ اور الجوبینی (جو کم مکمل ہے) میں محفوظ ہے، مؤخر الذکر دو اس کی زندگی کی بابت بنیادی مواد دیتے ہیں۔ بحث اور مآخذ کے لیے دیکھیے The : Marshall G.S. Hodgson : Order of Assassins : the struggle of the early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic world (ہیگ ۱۹۵۵ء)۔ اسمعیلیہ پر ایک غیر انتقادی لیکن دلچسپ جدید بحث کے لیے دیکھیے جواد المسقطی : حسن (بار دوم، اسمعیلیہ تنظیم پاکستان، کراچی ۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۸ء)۔

الحسن بن عبد اللہ: رَکْ بہ ناصرالدولہ .
 الحسن بن علی: رَکْ بہ (۱) ابن ماکولا;
 (۲) الأَطْرُوش: (۳) نظام الملک .
 الحسن بن علی: المہدیہ کے زیری خاندان کا
 آخری حکمران، جس کا عہد حکومت ۵۱۴/۱۱۲۱ -
 ۵۲۲ تا ۵۴۳/۱۱۳۸ - ۵۴۹ ھ - وہ
 بچہ ہی تھا کہ اس کا باپ علی فوت ہو گیا
 اور مقتضای وقت سے ملک کا انتظام اپنے آزاد کردہ
 غلاموں کو تفویض کر گیا۔ اس وقت یہ لوگ
 صِیْلِیَّہ کے نارمن حکمرانوں کے حملوں کی
 روک تھام میں خاص طور پر مصروف تھے - ۵۲۲
 میں امیر البحر جارج Geor e انطاکی نے قُوصَہ
 (Pantellaria) کے جزیرے اور رَاس دیمس Dimas
 کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور المہدیہ کا محاصرہ
 شروع کر دیا لیکن شدید جنگ کے بعد، جس میں
 اسے بہت نقصان اٹھانا پڑا، وہ اپنے جہازوں میں
 واپس جانے پر مجبور ہو گیا - ۵۳۵ میں عیسائی
 یوڈا دوبارہ زیری دارالسلطنت کے سامنے نمودار ہوا،
 لیکن اس مرتبہ وہ الحسن کے بچانے کے لیے آیا تھا
 جس نے روجر Roger ثانی سے مدد کی درخواست کی
 تھی، کیونکہ حمادی خاندان کے بادشاہوں نے
 اس پر خشکی اور سمندر دونوں راستوں سے حملہ
 کر رکھا تھا۔ مسلم حکمران نے عیسائی بادشاہ
 کو اس کی اعانت کے صلے میں ساحلی علاقوں کے
 سرداروں پر اپنا اقتدار جمانے کی اجازت دے دی اور
 اپنی مملکت کی جنگی کی آمدنی بھی اس کے حوالے
 کر دی - ۵۳۲ میں مہدیہ کے سامنے امیر البحر
 جارج انطاکی کے ایک نئے بحری مظاہرے نے الحسن
 کو روجر Roger ثانی کی پیش کردہ شرائط منظور
 کرنے پر مجبور کر دیا جن کی رو سے وہ ایک
 حد تک اس کا باج گزار بن گیا۔ مگر ذلت
 گوارا کرنے کے باوجود زیری سلطنت سلامت نہ رہ

سکی - قابس (Gabs) کے سردار یوسف بن جِما
 کے بیٹوں کے حقوق کی حمایت کے بہانے سے،
 جنوبی خود وہاں کے باشندوں کی درخواست پر
 بے دخل کر دیا گیا تھا، روجر Roger ثانی نے جارج
 انطاکی کو بھر المہدیہ کی طرف روانہ کیا - ۵۴۳/
 ۱۱۳۸ - ۵۴۹ کے خاتمے پر عیسائیوں نے
 بغیر کسی جنگ کے اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ جسے
 اس کا حکمران اور کچھ باشندے پہلے ہی چھوڑ
 کر چلے گئے تھے - افریقہ کے باقی حصے نے بھی
 چند سال کے بعد زیری حکومت کا جوا اتار پھینکا۔
 اپنی مملکت چھن جانے کے بعد الحسن نے
 قبیلۃ الرِّیَّاح کے ہاں پناہ لی اور اس کے عدو Bone
 اور آخر کار بجایہ (Bougie) میں پناہ لی، جہاں کے
 بادشاہ نے اسے الجزائر میں نظر بند کر دیا۔ وہ یہیں
 مقیم تھا کہ یہ شہر الموحّدون کے ہاتھ آ گیا
 (۵۴۷ / ۱۱۵۲ - ۵۴۳) - عبدالمؤمن نے،
 جس کی اطاعت الحسن نے اختیار کر لی تھی، اس سے
 مہربانی کا سلوک کیا اور جب سنہ ۵۵۵/
 ۱۱۶۰ میں المہدیہ کو عیسائیوں سے واپس لے
 لیا گیا تو الحسن اپنی سابقہ مملکت میں ایک
 والی کی حیثیت سے دوبارہ آ گیا۔ بعد میں عبدالمؤمن
 نے اسے مراکش میں واپس بلا لیا اور ۵۶۳/
 ۱۱۶۷ - ۱۱۶۸ میں وہ تمسنا Temesnā کے صوبے
 میں بمقام ابرزلو Abar Zelū فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العبر؛ فرانسیسی ترجمہ
 Berbères، ترجمہ de Slane، ۲: ۲۶، بعد: (۲) ابن
 الأثیر: الكامل، طبع Tornberg، ج ۱۱، ۱۰، (در de Slane)
 کتاب مذکور، ج ۲، ضمیمہ (۳) التیجانی: رحلۃ، ترجمہ
 A. Rousseau، در Journal Asiatique، ۱۸۵۲-۱۸۵۳: ۵۴
 (۴) Amari: Storia dei Musulmani di Sicilia، vi: ۵۴
 ۵۴: ۶: Pellisier: Mémoires historiques et
 géographiques sur l'Algérie، پیرس ۱۸۴۴، ص ۶۷۹
 (G. YVER)

ہوئے، [الذہبی نے رمضان کے چھٹے شعبان کو زیادہ صحیح تسلیم کیا ہے سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۶۶]۔ حضرت علیؓ نے حرب نام رکھا تھا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدل کر حسن رکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۲)۔

ان کی کنیت (ابو محمد) بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تجویز فرمائی، لیکن اس نام کا ان کا کوئی فرزند نہ تھا۔ حضرت حسنؓ کو حضرت ام الفضلؓ نے اپنے بیٹے حضرت قثمؓ کے ساتھ اپنا دودھ پلایا تھا۔ یوں حضرت قثمؓ رشتے میں حضرت حسنؓ کے چچا ہونے کے علاوہ رضاعی بھائی بھی تھے، سیر الصحابہ (۶: ۱۴۱) میں یہ واقعہ غلطی سے حضرت امام حسینؓ کے حالات میں درج ہوا ہے۔

حضرت ابوبکرؓ ثقفی فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپؐ منبر پر تھے اور حسنؓ آپ کے پہلو میں بیٹھے تھے۔ آپ ایک مرتبہ لوگوں کی طرف دیکھتے تھے اور ایک مرتبہ حسنؓ کی طرف (اسی حال میں) فرمایا: یہ میرا بیٹا سردار ہے اور امید ہے کہ خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا (البخاری)۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں شباب اہل الجنة بھی کہا کرتے تھے]۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ کوئی شخص حسنؓ بن علیؓ سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ نہ تھا (البخاری)۔ تاریخوں میں ان کے حسن و جمال کی بھی تعریف آئی ہے۔

ابتدائی زندگی با برکت نانا اور والدین کے سایہ عاطفت میں اطمینان سے گزری۔ عہد صدیقی میں حضرت حسنؓ کی صغر سنی کا زمانہ تھا اور موصوف کے بارے میں حضرت صدیقؓ کا طرز عمل ان کے ارشادات سے واضح ہے۔ ان کا عام ارشاد یہ تھا کہ اہل بیت کے معاملے میں آنحضرتؐ کا خیال

الحسن بن علی: بن ابی الحسین الکلبی، ایک

عرب سپہ سالار، جس نے ۶۹۸ء / ۵۳۶ء یا ۵۳۷ء کے شروع میں فاطمی خلیفہ المنصور [رک باں] نے صقلیہ میں بد امنی کا خاتمہ کرنے کے لیے بھیجا۔ اس نے اس کام کو کامیابی سے سر انجام دیا۔ ذوالحجہ ۵۳۷ / مئی ۹۵۲ء میں اس نے قلوریہ (Calabria) کے عیسائیوں پر ایک بڑی فتح حاصل کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رومی شہنشاہ قسطنطین (Constantine) ثانی نے متارکہ جنگ کا سمجھوتا کر لیا اور قلوریہ میں شعائر اسلامی کی ترویج کی اجازت دے دی۔ بعد ازاں حسن جراجہ (Rhegium) واپس آ گیا اور وہاں اس نے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی، لیکن تقریباً اسی زمانے میں المنصور کا انتقال ہو گیا اور حسن اپنے بیٹے ابوالحسن احمد کو صقلیہ میں اپنا نائب بنا کر فوراً افریقہ چلا آیا۔ المنصور کے جانشین المعز نے والی صقلیہ کے عہدے پر اس کے تقرر کی توثیق کر دی اور وہ اس عہدے پر اپنی وفات (۵۳۵ / ۹۶۵ء) تک فائز رہا اور صقلیہ میں بنو ابی الحسین کی حکومت کو اس کی ثابت قدمی اور اجتہاد عمل نے مضبوطی سے قائم کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، الکمل، طبع Tornberg،

۸، ۳۵۴، بعد؛ (۲) ترجمہ در Amari: Bibliotheca

arabo Sicula، ۱: ۳۱۹، بعد؛ (۳) وہی مصنف:

Storia dei Musulmani di Sicilia، ۲: ۲۴۴، بعد؛ (۴)

Der Islam: Müller، ۲: ۶۱۷، بعد؛ (۵) Vasilev:

Vizantia i Arabi، ۲: ۳۰۳، بعد۔

(H. LAMMENS)

الحسن بن علیؓ (۱): [بن ابی طالب بن

عبدالمطلب بن ہاشم]، ابو محمد کنیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے نواسے، حضرت فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کے پہلے صاحبزادے، ۱۵ رمضان ۵۳ / یکم اپریل ۶۲۵ء کو مدینہ منورہ میں پیدا

گرو (البخاری) - [ایک دن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عصر کی نماز پڑھائی۔ بعد ازاں حضرت صدیقؓ اور حضرت علیؓ اکھٹے مسجد سے نکلے۔ حضرت صدیقؓ نے حضرت حسنؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلنے دیکھا تو محبت و شفقت سے اپنے کندھوں پر اٹھا لیا۔ (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۶۶)] .

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب دیوان (دفتر) اور بیت المال قائم کیا اور مسلمانوں کے لیے علیؓ قدر مراتب سالانہ وظیفے مقرر ہوئے تو سب سے زیادہ رقم ان بزرگوں کے لیے تجویز ہوئی جو غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ حضرت حسنؓ اور حسینؓ اگرچہ غزوہ بدر کے وقت پیدا بھی نہ ہوئے تھے، تاہم حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ دونوں بھی اتنا ہی (یعنی ان میں سے ہر ایک پانچ پانچ ہزار درہم) وظیفہ پاتے تھے جو غزوہ بدر میں شریک ہونے والوں کو ملتا تھا۔ حضرت علیؓ اور خود حضرت امیر المؤمنین کا وظیفہ بھی اتنا ہی تھا۔ [اس 'دیوان' میں پہلا نام حضرت عباسؓ کا تھا دوسرا حضرت علیؓ اور تیسرا حضرت حسنؓ کا] (البلاذری : فتوح البلدان، ذکر العطاء، فی خلافت عمر بن الخطابؓ) .

حضرت عثمانؓ کا برتاؤ بھی حضرت حسنؓ کے ساتھ شفقت آمیز تھا۔ ان کے عہد خلافت میں وہ جوان ہو چکے تھے، اس لیے مجاہدات میں بھی شریک ہوئے، چنانچہ ۵۳ میں سعید بن العاصؓ کی ماتحتی میں طبرستان پر فوج کشی ہوئی تو حضرت حسنؓ نے بھی اس میں حصہ لیا .

حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنے کا طوفان اٹھا اور باغیوں نے مدینہ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا تو حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت کے لیے متعین کر دیا۔ اس مدافعت میں حضرت حسنؓ زخمی بھی ہوئے، سارا بدن

خون سے رنگین ہو گیا۔ باغی اس دروازے سے داخل نہ ہو سکے جہاں حضرت حسنؓ کا پہرہ تھا، تاہم وہ ایک دوسری دیوار پھاند کر اندر پہنچ گئے اور حضرت عثمانؓ کو بہ حالت تلاوت قرآن پاک شہید کر دیا۔ (السیوطی : تاریخ الخلفاء) حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جانشینی کے متعلق رائیں مختلف تھیں، لیکن جو گروہ برسر اقتدار تھا، اس کی اکثریت حضرت علیؓ کے حق میں تھی اور انہیں کی طرف سے قبول خلافت کے لیے زیادہ اصرار ہو رہا تھا۔ حضرت حسنؓ نے اس موقع پر والد ماجد کو مشورہ دیا کہ جب تک ممالک اسلامیہ کے لوگ آپ سے خلافت کی درخواست نہ کریں، اس وقت تک آپ اسے قبول نہ فرمائیں .

حضرت علیؓ کی بیعت کے بعد جنگ جمل پیش آئی۔ جب یہ اطلاع مدینہ منورہ میں پہنچی کہ حضرت عائشہؓ کی جماعت جس میں حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بھی شامل تھے، مکہ معظمہ سے عراق کی طرف روانہ ہو گئی ہے تو حضرت علیؓ بھی عراق کے قصد سے روانہ ہوئے اور حضرت حسنؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ کو پیشتر کوفے بھیج دیا۔ صحیح بخاری سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسنؓ مسجد کوفہ میں منبر کے سب سے اونچے مقام پر تھے اور حضرت عمارؓ ان سے نیچے کھڑے تھے اور انہوں نے تقریر کی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ اہل کوفہ کو حضرت علیؓ کی امداد کے لیے آمادہ کریں۔ تاریخ کی کتابوں میں مزید تفصیلات ہیں، مثلاً یہ کہ حضرت حسنؓ نو ہزار چھ سو پچاس کوفیوں کو ساتھ لے کر ذی قار پہنچے جہاں حضرت علیؓ ٹھہرے ہوئے تھے۔ جنگ جمل میں شرکت کے ذکر کے سوا حضرت حسنؓ کے متعلق مستند روایات میں کوئی تفصیل نہیں ملتی .

اس کے بعد ۵۳۷ء میں جنگ صفین پیش آئی۔ اس میں بھی بجز شرکت کے کوئی خاص عملی حصہ مستند روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ التوائے جنگ کے لیے عہد نامہ لکھا گیا تو اس کے ایک شاہد حضرت حسنؓ بھی تھے۔

رمضان ۵۴۰ء میں ابن ملجم نے حضرت علیؓ پر مہلک وار کیا؛ زخمی ہونے کے بعد تین دن زندہ رہے۔ اس اثنا میں حضرت حسنؓ کی جانشینی کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: ”نہ میں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں“۔ حضرت علیؓ کی تجہیز و تدفین سے فراغت کے بعد کوفے کی مسجد جامع میں حضرت حسنؓ کے لیے بیعت خلافت ہوئی (بقول المسعودی حضرت علیؓ کی وفات سے دو روز بعد) بیعت کرنے والوں کی تعداد بیس ہزار سے اوپر تھی۔

بیعت سے چار ماہ بعد حضرت حسنؓ اہل عراق کو ساتھ لے کر اور حضرت معاویہؓ اہل شام کو ساتھ لے کر جنگ کے لیے نکلے۔ دونوں لشکر بمقام مسکن آمنے سامنے ہوئے؛ یہ ایک مقام کا نام بھی تھا جو انبار کے پاس تھا اور ضلع کا نام بھی، جو دجلہ و فرات کے درمیان انبار سے اس مقام تک پھیلا ہوا تھا، جہاں بعد میں بغداد کی بنیاد رکھی گئی۔ اس ضلع کو دُجیل بھی کہتے تھے۔ اس وقت حضرت حسنؓ نے اندازہ فرما لیا کہ دونوں میں کسی فریق کی شکست اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرا فریق برباد نہ ہو جائے۔ یہی امر صلح کا محرک ہوا اور حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو صلح کے لیے لکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۰)۔ عمرو بن سلمہ [عمر بن مسلمہ، جمہور الانساب، ۳۹۶] الأرحبی کو حضرت معاویہؓ کے پاس اسی غرض کے لیے بھیجا۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عبدالرحمنؓ بن سمرہ اور عبداللہ بن عامرؓ کو حضرت حسنؓ کے پاس بھیجا۔ دونوں نے

حضرت حسنؓ کی شرطیں مان لیں، پھر حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ ساتھ ساتھ کوفے میں داخل ہوئے۔ حضرت حسنؓ قصر میں اترے اور حضرت معاویہؓ نخیلہ میں (الاصابة بحوالہ ابن سعد، ۱: ۳۲۹)۔

صحیح البخاری (کتاب الصلاح، باب ۹) میں ایک روایت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت حسنؓ کی فوج پہاڑوں کے مانند حضرت معاویہؓ کی طرف بڑھی تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے حضرت معاویہؓ سے کہا: میں دیکھ رہا ہوں کہ یہ ایسا لشکر ہے جو اس وقت تک پیٹھ نہ پھیرے گا جب تک اپنے اقران کو قتل نہ کر لے گا۔ حضرت معاویہؓ نے کہا: اگر یہ لوگ انہیں اور وہ انہیں قتل کر دیں، تو میری طرف سے لوگوں کے معاملات کا نیز ان کی عورتوں اور بچوں کا ذمے دار کون ہو گا۔ اس وقت عبدالرحمن بن سمرہ اور عبداللہ ابن عامر کو حضرت حسنؓ کی طرف بھیجا گیا۔

الآخبار الطوال میں شرائط صلح یہ بیان ہوئی ہیں:

۱۔ کوئی عراقی محض بغض و کینہ کی وجہ سے نہ پکڑا جائے گا۔

۲۔ سب کو بلا استثنا امان دی جائے گی۔

۳۔ صوبہ اہواز کا کل خراج حضرت حسنؓ کے لیے مخصوص کر دیا جائے گا۔

۴۔ حضرت حسینؓ کو دو لاکھ درہم سالانہ الگ دیے جائیں گے۔

۵۔ صلوات و عطیات میں بنو ہاشم کو بنو امیہ پر ترجیح دی جائے گی۔

الاستیعاب اور الاصابة میں صرف دوسری شرط

یعنی بلا استثنا امان کے سوا کوئی شرط مذکور نہیں، البتہ ایک اور شرط درج ہے کہ حضرت معاویہؓ کے بعد حضرت حسنؓ خلیفہ ہوں گے، لیکن المسعودی، الدینوری، الیعقوبی، الطبری، ابن

الاثیر وغیرہ میں یہ شرط مذکور نہیں۔

الْاِخْبَارُ الطَّوَالُ کا بیان ہے کہ حضرت حسنؓ نے یہ شرطیں عبداللہ بن عامر کے حوالے کیں اور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجیں۔ حضرت معاویہؓ نے تمام شرطوں کی منظوری کا خط لکھ کر اپنی مہر لگائی اور معززین و عمائد کی شہادتیں لکھوا کر کاغذ حضرت حسنؓ کے پاس واپس بھیج دیا۔ ابن الاثیر کے نزدیک واقعے کی صورت یہ ہے کہ ادھر حضرت حسنؓ نے شرائط نامہ حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا ادھر حضرت معاویہؓ نے سادے کاغذ پر مہر لگا کر اسے حضرت حسنؓ کے پاس بھیج دیا کہ جو شرطیں چاہیں لکھ لیں وہ سب منظور کر لی جائیں گی۔ الطبری کے بیان کے مطابق اس مضمون کی ایک تحریر بھی سادہ مہر زدہ کاغذ کے ساتھ بھیج دی گئی تھی۔

الاستیعاب میں مذکور ہے کہ جب حضرت حسنؓ کی شرطیں حضرت معاویہؓ کے پاس پہنچیں تو انہوں نے لبیک کہا۔ ساتھ ہی کہا کہ دس آدمیوں کو امان نہ دوں گا۔ حضرت حسنؓ نے استفسار کیا تو کہا کہ میں قسم کھا چکا ہوں کہ قیس بن سعد، پر قابو پاؤں گا تو اس کے ہاتھ اور زبان کٹوا دوں گا، اس پر حضرت حسنؓ نے لکھا کہ میں اس صورت میں کبھی مصالحت نہ کروں گا؛ چنانچہ حضرت حسنؓ کی بات مان لی گئی۔

کوفے میں داخلے کے بعد حضرت معاویہؓ کی بیعت ہوئی۔ حضرت عمرو بن العاصؓ کا مشورہ یہ تھا کہ حضرت حسنؓ سے مجمع عام میں دست برداری کا اعلان کرایا جائے تاکہ لوگ خود ان کی زبان سے یہ اعلان سن لیں اور کسی کے لیے غلط فہمی پیدا کرنے کا امکان نہ رہے۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے تقریر کی درخواست کی۔ آپ نے برجستہ فرمایا: لوگو! اللہ نے ہمارے اگلوں

کے ذریعے سے تم کو ہدایت دی اور پچھلوں کے ذریعے سے تمہاری خونریزی بند کرائی۔ ہاں دانائیوں میں سے بہترین دانائی تقویٰ ہے اور عجزوں میں سب سے برا عجز فجور (بداعمالی) ہے اور یہ معاملہ (خلافت) جس میں میرے اور معاویہؓ کے درمیان اختلاف تھا یا تو وہ اس کے مجھ سے زیادہ حقدار ہیں یا یہ میرا حق ہے جسے اللہ عز و جل کی خوشنودی کی خاطر اور امت محمدیہ کی بہتری اور تمہارے مابین خونریزی بند کرنے کی خاطر میں نے چھوڑا ہے (اسد الغابۃ)۔

مجمع عام کی اس تقریر کے علاوہ جو کوفے کی مسجد جامع میں ہوئی حضرت حسنؓ نے ایک تقریر مدائن کے قصر میں رؤسائے عراق کو صلح پر راضی کرنے کی غرض سے بھی کی تھی۔ اس میں فرمایا: ”تم نے مجھ سے اس بات پر بیعت کی تھی کہ میں جس سے صلح کروں گا صلح کروں اور جس سے لڑوں گا لڑوں گا تو میں نے معاویہؓ کی بیعت کر لی ہے تو ان کی فرمانبرداری اور اطاعت کرو (الاصابة، ص ۳۳)۔“

اس سلسلے میں بنو ہاشم سے بھی مشورہ ضروری تھا جن میں اس وقت حضرت عبداللہ بن جعفرؓ بن ابی طالب سے زیادہ با اثر شخص کوئی نہ تھا۔ حضرت حسنؓ نے ان سے کہا کہ میں نے ایک رائے قائم کی ہے، وہ یہ کہ میں مدینے چلا جاؤں اور وہیں قیام کروں۔ خلافت معاویہؓ کے حوالے کر دوں۔ اس لیے کہ فتنہ بہت لمبا ہو گیا ہے۔ خون بہنے سے راستے منقطع ہو چکے ہیں۔ حضرت عبداللہ نے جواب دیا تمہیں خدا امت محمدیہ کی طرف سے جزائے خیر دے۔ حضرت حسینؓ کے سامنے اپنا خیال ظاہر کیا تو انہوں نے فرمایا: ”خدا کی پناہ“ یعنی ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن حضرت حسنؓ نے انہیں بھی راضی کر لیا۔ یوں حضرت

فجر کی نماز کے بعد سے طلوع آفتاب تک مصلاتے پر رہتے ہیں۔ پھر ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے ہیں اور آنے جانے والوں سے ملتے ہیں۔ دن چڑھے چاشت کی نماز ادا کر کے اُسہات المؤمنین کی خدمت میں سلام کے لیے حاضر ہوتے ہیں (ابن عساکر)۔ مکہ معظمہ میں ہوتے تو معمول تھا کہ عصر کی نماز حرم پاک میں ادا کر کے طواف میں مشغول ہو جاتے۔

صدقہ و خیرات میں بڑے دریا دل تھے۔ تین مرتبہ کل مال کا نصف حصہ خدا کی راہ میں دے دیا، یہاں تک کہ اگر دو جوڑے جوتے تھے تو ایک پاس رکھا اور دوسرا خیرات کر دیا (اسد الغابۃ)۔ دو بار پورا مال اسباب اٹھا کر بانٹ دیا (حوالہ سابق)۔ دوسروں کی ضرورتیں پوری کرنا ان کے نزدیک عبادت تھی۔ ایک بار اعتکاف میں تھے۔ ایک سائل آیا تو اعتکاف کے دائرے سے نکل کر اس کی ضرورت پوری کر دی اور پھر معتکف ہو گئے (ابن عساکر)۔ ایک مرتبہ طواف میں تھے، کسی نے اپنی ضرورت کے لیے ساتھ لے جانا چاہا، طواف چھوڑ کر ساتھ ہو گئے اور واپس آ کر طواف پورا کیا۔

۱۰ ہجری سے آپ کے لیے پانچ ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر تھا۔ اس وقت عمر مبارک بارہ برس کی تھی یہ وظیفہ ۴۰ تک جاری رہا۔ حضرت معاویہ رضی سے صلح کے بعد عہد نامے کی رو سے اہواز کا خراج آپ کے لیے مخصوص ہو گیا، جس کی مقدار الشعبی کی روایت کے مطابق دس لاکھ درہم سالانہ تھی (الاصابة)۔ یہ رقم آپ کو دس سال تک ملتی رہی۔ [الذہبی نے نقل کیا ہے کہ صلح کے وقت بیت المال میں ستر لاکھ درہم موجود تھے جو امام حسن رضی کے سپرد کر دیے گئے۔ حضرت امام یہ رقم اپنے ساتھ مدینہ منورہ لے گئے (سیر اعلام النبلاء،

۳ : ۱۷۶)۔

حسن رضی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی پوری ہوئی کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے، امید ہے خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کرائے گا۔ یہ سال مسلمانوں میں "عام الجماعة" کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ ان کا تفرقہ مٹ گیا تھا اور وہ متحد ہو کر ایک جماعت بن گئے تھے۔

کوفیوں میں سے بعض لوگوں نے صلح کرنے پر آپ کو طعنے بھی دیے۔ لیکن آپ نے ہر طعنے کو صبر سے برداشت کیا اور اپنی اس راے پر قائم رہے، جس میں امت کی صلاح و فلاح کے سوا کچھ پیش نظر نہ تھا۔

مدت خلافت کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض میں چار ماہ کی مدت بتائی گئی ہے اور بعض میں آٹھ ماہ سے کچھ اوپر۔ صحیح یہ ہے کہ آپ کی بیعت ۲۰ رمضان ۴۰ء کو ہوئی اور ۱۵ جمادی الاولیٰ ۴۱ء کو آپ دست بردار ہو گئے۔ اس طرح کل مدت سات ماہ اور چھبیس روز ہوتی ہے۔ حدود خلافت کے متعلق المسعودی نے صرف سواد اور جبل کا نام لیا ہے۔ الاستیعاب میں عراق کے علاوہ خراسان کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسد الغابۃ میں حجاز اور یمن وغیرہ کے نام بھی آئے ہیں۔ حجاز کا لفظ یوں کھٹکتا ہے کہ ۴۰ء میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی نے امارت حج کے فرائض ادا کیے تھے اور انہیں کسی نے امیر نہ بنایا تھا گویا اس وقت تک حجاز میں حضرت معاویہ رضی کا دخل تھا اور نہ حضرت حسن رضی کا۔

صلح کے بعد حضرت حسن رضی مدینہ منورہ چلے گئے اور باقی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوار میں گزار دی۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت الہی میں صرف ہوتا تھا۔ حضرت معاویہ رضی نے ایک شخص سے آپ کے حالات دریافت کیے تو اس نے کہا

حرکت کی جیسا کہ الاستیعاب کی مذکورہ بالا روایت کے آخری ٹکڑے سے واضح ہے۔

بعض روایتوں میں ہے کہ کئی بار زہر دیا گیا (الاستیعاب اور المسعودی)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آخری علالت چالیس روز رہی۔ آخری بار جب زہر دیا گیا وہ فیصلہ کن تھا (المسعودی)۔ ایک روایت کے مطابق امام حسینؑ نے ان سے پوچھا کہ آپ کو زہر کس نے پلایا، فرمایا: پوچھ کر کیا لرو گے؟ جس کی نسبت میرا گمان ہے اگر دراصل ایسا ہی ہے تو خدا اس سے بدلہ لے گا، اگر وہ نہیں تو اپنے بدلے کسی بے گناہ کا مارا جانا مجھے پسند نہیں [بہر حال زہر خورانی کی روایت میں اختلاف ہے مگر روایتیں ہیں ضرور]۔ نماز جنازہ مدینہ منورہ میں سعید بن العاصؑ الاموی نے پڑھائی۔ امام حسینؑ نے خود انہیں آگے کیا اور فرمایا کہ سنت یہی ہے کہ امیر شہر نماز پڑھائے۔ جنازے پر بے شمار لوگ جمع ہو گئے تھے۔

بیویوں میں سے ام بشر بنت ابو مسعود انصاری اور خولہ کے نام یقینی طور پر معلوم ہیں۔ جعدۃ بنت الأشعث کا نام زہر خورانی کے سلسلے میں آیا ہے ان تینوں کے علاوہ دو اور بیویوں کا ذکر آتا ہے لیکن ان کے نام معلوم نہیں۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ ایک فزاری قبیلے کی تھی اور دوسری لندی قبیلے سے۔

تاریخ البغوی میں آپ کے بیٹوں کے نام یہ آئے ہیں: الحسن، زید، عمر، القاسم، ابوبکر، عبدالرحمن، طلحہ، عید اللہ۔

آپ نے چند حدیثیں بھی روایت کیں، فتوے بھی دیتے تھے لیکن اعلام الموصین کی تصریح کے مطابق فتووں کی تعداد بہت کم ہے۔ جو تحریری آپ سے منقول ہیں ان سے واضح ہے کہ جوہر خطابت سچھنا چاہیے کہ جعدۃ نے سوتاپنے کی بنا پر یہ

وفات ربیع الاول ۵۰ھ میں بہ مقام مدینہ منورہ ہوئی (المدائنی)۔ حافظ ابن حجر نے اسی قول کو اصح کہا ہے (تہذیب)، مگر الاستیعاب میں اس پر یہ اضافہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی مستقل امارت کے دس سال گزر چکے تھے، اس کے علاوہ ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۶، ۵۵۸ اور ۵۵۹ کے اقوال بھی ملتے ہیں۔ آخری دو قول اس وجہ سے مشتبہ قرار پاتے ہیں کہ حضرت حسنؑ کے جنازے میں حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود تھے اور ان کا انتقال بہ اختلاف روایات ۵۵۸ یا ۵۵۹ میں ہوا۔

اگر ۵۰ھ کو سال وفات مانا جائے تو آپ نے سیتالیس سال کی عمر پائی۔ الاستیعاب میں چھیالیس یا سیتالیس ہی کی روایتیں موجود ہیں۔ المسعودی میں عمر پچپن سال اور تہذیب التہذیب میں اٹھاون سال بتائی گئی ہے جو حساب سے درست ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کی وفات زہر سے ہوئی۔ (اس سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض میں زہر دینے یا دلانے والے یا والی کا نام نہیں۔ بعض میں یہ روایت ضعیف انداز میں بیان ہوئی ہے۔ بعض میں کہا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زہر دلویا اور جعدہ بنت اشعث نے (جو امام حسنؑ کی زوجہ تھیں) دیا]۔

بعض مصنفوں کے نزدیک یہ روایتیں بدائے اس لیے ناقابل قبول ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو زہر دلوانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ حضرت حسنؑ خلافت سے دست بردار ہو چکے تھے اور دس سال میں ان سے کوئی ایسی بات سرزد نہ ہوئی تھی جو امن پسندی یا اتحاد مسلمین کے متافی ہوتی۔ الاصابۃ اور الاخبار الطوال کے مطابق حضرت حسنؑ کی موت زہر سے نہیں بلکہ کسی اور علالت سے ہوئی۔ اگر زہر خورانی کی روایت تسلیم کر لی جائے تو سچھنا چاہیے کہ جعدۃ نے سوتاپنے کی بنا پر یہ

العمدة [فی الشعر لابن رشيق القيرواني] میں آپ کا ایک شعر بھی نقل ہوا ہے۔ تاریخ یعقوبی میں آپ کے متعدد حکیمانہ اقوال مذکور ہیں۔
مأخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(غلام رسول مہر [و ادارہ])

⊗ [۲] حضرات شیعہ کے نزدیک بارہ اماموں میں سے دوسرے امام، آنحضرتؐ نے ابو محمد کنیت اور حسن نام رکھا، المجتبیٰ، السبط، آپ کے مشہور القاب ہیں۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ شکل و صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ تھے۔
وسمے کا خضاب فرماتے تھے (بحار الانوار، ۱۰ : ۸۴)۔ آنحضرتؐ امام حسنؑ کو جنت کا پھول سمجھتے تھے (مسلم : الصحيح، ۲ : ۳۸۳ : النسائی : الخصائص، ص ۱۱۷ : حلیۃ الاولیاء، ۳ : ۲۰۱ : کنز العمال، ۶ : ۲۲)۔ فرماتے تھے کہ حسنؑ و حسینؑ سردار جوانانِ جنان ہیں (الترمذی : الصحيح، ۲ : ۳۰۶ : حلیۃ الاولیاء، ۵ : ۷۱)۔ آپ اصحاب کساء میں سے ہیں (مسلم : الصحيح، ۲ : ۳۸۳ : احمد بن حنبل : المسند، ۱ : ۳۳۱ : بعد : الکشاف وغیرہ تفسیر آیہ ۳۳، الاحزاب : ابن حجر : الصواعق المحرقة، ص ۱۴۳ : شہاب الدین نجفی نے اٹھتر حوالے جمع کیے ہیں، دیکھیے حاشیہ احقاق الحق، ۲ : ۵۰۲ : بعد)۔ مفسرین، محدثین اور مؤرخین نے آپ کے بہت سے فضائل نقل کیے ہیں (فضائل الخمسة، مطبوعہ نجف : [عبید اللہ بسمل :] ارجح المطالب، مطبوعہ لاہور)۔

امام حسنؑ شیعوں کے دوسرے امام معصوم ہیں۔ شیعہ حضرات آپ کو نافذ الامر، خلیفۃ رسول، جانشین علیؑ اور واجب الاتباع مانتے ہیں۔

امام حسنؑ کم و بیش آٹھ سال تک آنحضرتؐ کی آغوش مبارک میں رہے۔ اس زمانے

میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کاندھے پر بٹھا کر مدینے میں پھرتے (الترمذی، فضائل حسنین : الاصابۃ، ۲ : ۱۱ : اسد الغابۃ، ۲ : ۱۰۵)، گود میں بٹھاتے اور پیار کرتے تھے۔ آپ نماز میں پشت پر بیٹھے تو حضور نے سجدہ کو اتنا طول دیا کہ امام حسنؑ خود اتر آئے (الاصابة، ۲ : ۱۲)۔ اصحاب سے اپنی محبت بیان فرماتے اور ان سے محبت کی تاکید فرماتے تھے۔ چونکہ بہت کم سن تھے اس لیے غزوات میں شرکت کا سوال ہی نہ تھا، البتہ نجران کے عیسائیوں کو جب قرآن مجید (۳ : آل عمران) : ۶۱ نے مباہلہ کی دعوت دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام حسنؑ، حسینؑ، فاطمہؑ و علیؑ کو ساتھ لیے باہر تشریف لا رہے تھے۔ خانوادۂ نبوت کو یوں آتے دیکھ کر ان کے پادری نے کہا : ”میں اسے پاؤں چہرے دیکھ رہا ہوں جن کی دعا پہاڑوں کو اپنی جگہ سے سرکا سکتی ہے۔ ان سے مباہلہ کر کے ہلاک نہ ہو۔ ورنہ ایک نصرانی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ آخر انہوں نے مباہلہ چھوڑ کر جزبہ دہنا قبول کر لیا اور صلح کر کے واپس چلے گئے“ (تفسیر و ترجمہ قرآن مجید، از محمود الحسن و شبیر احمد عثمانی، ص ۷۴، ۷۵ مطبوعہ کراچی، نور محمد، بدون تاریخ)۔ یہ واقعہ امام حسنؑ کی زندگی کا اہم ترین واقعہ ہے۔ علامہ مجلسی کی روایت ہے کہ امام حسنؑ آنحضرتؐ کی تعلیم اور خطبات سن کر جب گھر میں آتے تھے تو اپنی والدہ ماجدہ کو سب کچھ سنا دیتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت علیؑ گوشے میں اپنے فرزند کی باتیں سننے بیٹھ گئے، امام حسنؑ مسجد سے تشریف لائے اور خطبہ نقل کرنا چاہا، لیکن کچھ زحمت محسوس کی اور مادر گرامی سے عرض کی ”شاید والد بزرگوار یہاں ہیں کہ میری زبان لکنت کر رہی ہے“ (بحار الانوار، ۱۰ : ۱۹۳)۔

حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ اپنے والد بزرگوار کے ساتھ رہے۔ سب اصحاب ان کی عزت کرتے رہے (رک بہ الصواعق المحرقة: ۱۷۷؛ تاریخ الخلفاء، ص ۵۹، وغیرہ)۔ حضرت علی رضی کے عہد حکومت میں سب سے پہلے جنگ جمل کا معرکہ پیش آیا تو امام حسن رضی حضرت عمار بن یاسر کے ہمراہ کوفے کے حالات کو قابو میں لانے کے لیے بھیجے گئے۔ انہوں نے متعدد مرتبہ عوام سے خطاب کیا اور حکام و معززین شہر سے ملاقاتیں کر کے حالات استوار کیے (اعیان الشیعہ، ۴: ۲۹) اور نو ہزار سے زیادہ سپاہی لے کر ”ذی قار“ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے (الاحبار الطوال، ص ۱۵۴؛ سیر الصحابہ، ۶: ۵)۔ بصرے میں جب میدان میں فوجیں صف آرا ہوئیں تو امام حسن رضی دائیں بازو کے قائد تھے۔ انہوں نے ایک موقع پر حریف پر جھپٹ کر حملہ کیا تھا اور اسے پیچھے دھکیل کر واپس آنے تھے (بحار الانوار، ج ۱۰؛ تاریخ حسن مجتبیٰ، ص ۲۱۳)۔ معرکہ صفین میں بھی وہ سالار مسیحہ تھے۔ اس معرکے میں حضرت علی رضی نے دونوں صاحبزادوں کو لے کر حریف کے سپاہیوں پر حملہ کیا تھا (مروج الذهب، ۲: ۲۶، مصر ۱۳۴۶ھ)۔ ایک مرتبہ امام حسن رضی فوج پر جھپٹ پڑے تو حضرت علی رضی نے بے چین ہو کر صدادی:

اِمَّا كُونَا عَنِي هَذَا الْغَلَامَ لَا يَهْدِنِي فَإِنِّي أَنفُسِي يَهْدِينِ
(یعنی الحسن والحسین) عَلَى الْمَوْتِ لَثَلًا يَنْقُطَعُ بِهِمَا
فَسَلَّ رَسُولُ اللَّهِ (نہج البلاغہ) (شرح ابن ابی الحدید، ۳: ۹، طبع اول مصر) یعنی میری طرف سے اس جوان کو روک لو، کہیں اس کی موت مجھے دھچکا نہ پہنچائے۔ کیونکہ میں ان دونوں (حسن و حسین) کو موت سے بچانا چاہتا ہوں، ایسا نہ ہو کہ ان کے مرنے سے نسل رسول منقطع ہو جائے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ امیر المؤمنین نے اپنی زندگی میں اپنے دونوں صاحبزادوں کو جنگ میں حصہ نہیں لینے دیا۔ لیکن جمل و صفین و نہروان میں انہوں نے فوج کی مکمل دیکھ بھال کی ہے (الطبری)۔ جنگ صفین کے بعد حضرت علی رضی نے اپنی املاک موقوفہ کا متولی مقرر کیا تھا۔ وہ تولیت نامہ نہج البلاغہ (شرح ابن ابی الحدید، ۳: ۳۳۲، مصر) میں موجود ہے۔ تولیت اوقاف کے علاوہ انہوں نے واضح طور پر اپنے بعد امام حسن رضی کے حق میں امامت کی وصیت فرمائی (الکافی، ۱: ۲۹۸، طبع اخوندی، طہران)۔

امیر المؤمنین حضرت علی رضی کی وفات (۲۱ رمضان ۴۰ھ) ہوئی تو امام حسن رضی نے تجہیز و تکفین کے بعد نماز جنازہ پڑھائی اور سپرد لحد فرمایا۔ شیخ المفید کے بقول، ۲۱ رمضان کو جمعے کا دن تھا، گویا نماز کے بعد انہوں نے خطبہ دیا، اور والد بزرگوار کی شہادت پر اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا (اعیان الشیعہ، ۴: ۲۹، بحوالہ المستدرک؛ المستطرف؛ مقاتل الطالبین؛ بحار الانوار ج ۱، ص ۱۰۰، طبع ایران ۱۳۰۱ھ؛ بلاغۃ الامام الحسن، ص ۱۵، طبع نجف؛ خطبے کے بعد لوگ بیعت کو بڑھے، حضرت ابن عباس رضی نے مختصر سا خطبہ دیا (اعیان الشیعہ، ۴: ۴۱) اور بیعت مکمل ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے حکومت کے مسائل کی طرف توجہ فرمائی۔ گورنروں کا تقرر، بگڑے ہوئے حالات پر خط و کتابت، فوج کی تنظیم اور دوسرے انتظامات کے بعد وہ مدائن تشریف لائے۔ شام کی طرف سے جنگ کی تیاریاں تھیں اور ان کے دشمن چھپے بیٹھے تھے، چنانچہ مدائن کے قریب اب حملہ بھی ہوا، اس کے بعد انہوں نے فیصلہ کر لیا کہ ملامنوں کی خونریزی سے بچا جائے اور لوگوں کو حق و باطل سمجھنے کی سہلت دی جائے۔ دینی منصب اور اس سے متعلق۔

جو فرائض ہیں وہ حکومت کے محتاج نہیں ہیں۔
لہذا انہوں نے [امیر معاویہ رضی کی طرف سے صاحب اور
مجاہدین کی] پیش کش منظور فرمائی اور طے کیا کہ :
۱۔ کتاب و سنت پر عمل کیا جائے گا۔ سب
امیر المؤمنین علی بند کی جائے گی۔

۲۔ تمام ملک میں امن و امان رہے گا،
دوستداران امیر المؤمنین علی کو کوئی تکلیف
نہ دی جائے گی۔

۳۔ ہر حق دار کو اس کا حق دیا جائے گا
(الارشاد، ص ۱۷۳)۔

یہ واقعہ ربیع الاول یا ربیع الآخر ۴۱ھ کا ہے
(اعیان الشیعة، ج ۴ ص ۶۳)۔ اس کے بعد امام
حسن رضی مدینہ منورہ تشریف لے آئے اور باقی عمر،
خدمت اسلام، تبلیغ احکام اور فرائض امامت ادا کرنے
میں بسر کی۔

دشمنوں کی ریشہ دوانیاں اور زیادتیاں جاری تھیں،
حسد یہ ہے کہ ان کو بار بار زہر دیا گیا۔ آخر
جعدہ بنت اشعث کے ہاتھوں جو زہر دیا گیا اس نے
انہیں مرتبہ شہادت پر فائز کیا، (مروج الذهب،
۲ : ۵۰؛ الارشاد ۱۷۴؛ اعیان الشیعة، ۴ : ۹۵،
تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے، الغدير، ج ۱۱؛ تاریخ
حسن مجتبیٰ، ص ۵۴۵ بعد)۔

امام حسین رضی نے تجہیز و تکفین (عمدة الطالب،
ص ۶۵) کے بعد جنت البقیع میں سپرد لحد فرمایا
(الارشاد : ۱۷۵)۔ المسعودی کے زمانے میں اس
مقام پر کوئی عمارت تھی جس کے پتھر کی عبارت
التنبیہ والاشراف (۳۰۱) میں موجود ہے۔ ابن بطوطہ
نے سفر مدینہ منورہ کے موقع پر قبر مبارک
کی زیارت کی تھی۔ وہ لکھتا ہے : ”دروازہ بقیع کے
دائیں طرف ایک مضبوط و خوبصورت گنبد ہے۔ اس
گنبد میں آگے حضرت عباس رضی بن مطلب کی قبر ہے،
اس کے بعد امام حسن رضی کی۔ دونوں قبریں زمین

سے کسی قدر بلند ہیں۔ اور زرد رنگ کے عمدہ
پتھروں پر کاری گری کے اچھے مظاہرے دیے گئے
ہیں“ (ترجمة سفر نامه ابن بطوطه، طبع ایران، ۱ :
۱۱۴)۔ ۱۳۴۴ء میں یہ عمارتیں گرا دی گئیں
اور اب کھلے میدان میں ایک منڈیر کے احاطے میں
موجود ہیں۔

امام حسن رضی اللہ عنہ کی ذات گرامی میں امام
برحق کے تمام اوصاف و کمالات بدرجہ اتم موجود
تھے۔ وہ اخلاق حمیدہ اور اوصاف جمیلہ کے مالک
تھے جن کی تفصیلات کتب مناقب و سیر میں موجود
ہیں (دیکھیے محمد لطیف انصاری : تاریخ حسن
مجتبیٰ : اولاد حیدر فوق بلگرامی : سیرت امام حسن :
محمد باقر : سبط البر : علی حیدر : تاریخ ائمہ :
ابن حسن جارچوی : محمد وال محمد : شیخ المفید :
الارشاد : ابن شہر آشوب : المناقب : علامہ مجلسی
محمد باقر : بحار الانوار، ج ۱۰ : عبید اللہ امرتسری :
ارجح المطالب : سبط ابن جوزی : تذکرۃ خواص
الائمة : ابن صباغ مالکی : الفصول المهمة :
ابن حجر مکی : الصواعق المحرقة : باقر شریف
قرشی : حیاة الحسن، دو جلد : ابو نعیم الاصبہانی :
حلیۃ الاولیاء)۔

امام حسن رضی کے احادیث و مرویات کے معتد بہ
ذخیرے کے علاوہ علما نے ان کے اشعار، خطبات،
مکاتیب اور کلمات کو بکثرت نقل کیا ہے۔
تاریخ، مناقب، ادب اور حدیث کی کتابوں میں اس
کے انتخابات بھی جمع کیے گئے ہیں، مثلاً تحف
العقول، الارشاد، المناقب، الفصول المهمة، بحار الانوار،
اعیان الشیعة وغیرہ۔ ایک مستقل مجموعہ بعنوان
بلاغۃ الامام الحسن بھی موجود ہے، جس میں حضرت
امام رضی اللہ عنہ کے خطبات و مکاتیب و کلمات کو
الشیخ عبد الصافی نے جمع کیا اور نجف کے
مطبعة الآداب نے شائع کیا۔ تاریخ اشاعت

مندرج نہیں۔

شیخ المفید نے ان کی اولاد کے سب سے زیادہ نام لکھے ہیں، پھر ان ناموں میں بعض کے دو نام بھی تھے؛ الارشاد (ص ۱۷۶) کی تفصیل کے ذریعے اولاد کے ساتھ ازواج کے نام بھی معلوم ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ المفید: الارشاد، طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۲) ابن عنبہ: عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۳) السعدی: مروج الذهب، مصر ۱۳۴۶ھ؛ (۴) وہی مصنف: التنبیہ والاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) الطبری، جلد ۶، مطبع حسینہ مصر ۱۳۲۳ھ؛ (۶) الدینوری: الاخبار الطوال، مطبوعہ لائڈن ۱۸۸۸ء؛ (۷) الذہبی: تاریخ الاسلام، ج ۲، مصر ۱۳۶۸ھ؛ (۸) وہی مصنف: ذیل الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ھ؛ (۹) جلال الدین السيوطی: تاریخ الخلفاء، کانپور ۱۹۱۹ء؛ (۱۰) ابن قتیبہ: الامامة والسياسة؛ (۱۱) سبط ابن الجوزی: تذكرة خواص الامه، ج ۱، نجف ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) خواند میر: روضة الصفا، ج ۲، لکھنؤ ۱۸۹۱ء؛ (۱۳) کمال الدین محمد بن طلحة: مطالب السؤل، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۴) علی حیدر: تاریخ ائمہ، طبع کھجوا (ہند) ۱۳۵۶ھ؛ (۱۵) محمد ابن علی ابن شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب، ج ۴ بمبئی: (۱۶) عبدالحسین احمد الامینی: الغدير، ج ۱۱، طہران ۱۳۷۲ھ؛ (۱۷) عبيدالله امرتسری: ارجح المطالب، (طبع جان محمد اللہ بخش) لاہور؛ (۱۸) ابو محمد حسن بن علی الحرائی: تحف العقول عن آل الرسول، طہران ۱۳۷۶ھ؛ (۱۹) محمد ہارون زنگی پوری: نوادر العرب من کلام سادة العرب والعجم، لکھنؤ؛ (۲۰) عبدالرضا الصائی: بلاغة الامام الحسن، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۱) الزمخشري: الکشاف، کلکتہ ۱۸۳۶ء؛ (۲۲) مسلم: الصحيح؛ (۲۳) احمد بن حنبل: المستند، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۲۴) النسائی: الخصائص فی مناقب علی بن ابی طالب، مطبوعہ العجائب، کلکتہ ۱۸۸۶ء، مطبوعہ نجف ۱۹۶۹ء

(۲۵) جلال الدین السيوطی: احياء الميت، (با ترجمہ)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) احمد بن حجرالمکی: الصواعق المحرقة، ۱۹۶۵ء؛ (۲۷) سليمان حسني حشی قندوزی: ینایع المودة، بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۲۸) فاضی نور اللہ الشوستری و شہاب الدین مرعشی: احقاق الحق، مع حواشی و تعلیقات، طہران ۱۳۸۰ھ بعد؛ (۲۹) محسن الامین العادلی: اعیان الشیعة، الجزء الرابع، القسم الاول، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۳۰) خواجہ محمد لطیف انصاری: تاریخ حسن مجتبیٰ، مطبوعہ لاہور، امامیہ مشن، ۱۹۶۳ء؛ (۳۱) سید مرتضیٰ حسین: صالح امام حسن، (طبع تعلیمات الہیہ) کراچی ۱۹۵۷ء۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

• الحسن بن محمد: رک بہ المجلد.

• الحسن بن محمد الوزان: المعروف به

یوحنا الاسد الغرناطی، جس کا لاطینی نام (Johannes Leo Africanus) ہے۔ ۱۵۰۱ء - ۱۴۹۵ء میں بمقام غرناطہ پیدا ہوا اور فاس میں پرورش پائی۔ بنو وٹاس نے اسے تین مرتبہ سیاسی مہمات پر جنوبی مراکش بھیجا، اس سلسلے میں وہ ۱۵۲۱ء / ۱۵۱۵-۱۵۱۶ء میں مگرے اور وہاں سے استانبول گیا، وطن کو لوٹتے وقت راستے میں مقلد کے بحری ڈاکو اسے گرفتار کر کے ۱۵۲۶ء / ۱۵۲۰ء میں نیپلز Naples اور پھر روم لے گئے، جہاں بالآخر اسے غلام کی حیثیت میں باپائے روم لیو دہم (Leo X) کی خدمت میں ہدیہ پیش کیا گیا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا)۔ باپائے روم نے اس کی رسم اصطباغ ادا کی اور اس کا نام Johannes Leo رکھا۔ [اس سے ظاہر ہے کہ محمد الوزان کا ارتداد بحالت مجبوری ہوا اور عارضی تھا]۔ روم میں اس نے مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں، مگر ان میں سے صرف پہلی کتاب کا اصل عربی متن ہم تک پہنچا ہے: (۱) عربی عبرانی و لاطینی لغت (Arabic-

(۵) *ret:k enciklopediaja*, ۱۸۹۷ء، ۱۱: ۴۲۶؛ (۵) *Le Maroc..... d'après Léo : Massignon* *I'Africain*، الجزائر ۱۹۰۶ء، ص ۳ تا ۱۱، ۳۲ تا ۶۹ H.D. Castries (در *Sources*) کے مطابق میلان کی Signora Angela Codazzi "Descrittione" کے عربی مواد پر ایک تنقیدی کتاب لکھ رہی ہیں [۶] *Ency. Britt*، مطبوعہ ۱۹۵۰ء، ۱۳: ۹۳۱۔

(L. MASSIGNON)

الحسن بن مخلد: رک بہ ابن مخلد (۱)۔

الحسن بن ہانی: رک بہ ابونواس۔

الحسن بن یوسف: بن علی بن المظہر

الحلی الشیعی جمال الدین ابوالمنصور، رک بہ الحلی۔

الحسن الاعصم: بحرین کا مشہور قرمطی

راہنما، الاحساء میں ۵۲۷۸ / ۸۹۱ء میں پیدا ہوا۔

۵۳۶۶ / ۹۷۷ء میں فوت ہوا۔ اس کا باپ

احمد بن ابی سعید الحسن الجنبی ابو طاہر سلیمان

[رک بہ الجنبی] کا بھائی تھا؛ وہ زہر دیے جانے

سے ۵۳۵۹ / ۹۷۰ء میں فوت ہوا۔ الحسن الاعصم

ابو طاہر کی وفات کے بعد اکیلا کبھی اقتدار کا

مالک نہیں رہا، بلکہ ابو طاہر کے بھائی

مجموعی حیثیت سے اقتدار کے مالک تھے، لیکن وہ

متعدد مواقع پر قرمطی انواع کا سپہ سالار رہا۔

۵۳۵۷ / ۹۶۸ء میں اس نے دمشق پر قبضہ کر لیا

اور اخشییدی گورنر کو شکست دی۔ کچھ مال

غنیمت کے غلط استعمال کی وجہ سے اس کی تذلیل

ہوئی، لیکن شام کی فاطمی فتح اور قرامطہ کے رویے

میں تبدیلی کے بعد، جو عباسی خلیفہ کے حلیف بن

گئے، کمان دوبارہ حاصل کر لی۔ بختیار البویہی

اور ابو تغلب حمدانی کی مدد سے الحسن الاعصم

نے ۵۳۶۰ء میں دمشق کے باہر فاطمی سپہ سالار

جعفر بن فلاح کے قتل ہو جانے کے بعد مکمل فتح حاصل

کر لی، اور اس نے فاطمی خلیفہ المعز کو مساجد میں

جسے اس نے یعقوب

بن سائمن طبیب کے لیے ۵۹۳ / ۱۵۲۳ - ۱۵۲۴ء

میں لکھا (مخطوطہ اسکوریال Escorial، عدد

۵۹۸، قَب ایچ - درانبورخ Derentbourg: "فہرست

مخطوطات عربی در اسکوریال"، پیرس ۱۸۸۳ء، ج

۱: ۴۱۰) - (۲) *Descrittione dell' Africa*، جس کا

اس نے ۱۰ مارچ ۱۵۲۶ء کو اطالوی زبان میں ترجمہ

کیا اور جو ۱۵۳۱ء میں پردہ خفا سے نکل کر

معروض ظہور میں آئی - اس کا ناشر راموسیو تھا۔

Navigazioni, viaggi وینس ۱۵۵۰ء ج ۱: ۱ تا ۱۰۳،

الف فرانسیسی ترجمہ از ٹمپورل Temporal، طبع شیفر

۱۸۹۶ء - لاطینی ترجمہ از فلوریانس (Florianus) -

انگریزی ترجمہ از پوری Pory، طبع براؤن ۱۸۹۶ء -

ولندیزی ترجمہ از لیرز Leers جرمنی ترجمہ از لورس بچ

(Lersbach): (۳) *Libellus de viris illustribus apud*

Arabes ۱۵۲۷ء میں تمام ہوئی۔ اس لاطینی ترجمے کو

ہوٹنجر Hottinger نے ترتیب دیکر طبع کیا اور اس کے

بعد Fabricius نے ان تصانیف سے اہل مغرب کو

تاریخ اسلام کی بابت پہلی بار مواد مہیا کیے۔

شہر فاس کے اقتصادی اور عمرانی حالات بیان کرتے

ہوئے (*De scrittione*) کتاب چہارم باب ۲۳ تا

۵۴) اس نے مالکی نقطہ نظر سے فقہ کے تاریخی

ارتقا کو اجمالی طور پر بہت خوبی کے ساتھ بیان

کیا ہے۔ لیو Leo ۵۹۵۷ / ۱۵۵۰ء سے پہلے

تونس آیا اور وہاں [عیسائیت ترک کر کے اس نے

اپنے اسلام کا اعلان کیا اور اسلام ہی پر اس کا

خاتمہ بالخیر ہوا]۔

مآخذ: (۱) *Evange lia syriaca*: Widmanstad

۱۵۵۵ء، دیباچہ: (۲) *Bibliotheca arabica*: Casiri

hispana، میڈرڈ ۱۷۷۰ء، ۱: ۱۷۲؛ (۳) شیفر

Schefer: کتاب مذکور: (۴) *Goldziher* بممد

اشارہ: (۵) *Pallas Nagy Lexikona. Az ösnes isme*-

کرنے والا الپتگین جلد ہی گرفتار ہو گیا، لیکن الاعصم جھیل طبریہ جا پہنچا، جہاں اسے خلیفہ کا ایک قاصد ملا اور اس شرط پر صلح کر لی کہ خلیفہ اسے تیس ہزار دینار سالانہ خراج ادا کیا کرے گا اس سال کا خراج پیشگی ادا کر بھی دیا اور الاعصم الاحسا واپس چلا گیا۔

یہ آخری تفصیلات ابن القلانسی کے بیان سے لی گئی ہیں (جس کا تتبع ابن الاثیر نے کیا ہے)۔ ابن القلانسی لکھتا ہے کہ رملہ کے باہر لڑائی محرم ۵۳۶۷/ اگست - ستمبر ۹۷۷ء میں ہوئی۔ لیکن دوسرے مصادر کی رو سے الاعصم رملہ میں اپنی آمد کے چند دن بعد، پہلے سے بیمار ہونے کی حالت میں، رجب ۵۳۶۶/ مارچ ۹۷۷ء میں فوت ہو گیا۔ اگر، جیسا کہ ممکن ہے، الاعصم ۵۳۶۶ میں فوت ہو گیا تھا، تو اس میں اس کے بھائی یا چچازاد بھائی جعفر میں التباس پیدا ہو جائے گا، جو ابن الدواداری کے مطابق، الاعصم کی وفات کے بعد الپتگین کے حلیف قرامطہ کے سپہ سالار ہونے کی حیثیت میں اس کا جانشین ہوا۔

بعض اوقات الاعصم کو فاطمیوں کے متعلق قرامطہ کے رویے میں بڑی تبدیلی پیدا کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الکُتُبُ: قَوَات، ۱: ۱۱۵ [۲۲۷:۱]

الاعصم پر ایک ملاحظہ ہے۔ مؤرخین میں سے دیکھیے بتائی ہوئی تاریخوں کے تحت: (۲) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، ص ۱ تا ۲ (سبط ابن الجوزی کا اعادہ جو ہلال الصابی کی نقل کرتا ہے)، ص ۳ بعد، ۱۵ تا ۲۱؛ (۳) یحییٰ بن سعید الانطاسی، ۱۸۰۲: ۸۱۷ (۱۱۹) و ۲۳: ۲۵۱ تا ۲۵۲ (۱۴۲ تا ۱۴۴)، ۲۵۸، (۱۵۰)، ۲۸۹ تا ۲۹۰ (۱۸۱ تا ۱۸۲)؛ (۴) ابن ظافر، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۳۶۸۵، ورق ۴۸ بعد؛ (۵) سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، مخطوطہ بیرس ۵۸۶۶، ورق ۱۰ - راستہ

لن طعن کروائی۔ اس کے بعد اس نے رملہ پر قبضہ کر لیا، اور مصر میں جا کر قاہرہ کا محاصرہ کیا۔ لیکن جوہر [رک باں] کے ہلہ بول دینے اور اس کے اپنے حلیفوں عقیل اور طی کے دھوکے کی وجہ سے اسے پسپا ہونا پڑا اور وہ الاحسا لوٹ آیا۔ دمشق قرامطہ کے قبضے میں رہا۔

المعز نے، جو ۵۳۶۲/ ۹۷۳ء میں قاہرہ پہنچا، الاعصم کو ایک خط بھیجا (دیکھیے المقریزی: إيعاظ الحنفاء، ص ۲۵۱ بعد)، جس میں اسے فاطمی موقف ترک کر دینے پر ملامت کی گئی تھی الاعصم نے اس کا توہین آمیز جواب دیا۔ ۵۳۶۳/ ۹۷۴ء میں اس نے ایک مرتبہ پھر مصر پر چڑھائی کی اور قاہرہ کا محاصرہ کیا لیکن اس کے حلیف الحسن بن الجراح [رک بہ جراحیہ] نے اس سے غداری کی اور فاطمی دستوں نے اسے شکست دی، جن کا سپہ سالار المعز کا بیٹا، مستقبل کا عزیز تھا، آخر وہ الاحسا واپس آ گیا۔

جو قرامطہ شام ہی میں رہے، وہ ترک الپتگین کی فوج میں شامل ہو گئے، جو ایک بوہبی افسر تھا اور بغداد سے بھاگ کر اس نے دمشق پر قبضہ کر لیا تھا۔ جوہر کی کمان میں ایک فاطمی فوج ذوالقعدہ ۵۳۶۵/ اگست ۹۷۶ء میں دمشق کے باہر آ پہنچی۔ الپتگین اور دمشق کے باشندوں نے الاعصم سے مدد کی درخواست کی، جس نے الاحسا سے واپسی پر جوہر کو جمادی الاولیٰ ۵۳۶۶/ دسمبر ۹۷۶ء میں پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ الاعصم اور الپتگین نے جوہر کا تعاقب کیا۔ جوہر نے رملہ چھوڑ دیا اور پھر عسقلان بھی اسے ذلت آمیز شرائط کے ساتھ چھوڑنا پڑا۔ اس کے بعد العزیز، جو ۵۳۶۵/ ۹۷۵ء سے خلیفہ تھا، خود میدان میں نکلا اور الپتگین اور الاعصم کو، جو رملہ واپس آ چکے تھے، وہاں شکست فاش دی۔ (فراہ اختیار)

تابعین [رک باں] کے طبقے سے تھے۔ ان کے والد، جن کا اصلی نام پیروز تھا، عراق میں میسان کی فتح کے موقع پر اسیر ہو گئے تھے اور رہا جاتا ہے کہ انہیں مدینے لایا گیا، جہاں ان کی مالکہ نے انہیں آزاد (عتق) کر دیا، اگرچہ یہ صحیح طور پر معلوم نہیں ہو سکا نہ وہ کون تھیں، اور پھر انہوں نے حسن کی والدہ خیرۃ سے شادی کر لی۔ ایک روایت کی رو سے حسن بصرے میں ۵۲۱ / ۶۴۲ء کو پیدا ہوئے (اس روایت کی تنقید کے لیے دیکھیے Schaefer: کتاب مذکور، در مآخذ، ص ۴۲ تا ۴۸)۔ ان کی پرورش وادی القری میں ہوئی اور جنگ صفین کے بعد وہ بصرے چلے گئے۔ اپنی نوجوانی میں انہوں نے مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا (۵۴۳ / ۶۶۳ء اور بعد کے سال)۔ بعد ازاں وہ انتقال (۵۱۱ / ۶۲۸ء) تک بصرے ہی میں رہے۔ ان کی شہرت کا انحصار ان کی انتہائی دینداری اور دیانت داری پر ہے، جس نے ان کے معاصرین کو بہت متاثر کیا (Ritter، ص ۱۴، بعد، ۳۳، حاشیہ ۵)، اور سب سے بڑھ کر ان کے مشہور مواعظ اور اقوال پر، جن میں وہ اپنے ہم شہریوں کو گناہوں کے ارتکاب کے خلاف متنبہ کرتے تھے۔ انہوں نے اپنی پوری زندگی ایک با عمل صوفی کے طور پر گزاری؛ جو وہ خود کرتے، اسی کی تلقین کرتے تھے۔ یہ مواعظ، جن کے محض کچھ اجزا محفوظ رہ گئے ہیں، ابتدائی عربی نثر کے باقی ماندہ بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ ان کی جاندار تصویر کشی اور پر کیف صنعت تضاد کی بدولت ان مواعظ کو اعلیٰ ترین بلاغت و فصاحت کی صف میں جگہ حاصل ہے۔ یہ بلا وجہ نہیں تھا کہ مؤلفین، مثلاً الجاحظ اور المبرد نے انہیں اموی عہد کے سیاسی رہنماؤں کی مشہور تقریروں کے ساتھ ساتھ اسلوب کے مثالی

۱۴ راست، ۶۰ چپ؛ (۶) ابن الاثیر، *subannis*، ص ۸۸، ۳۶۰، ۳۶۴؛ (۷) ابن خلدون: العبر، ۳: ۸۸، بعد؛ (۸) المقرئ: اتعاظ، طبع شیل، ص ۱۳۹، ۱۸۰، بعد، ۲۰۰ تا ۲۰۴، ۲۳۸ تا ۲۴۰، ۲۵۰ تا ۲۵۱؛ (۹) وہی مصنف: الخطط، ۱: ۳۷۹؛ (۱۰) ابن تغری بردی، *مطبوعہ قاہرہ*، ۴: ۳۱، ۵۶، ۵۸ تا ۵۹، ۶۲، ۷۰، ۷۴ تا ۷۵، ۱۲۸؛ (۱۱) ابن الدواداری: *Chronik*، 'Der Bericht über die Fatimiden: Sechstes Teil'، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹ تا ۱۵۶، ۱۵۹، بعد ۱۷۵، بعد ۱۷۸ تا ۱۷۹۔ جدید تصانیف کے لیے دیکھیے: (۱۲) S. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*، ج ۱، دیباچہ: ص ۲۱۹، بعد، ۲۲۷ تا ۲۳۹؛ (۱۳) Quatremère: *Vie du Khal. fat. i'lezz-lidin-Allah*، در *JA*، ۱۸۳۷ء، ص ۷۶، بعد؛ (۱۴) Defrémery: *Hist. des Ismaéliens de la Perse*، در *JA*، ۱۸۵۶ء، ۲: ۳۷۶ تا ۳۸۰؛ (۱۵) ویٹفلٹ: *Die Statthalter von Ägypten....*، *Abh G. W. Got.*، ۲۱ (۱۸۷۶ء): ۵۰ تا ۵۱؛ (۱۶) وہی مصنف: *Gesch. der Fatimiden-Chalifen*، ص ۱۱۴، بعد، ۱۳۷؛ (۱۷) ڈخویہ: *Mémoire sur les Carmathes....*، ص ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۸۳، بعد ۱۸۶ تا ۱۸۷، ۱۸۸، بعد، ۱۹۰ تا ۱۹۱؛ (۱۸) B. Lewis: *The Origins of Ismailism*، ص ۸۱، بعد؛ (۱۹) ایچ۔ آئی۔ حسان اور ٹی۔ اے۔ شرف: *المعز لدین اللہ*، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۱۰۳، بعد، اور بعد اشاریہ؛ (۲۰) W. Madelung: *Fatimiden und Bahrainqarmaten*، در *Isl.*، ۳۴ (۱۹۵۹ء): ۳۵، بعد، ۵۵، بعد، ۶۵، بعد، ۸۵، بعد (ایک اہم تصنیف)۔

(M. CANARD)

* حسن البصری: ابو سعید بن ابی الحسن

یسار البصری (۵۲۱ / ۶۴۲ء تا ۵۱۱ / ۶۲۸ء)، اموی

عہد میں بصرے کے مشہور واعظ اور صوفی جو

نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے، اور ان کے بعض اقوال لغت کی اہم کتابوں میں بھی درج کیے گئے ہیں۔ دو مشہور مثالیں حسب ذیل ہیں: حَادِثُوا هَذِهِ الْقُلُوبَ فَإِنَّهَا سَرِيعَةُ الدُّوْرِ (= ان دلوں کو از سر نو جلا دے لو، کیونکہ یہ دل (احساس دینی کے مرکز ہیں) بہت جلد زنگ آلود ہو جاتے ہیں) (Ritter، ص ۳۴، ترجمہ غلط ہے): اجْعَلِ الدُّنْيَا كَالْمَنْطَرَةِ تَجُوزُ عَلَيْهَا وَلَا تَعْمُرُهَا) اس دنیا کو ایک پل سمجھو جس پر سے تم گزر جاتے ہو اور اس پر ڈیرے نہیں ڈال لیتے (المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۱۵۸)۔ عربی کے واعظانہ ادب کی بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ملے گی کہ جس میں حسن کے بعض اقوال منقول نہ ہوں۔ شروع کے خلفاء کے بارے میں انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، کسی سیاسی جماعت سے وابستگی کے اعتراف کا نتیجہ نہیں، بلکہ ان کے مذہبی اصولوں پر مبنی ہیں۔ انہوں نے اپنے زمانے کے حکمرانوں، یعنی عراق کے والیوں پر بیباکی سے نکتہ چینی کی ہے۔ ان کی بے باکی کا یہ عالم تھا کہ ۵۸۶ھ / ۷۰۵ء میں الحجاج کی جانب سے شہر واسط کی تعمیر پر اعتراض کر دیا۔ وہ ان سے ناراض ہو گیا آخر انہیں الحجاج کی وفات تک روپوش ہو جانا پڑا (Schaefer، ص ۵۵، ۶۳؛ Ritter، ص ۵۳ تا ۵۵)۔ تاہم حسن ان لوگوں کو بہ نظر استحسان نہ دیکھتے تھے جو بدعنوان والیان ملک کو برطرف کرنے کے لیے بغاوتوں کی کوششوں میں حصہ لیتے تھے (تغییر المنکر)۔ جب ابن الاشعث (۵۸۱ھ / ۷۰۰ء) کے حامیوں نے انہیں اپنے ساتھ شامل ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ ظالموں کے متشددانہ افعال خدا کی طرف سے عذاب ہیں جس کا مقابلہ تلوار سے نہیں کیا جا سکتا

بلکہ اسے صبر سے برداشت کرنا چاہیے (Schaefer، ص ۵۶-۵۷؛ Ritter، ص ۵۱)۔ اپنے مواعظ میں وہ برابر دنیوی رجحانات اور مال و دولت سے محبت کے خلاف تنبیہ کرتے رہے: ”انسان موت کے راستے پر گامزن ہو چکے ہیں، اور جو مر گئے ہیں وہ اپنے پیچھے دوسروں کے آنے کے منتظر ہیں“ (Ritter، ص)۔ جو لوگ مال و دولت جمع کرتے، انہیں وہ شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے ایک شخص کو، جو ان کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا اور اپنی دولت مندی کی وجہ سے مشہور تھا، محض اس کی دولت کی وجہ سے رد کر دیا (Ritter، ص ۲۵)۔ انہیں اس کا خیال بھی نہیں آیا کہ جو غیر مزروعہ زمین (موات) مفت تقسیم کی جا رہی تھی، وہ اسے لینا قبول کر لیں، ”اگر مٹی بھر ٹوکری کے عوض مجھے ہر وہ چیز مل سکے جو دونوں پلوں کے درمیان ہے تو مجھے اس سے کوئی خوشی نہ ہو گی“ (Ritter، ص ۲۵-۲۶)۔ وہ اس دنیا دار آدمی کو جسے اپنے دین و ایمان کا زیادہ پاس نہ ہو اور جو بلا تامل گناہ کرتا ہو، منافق کہتے تھے اور اس مفہوم میں یہ اصطلاح صرف انہوں نے ہی استعمال کی تھی، لہذا حمد و مناجات کی کتابوں میں انہیں اس عقیدے کے سب سے بڑے نمائندے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ صاحب الکبیرہ [یعنی کبیرہ گناہ کا مرتکب] منافق ہے (Ritter، ص ۴۲ تا ۴۴)۔ وہ گناہوں کو بڑی سختی سے جانچتے تھے (تشدید المعاصی) اور یہ سمجھتے کہ گناہگار اپنے افعال کا پوری طرح ذمے دار ہے۔ وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو بری الذمہ نہیں کر سکتا کہ سب افعال خدا نے پیدا کیے ہیں۔ یہ قدریہ کا نقطہ نظر ہے۔ امام ابن تیمیہ، تشدید المعاصی اور قدریہ میں تعلق کے معترف ہیں اور کہتے ہیں: ”لوگ ہر اس شخص کو جو گناہوں کا سختی سے محاسبہ کرتا

ہے، قدری کہتے ہیں“ ان کا بیان ہے کہ اسی وجہ سے حسن پر قدری عقیدے کا الزام لگایا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حسن نے قدریہ کا نقطہ نظر اختیار کر لیا تھا، اگرچہ شروع زمانے ہی سے ان کی شہرت کو اس داغ سے پاک و صاف کرنے کی کوششیں شروع ہو گئی تھیں (Ritter، ص ۷۰ بعد)۔ اس کا ثبوت بظاہر اس رسالے (طبع Ritter، ص ۶۷ تا ۸۳) سے بھی ملتا ہے جو انہوں نے عبدالملک [بن مروان] کو لکھا تھا، جس میں حسن کے جذبہ اخوت انسانی اور بنو نوع انسان سے ہمدردی پر بھی زور دیا گیا ہے۔ ان کا ایک مداح شاعر الفرزدق [رک باں] بھی تھا، جس نے انہیں اپنی بیوی نوار کی طلاق کے ایک شاہد کی حیثیت سے طلب کیا تھا (الکامل، ص ۷۰)۔

حسن کی تصانیف اب نہیں ملتیں۔ مذکورہ بالا مواعظ کے شذرات کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے نام ایک زاہدانہ و واعظانہ نوعیت کا رسالہ ملتا ہے (Ritter، ص ۶۱ بعد)، ایک رسالہ مکے میں ایک ”بھائی“ کے نام، جسے انہوں نے مجاورۃ، یعنی مکے میں سکونت کی تلقین کی ہے (Ritter، ص ۸-۹) اور (۵) فرائض پر ایک کتاب، جس کے مستند ہونے کا ابھی ثبوت نہیں ملا (Ritter، ص ۷-۸)۔ الفہرست (۳، ۱) کی رو سے حسن نے ایک تفسیر لکھی تھی - L. Massignon نے در Essai، ص ۱۶۲ - ۱۶۳ اس تفسیر قرآنی کی بعض جزئیات کا ذکر کیا ہے - G. Bergsträsser نے در Islamica، ۲: ۱۱ بعد، حسن کی ان قرآنی قراءتوں سے بحث کی ہے جنہیں دیکھنے کے لوگ بہت مشتاق تھے۔ حدیث کے ناقدوں نے حسن پر کڑی نکتہ چینی کی ہے؛ ان کا خیال ہے کہ حسن روایت حدیث میں غیر محتاط تھے۔ الذہبی نے المیزان (بذیل مادہ) میں انہیں بہت ”غیر محتاط“ کہا ہے (Ritter، ص ۲-۳)۔

اہل السنۃ و الجماعة اور معتزلہ دونوں انہیں اپنے میں سے تصور کرتے ہیں، اگرچہ مؤخر الذکر نے بعض اوقات یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کی ابتدا حسن سے نہیں ہوئی۔ فتوت کے پیرو بھی انہیں اپنا امام سمجھتے تھے (Ritter، ص ۴۰ بعد)۔ ان کا نام کئی صوفی سلسلوں کی بھی ایک کڑی نظر آتا ہے۔ اور اخلاقی پند و نصیحت کی تصانیف میں ان کے اقوال بے شمار بار نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زہد و تقشف کا اثر بصرے میں تا دیر قائم رہا (Ritter کی تصحیح کر لینا چاہیے)۔ بصرے کی صوفی مسلک کی بڑی کتاب، یعنی ابوطالب المکی کی قوت القلوب، میں کہا گیا ہے کہ حسن اس علم میں جس کی ہم نمائندگی کرتے ہیں، ہمارے امام ہیں، ہم ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کے طور طریقوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے چراغ سے روشنی حاصل کرتے ہیں (قوت، ۱: ۱۴۹)۔

مآخذ: عربی کی کوئی تاریخ یا عام سیرت سے متعلق کوئی ایسی کتاب نہ ہوگی جس میں حسن کے بارے میں کچھ نہ کچھ مندرج نہ ہو، اور اخلاقیات، پند و نصائح، تصوف یا ادب کی شاید ہی کوئی کتاب ہو جس میں حسن کا ایک آدھ قول نقل نہ کیا گیا ہو، مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/ ۱: ۱۱۴ بعد؛ (۲) الفہرست، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن المرتضیٰ: طبقات المعتزلۃ، طبع Susanna Wilzer (Bibl. Isl.)، ص ۱۸ بعد؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن خلکان: وفیات، عدد ۱۵۵؛ (۶) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۲؛ (۷) ابوطالب المکی: قوت القلوب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، مواضع کثیرہ؛ (۸) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۲ء تا ۱۹۳۸ء، مواضع کثیرہ؛ (۹) الہجویری: کشف المنجوب، ترجمہ R.A. Nicholson

[رک باں] کے طور پر سزائے موت دے۔ محمود نے اس الزام کو بے بنیاد قرار دیا اور ۵۴۱ھ / ۱۰۲۳ء میں حسنک کو وزیر بھی مقرر کر دیا۔ سلطان محمود نے حسنک کی وصول کردہ خلعت اور دوسرے تحائف بغداد بھیج کر خلیفہ کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، لیکن وہاں انہیں نذر آتش کر دیا گیا۔

محمود کے دور حکومت کے آخری چھ سالوں کے دوران میں حسنک نے اسے بہت متاثر کیا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس کے بیٹے مسعود کی مخالفت کی اور مسعود کے بھائی محمد کی اولاد کی حمایت کی۔ اس وجہ سے محمود کی وفات (۲۳ ربیع الآخر ۵۴۱ھ / ۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء) کے بعد اسے زوال اقتدار کا سامنا کرنا پڑا۔ اسے فوراً ہرات کی طرف جلا وطن کر دیا گیا (البیہقی، ص ۵۲)، کیونکہ اس پر مسعود کی شان میں گستاخی کرنے کا الزام لگایا گیا تھا (البیہقی، ص ۶۴)، لیکن زیادہ تر وزیر مال ابوسہل سوسنی کی کوششوں کے نتیجے میں اس پر قمرطی ہونے کے پرانے الزام پر مقدمہ چلایا گیا۔ عباسی خلیفہ القادر نے بھی، جسے ۵۴۱ھ / ۱۰۲۳ء میں اپنی خواہش کی تکمیل نہ ہونے کی وجہ سے رنج تھا، دوبارہ مداخلت کی۔ اس پر حسنک پر مقدمہ چلا، جس کا البیہقی (ص ۱۷۸ تا ۱۸۹) نے تفصیل کے ساتھ اور ہمدردانہ انداز میں ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد اسے ۲۸ صفر ۵۴۳ھ / ۱۴ فروری ۱۰۳۲ء کو گلا گھونٹ کر مار دیا گیا اور اس کا سر کاٹ کر مزید تذلیل کے لیے اس کے سب سے بڑے دشمن سوسنی کو دے دیا گیا۔

عام مآخذ کی رو سے حسنک محض درباری سازشوں اور محمود کے دو بیٹوں کی خاندانی کشمکش کے نتیجے میں فوت نہیں ہوا۔ اس کی وجہ اسمعیلی بغاوت کا وہ خطرہ بھی تھا جس سے عباسی خلفا اور غزنویوں کے دل دہلے ہوئے تھے اور یہ خطرہ

مسئلہ یادگار گپ، ۸۶:۱۷ بعد؛ (۱۰) فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۲۴:۱ بعد؛ (۱۱) ابن الجوزی: آداب الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) اخبار حسن البصری، مخطوطہ ظاہریہ، دمشق، قب فہرس (تاریخ)، ص ۳۶۶؛ (۱۳) الجاحظ: البیان والتبيين، قاہرہ ۱۹۴۹ء، بعد اشاریہ؛ (۱۴) المبرد: الکامل، بعد اشاریہ؛ (۱۵) جملہ رسائل العرب، طبع احمد زکی صفوت، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۱: ۳۷۸ تا ۳۸۹ [۱۶] ابو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفیة]۔

جدید مطالعات: (۱۷) Essai sur les origines der

lexique technique de la mystique musulmane پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۵۲ تا ۱۷۵؛ (۱۸) H. H. Schaeder: Hasan al. Basri در Isl. ۱۴ (۱۹۲۵)؛ ۴۲ بعد؛ (۱۹) Ritter: Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit ج ۱، Hasan al-Basri در Isl. ۲۱ (۱۹۳۳)؛ ۸۳ تا (۲۰) وہی مصنف: در JA، بذیل مادۃ حسن بصری؛ (۲۱) Political theory in early Islam: J. Obermann مطبوعات امریکن اورینٹل سوسائٹی، off Prints، عدد ۶، ۱۹۳۵ء؛ (۲۲) احسان عباس: الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۵۲ء۔

(H. RITTER)

• **حسنک:** اصل میں ابو علی حسن بن محمد عباس (م ۵۴۳ھ / ۱۰۳۲ء) محمود غزنوی [رک باں] کا آخری وزیر۔ کم عمری میں خراسان کا گورنر بن جانے کے بعد حسنک ۵۴۱ھ / ۱۰۲۳ء میں حج کے لیے گیا اور واپسی پر براستہ قاہرہ آیا (البیہقی، ص ۲۰۹) اور وہاں فاطمی خلیفہ الظاہر نے اسے خلعت دی، جسے اس نے قبول کر لیا۔ اس سے عباسی خلیفہ القادر کو شک گزرا کہ وہ کہیں خلافت فاطمیہ کا حامی نہ بن گیا ہو، چنانچہ عباسی خلیفہ نے غزنہ میں اس کی واپسی کے بعد سلطان محمود سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے ایک قمرطی

پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے دوران میں پورے مغربی ایشیا اور ایران میں اسمعیلیوں کے بہت سے تخریبی واقعات کے پیش نظر، بالکل بے بنیاد بھی نہ تھا، گو انفرادی صورتوں میں یہ معصوم لوگوں کے خلاف ہوئی تھا۔

مآخذ: (۱) البیهقی، طبع غنی و فیاض، تہران

۱۹۴۵ء (مندرجہ بالا حوالے اس طباعت کے ہیں)، روسی

ترجمہ از A.K. Arends، تاشقند ۱۹۶۲ء، بالخصوص ص

۷۹، ۸۰، ۸۱ تا ۱۸۹ (نیز دیکھیے اشاریہ، ص ۷۰۸ راست)؛

(۲) العتبی: تاریخ الیعینی، تہران ۱۸۵۶ء، ص ۳۶۲ تا ۳۶۸

(= مطبوعہ لاہور، ص ۳۰۹ تا ۳۳۳)؛ (۳) آثار الوزراء،

مخطوطہ کتاب خانہ انڈیا آفس، ورق ۸۸ الف تا ۸۹ ب؛

مطالعات: (۴) محمد ناظم: *The life and times of Sultan*

Mahmud of Ghazna، کیبرج ۱۹۳۱ء، بمدد اشاریہ؛

(۵) *Iran: Spuler*، ص ۱۲۰ بعد؛ (۶) C.E. Bosworth:

The Ghaznavids، ایڈنبرا ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛

اس دور کی ایک عمومی تصویر کے لیے دیکھیے

(۷) *Nasir-i- Khosrov i Ismailizm: A.E. Berthels*

روسی زبان میں، ماسکو ۱۹۵۹ء۔

(B. SPULER)

* حسنویہ: ایک کرد سردار کا (اور اس حکمران

خاندان کا جو اس کی اولاد سے تھا) نام، جس نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دوران اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں مغربی ایران اور بالائی الجزیرہ میں کم و بیش خود مختار اور مستقل ریاستیں قائم کیں اور انہیں برقرار رکھنے میں کامیاب رہا۔

حسنویہ بن حسین (ابو الفوارس) برزکانی کرد

قبیلے کی ایک شاخ سے تھا۔ اس کے متعدد رشتے دار اس قبیلے کی دوسری شاخوں کے قائد تھے (ابن الاثیر، ۸: ۵۱۸-۵۱۹)۔ اپنے دو چچاؤں

کے انتقال (۵۳۴۹ / ۶۹۰ء و ۵۳۵۰ / ۶۹۱ء) اور

ایک بھتیجے کے خلاف طاقت کے استعمال سے وہ وسطی جبال (علاقہ قریسین) میں متعدد قلعوں اور محفوظ مقامات (حمایات، رک بان) پر قبضہ کرنے کے قابل ہو گیا۔ اس نے آل بویہ کو سامانیوں اور ان کے ایرانی حلیفوں کے خلاف جدوجہد میں مدد دی، جس کی وجہ سے رکن الدولہ اس پر سہراں ہو گیا اور اس طرح اسے ان علاقوں کے کردوں پر اپنے اثر و رسوخ کو وسعت دینے کا موقع مل گیا۔ آگے چل کر جب اس کے ذمے واجب الادا محاصل کے بارے میں نزاع پیدا ہوا تو اسی بنا پر اسے ہمدان کے والی سہلان بن مسافر کا مقابلہ کرنے کی جسارت ہوئی اور اگر وہ مہم جو رکن الدولہ کے وزیر ابن العمید نے اس کے خلاف تیار کی تھی مؤخر الذکر کی موت کے باعث ملتوی نہ ہو جاتی تو اسے بڑی مصیبت کا سامنا کرنا پڑتا۔ متوفی کے بیٹے اور جانشین ابوالفتح ابن العمید نے اس سے گفت و شنید کی اور پچاس ہزار دینار خراج اور بہت سے جانوروں کے عوض اسے مالی خود اختیاری دی اور اپنے صوبے میں محاصل وصول کرنے کا حق بھی عطا کر دیا (صفر ۵۳۶ / دسمبر ۶۵۷ء)۔ اب اس نے سہلان سے، جو خود بھی نیم خود مختار تھا، مصالحت کر کے روابط استوار کر لیے۔ بویہی عزالدین بختیار [رک بان] اور اس کے عمزاد بھائی عضدالدولہ [رک بان] کی باہمی جنگ میں اس نے ہشیاری سے کام لیتے ہوئے اور جبال کے بویہی حکمران فخرالدولہ سے تعلق کی بنا پر بختیار کو مدد دینے کا وعدہ تو کر لیا لیکن محض اپنے بیٹوں عبدالرزاق اور بدر کو اس کے پاس بھیج دینے پر اکتفا کیا اور اپنے جانے میں اتنی دیر کی کہ بختیار کو شکست ہوئی اور وہ قتل کر دیا گیا۔ کئی غیر مطبوعہ خطوط سے، جو ابواسحاق السّابی نے بختیار کی طرف سے یا خلیفہ الطائی کی طرف سے

لکھے تھے (رسائل، مخطوطہ پیرس، ورق ۵۵ چپ، ۹۴ راست، ۹۷ راست؛ لائڈن کا مخطوطہ، ورق ۱۲۹ راست، ۲۰۰ چپ)، اس گفت و شنید کی شہادت ملتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ درین اثنا حسنویہ نے کسی نہ کسی طرح عضدالدولہ سے صلح کر لی تھی، جس نے اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا۔ اس نے ۵۳۶۹ھ/۹۷۹ء میں اپنے قلعے سرماج میں (بیستون کے جنوب میں) وفات پائی۔

اس کے متعدد بیٹوں نے آپس میں لڑنا جھگڑنا شروع کر دیا۔ فخرالدولہ اور اس کے بھائیوں عضدالدولہ اور حاکم رے مؤید الدولہ کے درمیان جو کشمکش شروع ہوئی تھی اس کے دوران میں متعدد حسنویہ اس کے ساتھ ہو گئے، لیکن بعض نے، جن میں بدر بھی شامل تھا، عضدالدولہ کی تائید و حمایت کی۔ فخرالدولہ کی ہزیمت کا اثر حسنویہوں پر بھی پڑا، چنانچہ بختیار سے سرماج چھین لیا گیا اور بالآخر بدر کے سوا حسنویہ کے سب بیٹوں کو مروا دیا گیا۔ فخرالدولہ کی مملکت کے وارث کی حیثیت سے مؤید الدولہ نے بدر (ابونجم) کو حاجب کا خطاب دے کر بزرگانی کردوں کا سردار مطلق بنا دیا (۵۳۷۰ھ/۹۸۰ء)۔ ان واقعات کی تصدیق عبدالعزیز بن یوسف کے ایک خط سے ہوتی ہے (Une Coriespondance buyide : C. Cahen) 'inedite' در Studi orientalistici ... Levi Della Vida (۸۷ : ۱)۔

مؤرخین نے ابوالنجم (بعد ازاں ناصر الدولہ) کو ہر طرح سے قابل تعریف حکمران قرار دیا ہے۔ اگرچہ وہ مؤید الدولہ کا وفادار باجگزار رہا، جسے مثال کے طور پر اس نے زیاری حاکم قابوس [رک بان] کے خلاف جنگ میں مدد دی، تاہم جب عضدالدولہ اور اس کے جانشین مؤید الدولہ کی وفات کے بعد فخرالدولہ بغیر لڑے بھڑے وارث تخت ہوا تو بدر

ایک بار پھر فخرالدولہ کا بھی ویسا ہی مطیع و فرمان بردار بن گیا۔ عضدالدولہ کی وراثت کے مختلف دعویداروں میں سے اس نے کامیابی سے شرف الدولہ کے خلاف فخرالدولہ کی مدد کی اور قم کے قریب ایک بزرگانی سردار کی بغاوت فرو کی۔ فخرالدولہ کی وفات پر وہ اس کے نو عمر جانشین اور اس کی والدہ کے مشیر کا کردار ادا کرتا رہا، جنہیں اس نے سلطان محمود غزنوی کے دعاوی کو رد کرنے میں مدد دی (العربی، ترجمہ Reynolds، ص ۴۲۴)۔ دریں اثنا اس نے بغداد کے نئے بویہی حاکم بہاءالدولہ سے بھی مفاہمت کر لی، جس کی سعی و کوشش سے ۵۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں خلیفہ نے اسے مذکورہ بالا [حاجب کا] لقب عطا کر دیا۔ اس وقت اس کے تصرف میں سابو خواست، دینور، نہاوند، استر آباد، بروچرد کے علاقے اور اہواز کے کئی اضلاع تھے؛ بعد میں وقتاً فوقتاً قریسین، حلوان اور اور شہرزور بھی اس کے تصرف میں آئے۔ ابو شجاع رذرواری، جو بزرگانی قبیلے کو ”رہزنی میں دنیا کا بدترین قبیلہ“ قرار دیتا ہے، اس کی مہارت، مستعدی اور عدل و داد کی بے انتہا تعریف کرتا ہے، جن کی بدولت وہ اس قابل ہو گیا کہ لوگوں کو امن و امان قائم رکھنے پر مجبور کرے، ایک معقول مالی نظم و نسق چلائے، پہاڑی سڑکوں اور منڈیوں کی حالت درست کرے (جن میں اس کی اپنی پیداوار کی منڈی واقع ہمدان بھی شامل تھی)، مذہب کو فروغ دے اور بڑے بڑے عطیات و وظائف کے ذریعے ان حاجیوں کی حفاظت اور آسائش و آرام کے اسباب مہیا کرے جو اس کے علاقے سے گزرتے تھے؛ اس نے اپنا سگہ جاری کیا تھا، چنانچہ بعض ایسے سگے موجود بھی ہیں (اس کے بعض نئے سگوں کا ذکر G. C. Miles نے Mem. de la mission orch. en Iran ۱۴۳ : ۳۷ تا ۱۴۵، میں کیا ہے)۔

[رک بہ عناز، بنو] نے حسنویہوں کو شکست دے کر انہیں قتل کرا دیا اور جبال میں آل حسنویہ کی جگہ اب انہیں کا اقتدار قائم ہو گیا۔ اس خاندان کے ہاتھ سے اس کے سب مقبوضات نکل گئے اور صرف سامراج کا پرانا قلعہ اس کے قبضے میں رہ گیا، جہاں آخری وارث حکومت نے ۵۴۳۹ / ۱۰۴۷ء میں وفات پائی۔ عین اس وقت ایک نیا فاتح، یعنی سلجوقی ترک، انال اس علاقے میں داخل ہو رہا تھا۔

مآخذ: (۱) متن مادہ میں جگہ جگہ جن مآخذ کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ باقی تمام معلومات ہلال الصابی کی تاریخ سے لی گئی ہیں، جو (ماسوا) اس مختصر سے اقتباس کے جو ۹۸۹ تا ۹۹۲ء کے بارے میں محفوظ ہے) ہم تک مسکویہ اور ابوشجاع (تا ۵۳۸۹)، محمد بن عبدالملک الہمدانی (تا ۵۳۶۷)، ابن الجوزی، ابن الاثیر اور سبط ابن الجوزی کی تصانیف کے ذریعے پہنچی ہیں (رک بہ بویہ، بنو)۔ ان کے علاوہ مزید معلومات کے لیے رک بہ گرد، در اول، لائن، بار اول و عنازی، در اول، لائن، بار دوم (از V. Minorsky) - اسی طرح Abu Dulof's travels in Iran، ۱۹۵۵ء، ص ۹۳ (سرمایہ کے متعلق) پر حواشی از منورسکی؛ نیز دیکھیے Zambaur، ص ۲۱۱؛ Iran : B.S. Puler، بمداد اشاریہ۔

(C. L. CAHEN)

حسنی: (جمع حسینیون)، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے بیٹے الحسنؓ [رک باں] کی اولاد میں سے علوی [رک باں] شریفوں کا نام۔ حسنی، حسینی سے الگ ہے جو ان کے دوسرے بیٹے کی اولاد کا نام ہے۔ مراکش میں حسنی کا لقب خاص طور پر ان شریفوں کے لیے وقف ہے جو عبداللہ الکامل [رک باں] کے بیٹے محمد النفس الزکیہ کی اولاد میں سے ہیں تاکہ انہیں ان کے چچا کی

بایں ہمہ اپنی حکومت کے آخری دور میں اسے کئی آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ بویہی حکمرانوں یا ان کے امرا کے باہمی مناقشات کے دوران میں اس نے جس کی مدد یا مہمان نوازی کی اس کی پاداش میں اسے دوسرے فریق کا مورد عتاب بننا پڑا۔ حسنویہی قدیم زمانے سے اپنے ہمسایوں شاجہانی کردوں (جو قریسین اور حلوان کی طرف رہتے تھے) خصوصاً ان کے سب سے زیادہ با رسوخ خاندان عنازی [رک باں] کے حریف چلے آتے تھے۔ بدر نے اپنے علاقے سے ابوالفتح ابن عناز کو نکال دیا تھا اور آخر اسے بعض عقیلی [رک باں] بدویوں کے ہاں، جو بالائی الجزیرہ میں رہتے تھے، پناہ لینی پڑی۔ ۵۳۹۷ / ۱۰۰۶-۱۰۰۷ء میں بدر کو ان بدویوں سے جنگ کرنا پڑی۔ بدر نے پھر اپنے سب سے بڑے بیٹے ہلال کو ناراض کر لیا تھا اور ایک چھوٹے بیٹے پر مہربان ہو گیا تھا۔ ایک وقت میں شہر زور کے باجگزار امیر کی مدد سے ہلال کو فتح حاصل ہو گئی، لیکن آخر کار اسے بہاء الدولہ کی فوج نے ہزیمت دی۔ اس قضیے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن عناز نے، جس سے بدر کو مجبوراً مصالحت کرنا پڑی تھی، اپنی حیثیت کو زیادہ مستحکم کر لیا۔ عام طور پر بھی بدر کی گرد رعایا اور اس کے ہمسایوں کی نظر میں بدر کی عزت و حرمت باقی نہ رہی اور ایک چھوٹے سے قبیلے سے ۵۴۰۵ / ۱۰۱۴ء میں جنگ کے دوران بدر کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔

اس طرح حسنویہ خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے ایک سال پہلے بہاء الدولہ کا انتقال ہو چکا تھا اور ہلال کے ایک بیٹے طاہر (ظاہر) نے شہر زور پر دوبارہ قبضہ کر لیا تھا۔ اتنے میں ہلال قید سے رہا ہو گیا اور اپنے والد (بدر) کی جگہ لینے کے لیے پہنچ گیا، لیکن چند مہینے بعد ہی ابوالفتح ابن عناز کے بیٹے ابوالشوق

اولاد ادریسیہ [رک باں] سے ممیز کیا جا سکے۔
 حسنی خاندان نے المغرب اور مغربی صحرا کی تاریخ
 میں نہ صرف اپنی تعداد کی وجہ سے بلکہ دو عظیم
 شریفی خانوادوں کی وجہ سے خاصا کردار ادا کیا ہے،
 یعنی خانوادہ سعدیہ [رک باں]، جو دسویں صدی
 ہجری / سولہویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی
 ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں اور خانوادہ
 علویہ [رک باں]، جو مراکش میں گیارہویں
 صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے وسط سے
 موجودہ زمانے تک حکومت کرتا رہا ہے
 (علوی خانوادہ فلالی یا سبلماسی اور سعدی خانوادہ
 زیدانی کے نام سے معروف ہے)۔

جنوبی مراکش میں حسنیوں کی حکومت کے
 قیام کی تاریخ اور وجہ صحیح طور پر معلوم
 نہیں اور کثیرالتعداد کتابوں کے ذریعے ہم تک
 جو قصے پہنچے ہیں ان کی تصدیق کرنا کچھ
 مشکل ہی ہے؛ تاہم مغرب مصنفین نے سبلماسہ
 [رک باں] میں سب سے پہلے شریفوں کی آمد کی
 تاریخ ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی
 کا اواخر بتایا ہے، جنہیں عرب سے حاجی واپس لائے
 یا انہیں ایک وفد نے سفر کے دوران میں ینبع کے
 مقام پر پایا (ینبع حجاز میں ایک چھوٹی سی بندرگاہ
 ہے)۔ تافیلالت (دارالحکومت: سبلماسہ) نخلستان
 کے باشندوں نے انہیں اس امید پر خوش آمدید
 کہا کہ اس طرح مستقبل میں ان کی کھجور
 کی فصل اچھی ہو جائے گی۔ سب سے پہلے شریف کا
 نام بھی اپنے [عظیم المرتبت] جد امجد کی طرح الحسن
 تھا۔ اب وہ الداخل کے لقب سے معروف ہے، یعنی
 پہلا داخل ہونے والا شخص۔ معلوم ہوتا ہے کہ
 اس کے چچا زاد بھائی زیدان کو تقریباً اسی زمانے
 میں اور انہیں اسباب کی بنا پر وادی درع کے
 نخلستانوں کے قبائل نے بلوایا تھا۔ ممکن ہے

کہ یہ علوی معقل قبائل کے ساتھ مراکش آئے ہوں
 جو اس زمانے میں اطلس کے جنوب میں مراکش کے
 نخلستانوں پر اپنی حکومت قائم کر رہے تھے،
 جہاں شریفوں نے عرب سے خوش قسمتی لانے والوں
 اور ان خانہ بدوش قبائل کے جھگڑوں میں منصفین
 کا روایتی کردار ادا کیا ہو گا۔ یہ مفروضہ دلچسپ
 ہے، لیکن ابھی تک اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

بہت سے عرب مصنفین نے محمد النفس الزکیہ
 کی براہ راست نسل ہونے، حتیٰ کہ پہلے سعدیوں کے
 شریفی الاصل ہونے کو بھی محل نظر قرار دیا ہے،
 لیکن اب ان حسنیوں کے نسب پر عموماً اعتراض نہیں
 کیا جاتا۔ [اگلے صفحے پر] جو شجرہ نسب دیا گیا
 ہے وہ اس شجرہ نسب کا تتمہ ہے جو علویوں کے لیے
 دیا گیا ہے، اس لیے سعدیوں اور علویوں کے مشترکہ
 جد سے پہلے کے نسب کا اس میں ذکر نہیں آیا۔

مأخذ: (۱) ابن القاضی: جذوة الاقتباس، فاس

۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء؛ (۲) ادریس بن احمد:

الذکر البہیۃ، ۲ جلدیں، فاس ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱-

۱۸۹۲ء؛ (۳) القادری: الذکر السنی، فاس ۱۳۰۹ھ /

۱۸۹۱ء؛ (۴) الکتانی: سلوة الانفاس، تین جلدیں، فاس

۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸-۱۸۹۹ء؛ (۵) A. Cour: Établissement

des dynasties des Chérifs، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۶)

Les Historiens des Chorfa: E. Lévi Provençal، پیرس

۱۹۲۲ء؛ (۷) J.D. Brèthes: Contribution à l'

histoire du Maroc par les recherches numismatiques

الدارالبیضاء، [۱۹۳۹ء]؛ (۸) H. Terrasse: Histoire du

Maroc، ۲ جلدیں، الدارالبیضاء ۱۹۴۹-۱۹۵۰ء؛ (۹)

الناصری: کتاب الاستقصاء، طبع جدید، الدارالبیضاء ۱۹۵۵-

۱۹۵۶ء، فرانسیسی ترجمہ، در A.M.، ج ۹ (۱۹۰۶ء) و

ج ۱۰ (۱۹۰۷ء) و ج ۳ (۱۹۳۶ء)؛ (۱۰) G. Deverdun:

Inscriptions arabes de Merrakech، رباط ۱۹۵۶ء۔

(G. DEVERDUN)

La question monétaire : R. Sidbon Beyda (۴)؛ ۲۰۱
La : A. Reynier (۵)؛ ۱۹۲۱ء پیرس
Banque d'Etat du Maroc et les banques d'émission
Coloniales، دارالبیضاء؛ ۱۹۲۶ء؛ (۶) R. Le Tourneau
Fès avant le Protectorat، دارالبیضاء؛ ۱۹۳۹ء، ص
 ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۷) J. L. Miège
Le Maroc et l'Europe، پیرس؛ ۱۹۶۲ء، ۳: ۳۲۹ تا ۳۳۶.
 (R. LE TOURNEAU)

- **حسین (بنو):** ایک شاہی خاندان، جس نے تونس میں ۱۷۰۵ء سے ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء تک حکومت کی اور جس کے بعد جمہوریہ تونس کا اعلان کر دیا گیا۔ اس خاندان کا بانی الحسین بن علی [رک باں] تھا، جو ۱۷۰۵ء میں بے ابراہیم الشریف کی الجزائروں کے ہاتھوں شکست اور گرفتاری کے بعد صاحب اقتدار بن گیا۔ جب ترک سلطان احمد ثالث نے اسے صوبہ تونس کا بے بنا دیا اور بعد ازاں بیلر بے (حاکم اعلیٰ) کے طور پر تسلیم کر لیا تو اس نے فوجی رہنماؤں کی مجلس مشاورت کو اس بات پر رضامند کر لیا کہ اس کے خاندان کے اندر اولاد نرینہ میں سے سب سے بڑے لڑکے کے موروثی حق جانشینی کا اصول اختیار کر لیا جائے۔ اس کے عہد حکومت کا بیشتر حصہ بغیر کسی الجھن کے گزرا، لیکن آخر میں اس کے بوقتِ علی کی کامیاب بغاوت سے گڑ بڑ پیدا ہو گئی، جس نے الجزائروں کی مدد سے اسے معزول کر دیا اور اس کی جگہ خود بے بن گیا (۱۷۳۵ تا ۱۷۵۶ء)۔

علی پاشا تقریباً بیس برس تک بغیر کسی خاص واقعے کے حکومت کرتا رہا، لیکن ۱۷۵۲ء میں اسے اپنے بیٹے یونس کی اور ۱۷۵۶ء میں اس سے بھی زیادہ خطرناک اپنے چچا زاد بھائی محمد بن حسین کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا۔ محمد نے الجزائر فوجوں کی مدد سے تونس پر

• **حسنی:** ان سگوں کا نام جو ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۱ء سے مراکش میں مولای الحسن کے حکم سے ڈھالے گئے۔ ان نئے سگوں کا مقصد یہ تھا کہ یہ سابقہ مراکشی سگوں کی جگہ لے لیں جو پیتل، تانبے یا چاندی کے بہت سے سگوں پر مشتمل تھا؛ سونے کے سگوں عملی طور پر بہت پہلے غائب ہو چکے تھے۔ مولای الحسن سے پہلے جو سگوں تھے وہ خاص طور پر اس مالی بحران کے بعد سے جو ۱۸۵۹ - ۱۸۶۰ء کی ہسپانوی - مراکشی جنگ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا مختلف بیرونی سگوں، زیادہ تر ہسپانوی، فرانسیسی اور برطانوی کے سامنے نہ ٹھہر سکے تھے (قُب G. Ayache : *Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860*، در RH، ۲۲۰ (اکتوبر - دسمبر ۱۹۵۸ء) : ۳ تا ۴۲)۔

جو سگوں ڈھالے گئے وہ یہ تھے: ریال یا دورو (جن کی برائے نام قیمت ۵ فرانسیسی فرانک تھی)، نیز نص (نصف) ریال یا نصف دورو (دونوں ۱۰۰۰/۹۰۰ معیار کے)، پھر ۱۰۰۰/۸۳۵ معیار کے تین اور سگوں: ربع ریال (ایک دورو کی چوتھائی)، درہم حسنی یا حسنی (ایک دورو کا دسواں حصہ) اور آخر میں پلیون یا گرش (قرش، ایک دورو کے بیسویں حصے کے برابر)۔ یہ تمام سگوں چاندی کے تھے۔

مآخذ: (۱) *Reconnaissance*: Ch. de Foucauld
au Maroc، ص ۲۲، حاشیہ (۱) نے مراکشی روپے کے بارے میں اپنے بیان میں حسنی سگوں کا ذکر نہیں کیا، اگرچہ اس نے اس وقت سفر کیا تھا جب مولای الحسن کی سگوں کے بارے میں اصلاح ہو چکی تھی؛ (۲) Ch. R. Lecrec : *Le Commerce et l'industrie à Fez*، در *Afr. Fr.—Renseignements Coloniaux*، اگست ۱۹۰۵ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۰؛ (۳) *L'organisation des finances* : E. Michaux-Bellaire
au Maroc، در AM، ۱۱ (۱۹۰۷ء) : ۱۷۱ تا

کچلنے کے قابل ہو گیا اور آخر کار اس نے (۱۸۱۱ء میں) بنی چری فوج کو ختم کر دیا۔ حمودہ پاشا نے ”قصبہ“ کے پاس ”دارالبی“ اور قصر منوبہ تعمیر کروایا۔

عثمان بی کے مختصر سے عہد (ستمبر تا نومبر ۱۸۱۳ء) کے بعد اس کے بھائی محمود (نومبر ۱۸۱۳ تا مارچ ۱۸۲۳ء) نے پھر مشرق میں بنی چریوں کو بھرتی کرنے کا دستور اختیار کیا تاکہ الجزائر حملوں کو روکا جا سکے؛ تاہم آخر کار ۱۸۲۱ء میں اس نے الجزائر کے اوجاق سے مصالحت کر لی۔ سب سے زیادہ اہم واقعہ یہ تھا کہ یورپی طاقتوں نے ویانا اور اے لاشیل Ai-la-Chapelle کی کانگریس (۱۸۱۹ء) کے بعد جو مطالبات کیے ان کی وجہ سے اسے بحری قزاقوں کے حملوں کی روک تھام کرنا پڑی۔ حسین بی (۱۸۲۳ تا ۱۸۳۵ء) نے ”مسئلہ مشرق“ کے ضمن میں مختلف مدارج پر سلطنت عثمانیہ کی تائید و حمایت کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تونس کے بحری بیڑے کو نوارینو Navrino [رک بان] پر تباہ کر دیا گیا۔ اس نے ان واقعات کے بعد بھی جو طرابلس میں ۱۸۳۲ اور ۱۸۳۵ء کے درمیان رونما ہوئے وہاں مداخلت کا ارادہ کیا، لیکن جب ترکی حکومت نے طرابلس کو دوبارہ ایک ایسا صوبہ بنا دیا جو براہ راست ترکی حکام کے ماتحت تھا تو وہ ان دعاوی سے دست بردار ہو گیا۔ مصطفیٰ بی (۱۸۳۵ تا ۱۸۳۷ء) اور احمد بی (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۵ء) کے زمانے میں تونس اور استانبول کے مابین نزاع شدت پکڑ گئی۔ ایک طرف سلطان، برطانیہ عظمیٰ کی تائید سے تونس کو دوبارہ زیادہ سے زیادہ تابع فرمان بنا لینا چاہتا تھا اور دوسری جانب احمد بی، جسے فرانس کی حمایت حاصل تھی، تونس کی خود مختاری کی محافظت کے لیے کوشاں

قبضہ کر لیا۔ ان افواج نے شہر کو، جس کی حفاظت بودے پن سے وہ مقامی سپاہی کر رہے تھے جنہیں علی پاشا نے ترک بنی چریوں کی جگہ بھرتی کر لیا تھا، تاراج کر دیا۔

محمد (۱۷۵۶ تا ۱۷۵۹ء) کا جانشین اس کا بھائی علی بی (۱۷۵۹ تا ۱۷۸۲ء) ہوا، جس نے اپنی افواج کو لوند (Levant) میں بھرتی کرنے کی سابقہ حکمت عملی دوبارہ اختیار کر لی۔ اگرچہ حکومت ترکیہ اسے محض والی تونس تسلیم کرتی تھی، تاہم علی بی کو عملاً ایسی خود اختیاری حاصل رہی جو تقریباً مکمل آزادی کے مساوی تھی، کیونکہ حکومت ترکیہ تونس کے معاملات میں بالکل دخل نہیں دیتی تھی، کم از کم ۱۸۳۵ء تک، اور بی بذات خود یورپی طاقتوں سے معاہدے کر سکتا تھا۔ تونس اور فرانس کے مابین اختلاف رائے پہلی مرتبہ علی بی کے عہد حکومت کے دوران میں ۱۷۴۱ء - ۱۷۴۲ء میں افریقہ کمپنی کے سلسلے میں، اور پھر زیادہ شدت سے ۱۷۶۹ - ۱۷۷۰ء میں شروع ہوا، جس کا باعث کورسیکا Corsica پر فرانس کا قبضہ اور سمندر سے مونگے نکالنے کی اجارہ داری تھی۔ تاہم بی کے داماد اور وزیر مصطفیٰ خوجہ کی بدولت یہ تنازع طے ہو گیا، اور اس عہد سے تونس میں ایک فرانسیسی کونسل جنرل رہنے لگا۔

اس کے بعد نئے بی حمود پاشا (۱۷۸۳ - ۱۸۱۳ء) کا اعلیٰ وینس سے بہت سخت تصادم ہو گیا (۱۷۸۳ تا ۱۷۹۲ء) جنہوں نے سوسہ Sousse اور غلطہ Goletha پر گولہ بازی کی، اور الجزائریوں سے بھی، جو دو مرتبہ یعنی ۱۸۰۷ اور ۱۸۱۳ء میں تونس کے علاقے پر حملہ آور ہوئے۔ خود تونس میں حمودہ پاشا کو بنی چریوں کی ایک بغاوت سے نمٹنا پڑا۔ وہ سوسہ، صاحب الطابع (= شاہی مہروں کے محافظ) اور عمی طور پر وزیر اعظم، کی مدد سے اس بغاوت کو

تھا۔ آخر میں احمد بے باب عالی کو اس خراج کی ادائی سے جس کا مطالبہ کیا جا رہا تھا انکار کر دینے میں کامیاب رہا اور اسے والی اور مشیر کے خطاب مل گئے، لیکن منصب ولایت پر تقرر اور اس کی تصدیق کے لیے باب عالی سے حسب سابق فرامین حاصل کرنے کی پابندی کو مجبوراً ماننا پڑا۔ علاوہ ازیں کریمیا کی جنگ میں تونس سے ایک امدادی دستہ فوج بھیج کر احمد بے نے سلطان ترکی سے اپنی اطاعت اور وفا شعاری کا مظاہرہ بھی کیا۔ تونس میں بعض اصلاحات بھی سب سے پہلے اسی نے نافذ کیں اور رفاہ عامہ کے بعض بڑے کام شروع کیے۔ ان سب چیزوں میں بہت زیادہ روپیہ صرف ہوا اور احمد بے کو قرضے لینا پڑے، جن سے زیادہ تر فائدہ یورپی تجارت اور وزیر مال مصطفیٰ خزانہ دار کو پہنچا اور جن کی وجہ سے نئے محصول اور لگان عائد کرنا پڑے۔ مزید برآں احمد بے نے غلامی کو ختم کر دیا اور اس قانون کو منسوخ کر دیا جس کی وجہ سے تونس کے یہودی ایک ادنیٰ حیثیت میں رہتے چلے آئے تھے۔

محمد بے (۱۸۵۵ تا ۱۸۵۹ء) اور اس کا بھائی محمد الصادق (۱۸۵۹ تا ۱۸۸۲ء) دونوں با عزم مصلح تھے، لیکن ان کے مشیر اکثر نا اہل ثابت ہوئے۔ ان میں سے پہلے نے ”مجیبی“ جو جزیہ کی قسم کا ایک ٹیکس تھا، جاری کیا اور عثمانی ”خطِ ہمایوں“ مجریہ فروری ۱۸۵۶ء (رک بہ تنظیمات) کے نمونے کا ایک بنیادی قانون ستمبر ۱۸۵۷ء کو جاری کیا۔ اس قانون کی رو سے تونس کے سب باشندوں کو مساوات، آزادی ضمیر اور تجارتی معاملات میں آزادی کے حقوق دے دیے گئے۔ اس میں غیر ملکی لوگوں کو تونس میں جائداد خریدنے اور ہر قسم کی معاشی سرگرمی میں حصہ لینے کی بھی اجازت دی گئی۔ انتظامیہ کی یورپی

نمونے پر تنظیم نو کی گئی اور ۱۸۶۱ء میں محمد الصادق نے ایک آئین [رک بہ دستور] کا اعلان کیا، جس کی رو سے ملک کو ایک موروثی ملوکیت قرار دیا گیا، جس کی حکومت ساٹھ ارکان کی ایک مجلس قانون ساز کی معاونت کے ساتھ بے کے ہاتھ میں دی گئی۔ اس کے علاوہ باقاعدہ عدالتیں بھی قائم کی گئیں۔ ملکی مالیات کی تباہ حالت نے، جس کے ساتھ مصطفیٰ خزانہ دار کی بدعنوانیاں بھی شامل تھیں، ۱۸۶۳ء میں بے کو مجبور کر دیا کہ وہ صراف (banker) Erlanger سے بہت بھاری شرح سود پر قرض لے۔ چونکہ اس کے پاس اس قرض کی ادائی کے ذرائع مفقود تھے، اس لیے محمد الصادق نے ”مجیبی“ کو دگنا کر دینے کا فیصلہ کیا۔ اس اقدام کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۸۶۳ء میں پہلے وسطی ملک کے قبائل میں اور پھر ”ساحل“ کے شہروں میں علی بن غداہم کی قیادت میں بغاوت برپا ہو گئی۔ یہ بغاوت تو دبا دی گئی لیکن تونس برباد ہو گیا۔ ۱۸۶۵ء میں محمد الصادق نے ایک نیا قرض لینے کا انتظام کیا جس کی شرائط اتنی ہی سخت تھیں جتنی پہلے کی۔ دیوالیا ہونے کے قریب پہنچ کر اسے ۱۸۶۹ء میں مجبوراً ایک بین الاقوامی کمیشن کی تشکیل کی منظوری دینا پڑی، جس میں تونس، فرانس، انگلستان اور اطالیا شامل تھے، اور جس کی وجہ سے کم از کم مصطفیٰ خزانہ دار کے نفرت انگیز رویے کا پول کھل گیا۔

نئے وزیر اعظم خیرالدین نے تونس اور دولت عثمانیہ کے مابین تعلقات کو دوبارہ مضبوط بنانے کی جو کوششیں کیں وہ فرانس اور اطالیا کی مخالفت کی وجہ سے ناکام ہو گئیں۔ فرانسیسی دباؤ روز بروز زیادہ سخت ہوتا گیا اور برلن کے معاہدے (۱۸۷۸ء) کے بعد فرانسیسوں نے کھلم کھلا مداخلت کی، باوجودیکہ اطالیا نے کچھ عرصے بعد اسے روکنے کی

کوشش کی - الجزائر میں خرومیر Khroumir قبائل کی یلغاروں کا بہانہ بنا کر، فرانسیسی حکومت نے ترکوں کے احتجاجات اور محمد الصادق کی مصالحتانہ کوششوں کے باوجود ۴ اپریل ۱۸۸۱ء کو تونس میں ایک تعزیری مہم روانہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۲ مئی کو فرانسیسی فوجیں باردو Bardo پہنچ گئیں اور محمد الصادق کو قصر سعید کے عہد نامے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے اس نے اپنے خارجی حاکمانہ اختیارات فرانس کو دے دیے اور بادل ناخواستہ ایک فرانسیسی وزیر کی تونس میں موجودگی کو منظور کر لینا پڑا۔ دو سال بعد معاہدہ المرسی La Marsa (۸ جون ۱۸۸۳ء) کے ذریعے، جو علی بی (۱۸۸۲ تا ۱۹۰۳ء) سے زبردستی منوایا گیا، فرانس کی استبدادی حکومت مکمل طور پر قائم ہو گئی۔ اس کے بعد فرانس کی جانب سے برابر دست درازیاں ہوتی رہیں، جن کی وجہ سے بی محمد الہادی (۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء)، محمد الناصر (Naceur Bey، ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۲ء) اور محمد الحبيب (۱۹۲۲ تا ۱۹۲۹ء) کی حیثیت کم و بیش محض اعزازی سی رہ گئی، حالانکہ محمد الناصر نے دستور پارٹی کے اقدامات کی حمایت بھی کی تھی تا کہ تونس کے لوگوں کو اپنے ملک کی سیاسی زندگی میں زیادہ حصہ لینے کا موقع مل سکے۔ ۱۹۳۴ء کے بعد سے حبیب بورقیہ (ابو رقبہ) کی سرکردگی میں نئی دستور پارٹی نے ملک کے قومی سیاسی احساسات کو مزید تقویت دی، بحالیہ اجمد بی (۱۹۱۹ تا ۱۹۴۲ء) فرانسیسی ریزیڈنٹوں کی ہدایت پر کار بند رہا۔

تاہم، دوسری عالمی جنگ کے دوران منصف بی (۱۹ جون ۱۹۴۲ تا ۱۳ مئی ۱۹۴۳ء) نے قوم پرست تحریک کی، جو اپنے دیگر رہنماؤں سے محروم ہو چکی تھی، قیادت اپنے ہاتھ میں لے کر

بیوں (Beys) کے تخت کے وقار کو کسی حد تک پھر بحال کر دیا۔ اپنے مختصر عہد حکومت میں اس نے اپنے آپ کو ایک مستعد حکمران ثابت کیا اور آبادی کے بیشتر حصے کو اپنے گرد جمع کر لیا؛ چنانچہ وہ اس کے خاندان کو قومی حریت و خود مختاری کی ایک طرح کی ضمانت اور مخزن سمجھنے لگے۔ منصف بی کو متعدد فوجوں کے تونس پر دوبارہ قبضہ کر لینے کے تھوڑے دنوں بعد ہی معزول کر دیا گیا، اور اس کی جگہ اس کے عمزاد الامین (Lamine) کو بیے بنا دیا گیا (۱۳ مئی ۱۹۴۳ء / ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء)۔ اس میں اپنے چچا زاد بھائی کی سی مستعدی و قوتِ کردار نہ تھی، اور جنگ کے بعد سرشتہ عمل پھر بورقیہ اور نئی دستور پارٹی کے دیگر قائدین کے ہاتھ میں آ گیا۔ ۱۹۵۲ء سے ۱۹۵۴ء تک الامین بی نے کسی قدر ڈرتے ڈرتے فرانسیسی مطالبات کے خلاف مزاحمت کی کوشش کی، اور اس کی اس انفعالی مزاحمت اور نئی دستور پارٹی کے جنگجویانہ رویے نے مل کر فرانسیسی حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ پہلے تو تونس کی اندرونی آزادی کو (۳ جون ۱۹۵۵ء) اور بعد ازاں مکمل آزادی کو (۲۰ مارچ ۱۹۵۶ء) منظور کر لے۔

اس کے کچھ عرصے بعد بیوں کے خاندان کو کوئی مخصوص حقوق حاصل نہ رہے، اور ۳ اگست ۱۹۵۶ء کے قانون کی رو سے حکومت بیے کے ہاتھوں سے لے کر وزیر اعظم کو تفویض کر دی گئی۔ ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء کو مجلس آئین ساز نے خانوادہ بنو حسین کے خاتمے اور جمہوری حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا۔ الامین بی کو چند روز تونس کے قریب ایک محل میں نظر بند رکھنے کے بعد آزاد کر دیا گیا۔ اس نے ۱۹۶۴ء میں وفات پائی۔ خانوادہ بنو حسین اگرچہ نسلًا غیر ملکی تھا،

تاہم بعض اوقات، (کبھی حد تک) ایسا معلوم ہونے لگتا تھا کہ وہ تونس ہی کا خاندان ہے۔ چونکہ وہ تبرک نسل سے تھا اس لیے اس میں حنفی فقہ کی روایات کی حفاظت، ترک شہزادیوں سے شادی اور عثمانی سلاطین کی سیادت کو تسلیم کرنے (۱۸۸۱ء تک) کا دستور قائم رہا۔

مآخذ: (۱) وہ تصانیف جن کا حوالہ مادۃ الحسین
 [بن علی] ص ۶۰۵ تا ۶۰۶ (۱۱ لائڈن، بار دوم)
 میں دیا گیا ہے، نیز جن کا ذکر R. Brunchvig نے
 مادۃ Tunisia (۱۱ لائڈن، طبع اول میں کیا ہے) (حصہ ۳،
 ترکی عہد، اور حصہ ۴، فرانس کی استبدادی حکومت
 (مآخذ ۱۹۳۱ء تک مکمل دیں)؛ ان کے علاوہ

'Monnaies Inusséinites : Farrugia de Candia (٢)
در RT، عدد ١١، ١٢ (١٩٣٢ع)، ص ٣٤٩ تا ٣٩٨؛
عدد ١٣ - ١٤ (١٩٣٣ع)، ص ٢١٥ تا ٢٣٠؛ عدد ١٥
(١٩٣٤ع)، ص ٤٣ تا ٩٢؛ عدد ٢١ (١٩٣٥ع)، ص ١٥
Les différends de : Grandchamp (٣) : ٣٦ تا

1832-1833 entre la Régence de Tunis et les
'RT'، 'royaumes de Sardaigne et des Deux-Siciles'
مملكة جديد، عدد ٥ (١٩٣١)، ص ١ تا ٩١؛ (٣) وهي

مصنف : *Le différend Tuniso-sarde de 1843-44* در
RTF، عدد ۱۳ - ۱۴ (۱۹۳۳)، ص ۱۲۷ تا ۲۱۵؛ (۵)
 وهی مصنف : *Documents relatifs à la révolution de*

:P. Marty (٦)؛ ٤١٩٣٥ء، جلد ٢، 1864 en Tunisie
Historique de la mission militaire française en
Tunisie (1827-1882)، در RT، سلسلہ جدید، عدد ٢٢
 (٤١٩٣٥)، ص ١٤١ تا ٢٠٨؛ عدد ٢٣ - ٢٤ (٤١٩٣٥)،
 ص ٣٠٩ تا ٣٣٦؛ (٤) عزیز سیع انتر: شمالی افریقہ دہ
 ترکلر، ٢ جلد، استانبول ١٩٣٦ - ٤١٩٣٤ء؛ (٨) M. S.

RT، سلسلة جديد، عدد ١٨، ١٩-٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣-٢٤

٢٦. '٣٠، '٣١-٣٢، '٣٣-٣٤، '٣٥-٣٦، '٣٧-٣٨ (١٩٣٢)
 En marge du Pacte : L. Berchet (٩) ؛ (١٩٣٠)
 Fundamental 'در RT، عدد ٣٤ (١٩٣٩) ؛ ص ٦٤ تا
 Arbre généalogique de : P. Grandchamp (١٠) ؛ ٨٦
 'la famille hassinite (1705-1941) 'در RT، عدد ٥٥ تا
 La crise : G. Ganiage (١١) ؛ ص ٢٣٣ ؛ (١٩٣١)
 des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de
 Tunis 'در RA، '١٩٥٥، ص ١٥٣ تا ١٤٣ ؛ (١٢)
 Les libéraux anglais et la question : A. Raymond
 'tunisienne 'در CT، عدد ١١ (١٩٥٥)، ص ٣٢٢ تا
 Histoire de l'Afrique du : Ch. A. Julien (١٣) ؛ ٣٦٥
 Nord 'ج ٢، 'پیرس ١٨٥٦ ؛ (١٤) ؛ A. Martel
 'd'Ahmed Bey d'après un instructeur français
 'در CT، عدد ١٥ (١٩٥٦)، ص ٣٤٣ تا ٣٠٤ ؛ (١٥)
 La titulature des beys de Tunis au : R. Mantran
 XIX^e siècle d'après les documents d'archives turcs
 'du Dar-el-Bey 'در CT، عدد ١٩، ٢٠ (١٩٥٤)، ص
 L'évolution des : وهی مصنف ؛ (١٦) ؛ ٣٣٨ تا
 'relations entre la Tunisie et l'Empire ottoman du
 'XVI^e au XIX^e siècle 'در CT، عدد ٢٦، ٢٧ (١٩٥٩)
 Les origines du : J. Ganiage (١٧) ؛ ٣٣٣ تا ٣١٩
 Protectorat français en Tunisie 'پیرس ١٩٥٩ (اهم)
 L'insurrection de 1280/ : Bice Slama (١٨) ؛ (مأخذ)
 1864 dans le Sahel 'در CT، عدد ٣١ (١٩٦٠)، ص
 'La Tunisie : A. Raymond (١٩) ؛ ١٣٦ تا ١٠٩
 'پیرس ١٩٦١ ؛ (٢٠) وهی مصنف ؛ Salisbury and the
 St. Antony's 'در 'Tunisian question 1878-1880
 'Papers، عدد ١١، 'Middle Eastern Affairs، لندن
 : R. Mantran (٢١) ؛ ١٣٨ تا ١٠١ ؛ ٢، ١٩٦١
 Inventaire des documents d'archives turcs du 'Dar-
 'el-Bey، تونس-پیرس ١٩٦٢ ؛ (٢٢) ؛ R. Le Tourneau
 'Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane

مرزا غالب کو دربار اودھ سے جو تعلق ہوا اس میں سید حسین کا بڑا دخل تھا، مرزا غالب نے اپنے خطوط میں ان کا تذکرہ بڑے ادب سے کیا ہے (عود ہندی، ص ۱۴۶، اردوئے معلیٰ ۲: ۵۹۷) اور ان کی وفات پر بڑا غم انگیز ترکیب بند (کلیات غالب، فارسی، طبع مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱: ۴۶۴) اور قطعہ تاریخ بھی لکھا ہے (کلیات غالب، فارسی، ۱: ۵۰۴)۔

سید حسین نے شب شنبہ ۱۷ رمضان ۱۲۷۳ھ / ۱ اکتوبر ۱۸۵۶ء میں رحلت کی، اور اپنے والد کے بنا کردہ امام بارہ لکھنؤ میں لحد پائی۔ موصوف کے تین فرزند تھے، ان میں سے سید محمد تقی نے بڑی شہرت و عظمت حاصل کی۔ ان کی تالیفات کی تعداد بیس سے زیادہ ہے۔ ان میں حدیقہ سلطانیہ، فارسی زبان میں شیعہ عقائد پر بہت مشہور ہوئی۔ اس کے علاوہ تفسیر و فقہ، سیرت و عقائد و فلسفہ پر بھی لکھا ہے، تفصیلات کے لیے دیکھیے خاتمہ حدیقہ سلطانیہ، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ اور ورثۃ الانبیاء، ص ۱۴۸۔

مآخذ: مذکورہ متن کے علاوہ (۱) محمد حسین: تذکرہ بے بہا، دہلی ۱۹۳۲ء؛ (۲) مرتضیٰ حسین: تذکرہ ارباب کمال، قلمی؛ (۳) سید احمد: ورثۃ الانبیاء، لکھنؤ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) شیخ عباس قمی: فوائد الرضویۃ، طهران ۱۳۲۷ھ؛ (۵) محمد عباس: احقاق الذهب، مطبوعہ لکھنؤ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

حسین بن سعید: اعوازی، ممتاز شیعہ

عالم، ان کے والد سعید بن حماد بن سعید بن مہران، (موالی امام زین العابدین علی بن الحسینؑ میں سے) ایک خوش اعتقاد، نیک بزرگ تھے۔ انہوں نے اپنے دو بیٹوں کے نام حسن اور حسین رکھے تھے۔ گمان غالب یہ ہے کہ حسین کی ولادت مدینہ یا

1920-1961، پیرس ۱۹۶۲ء، (۲۲) A. Raymond: La France, la Grande-Bretagne et le problème de Etudes (1855-1857) 'la réforme à Tunis' maghrébines: Mélanges Charles-André Julien پیرس ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۷ تا ۱۶۴۔

(R. MANTRAN)

(۴) حسین بن دلداری علی: سید، نامور شیعہ مجتہد، سید حسین عرف میرن صاحب مجتہد العصر، سید دلداری علی بن سید محمد معین نقوی کے سب سے چھوٹے بیٹے، ولادت ۱۴ ربیع الآخر ۱۲۱۱ھ / اکتوبر ۱۷۹۶ء میں ہوئی۔ لکھنؤ ہی میں تعلیم و تربیت حاصل کی: ان کے بڑے بھائی سید محمد (م ۲۲ ربیع الآخر ۱۲۸۴ھ / اگست ۱۸۶۷ء) اور سید محمد مہدی سے خصوصی تلمذ تھا۔ سترہ برس کی عمر میں رسالہ تجزی فی الاجتہاد اور رسالہ حکم زن در رکعتیں اولین لکھ کر اپنے والد سے اجازت اجتہاد حاصل کیا۔

سید حسین ذہانت و ذکاوت، درس و تدریس، تصنیف و تالیف، سخاوت و اخلاق میں شہرہ آفاق تھے۔ ان کے والد سید دلداری علی کی وفات، (۱۹ رجب ۱۲۳۵ھ / ۱۰ جنوری ۱۸۲۰ء) کے بعد لوگ ان کی طرف مائل ہونے لگے۔ محمد امجد علی شاہ بادشاہ اودھ کو ان سے خاص عقیدت تھی۔ اس کے ثبوت میں ایک خطاب عطا کیا، اور ایک مہر بھی دی، جس کی عبارت تھی "حاوی علوم دین، حامی سادات و مومنین، حافظ احکام اللہ، مجتہد العصر سید العلماء"۔

امجد علی شاہ نے ان کے اشارے سے ایک عظیم الشان دینی مدرسہ بھی قائم کیا تھا، جس کے وہ مدرس اعلیٰ اور نگران تھے۔ حجاز و عراق و ایران کے علما ان کا احترام کرتے اور مراسلت دیکھتے تھے۔

احمد بن علی نجاشی: کتاب الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛
(۴) ابو جعفر الطوسی: الفہرست، کلکتہ ۱۲۷۱ھ؛
(۵) وہی مصنف: رجال الطوسی، نجف، ۱۹۶۱ء؛ (۶)
فضل اللہی: عین الغزال، ایران ۱۳۱۵ھ؛ (۷) مرتضیٰ حسین:
مقدمہ کتاب المؤمنین، باراول، لاہور ۱۹۷۱ء۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

حسین بن سلیمان: تخت نشینی سے قبل

سلطان حسین مرزا کے نام سے مشہور تھا اور صفوی حکمران شاہ سلیمان (۱۰۷۷ھ / ۱۶۶۶ء تا ۱۱۰۵ھ / ۱۶۹۳ء) کا بڑا بیٹا تھا، حسین ۱۰۷۹ھ / ۱۶۶۸ء میں پیدا ہوا۔ وہ بچپن سے خاموش طبع اور محنتی تھا۔ اوائل عمر میں وہ زہد کی طرف میلان خاطر رکھتا تھا۔ شاہ عباس اول کے رائج کردہ فاسد دستور کے مطابق حسین کی تربیت حرم میں ہوئی تھی اور جب باپ کے مرنے کے بعد چھبیس سال کی عمر میں سربر آراے سلطنت ہوا تو وہ معاملات سلطنت اور گرد و پیش کی دنیا سے بالکل ناواقف تھا۔ حسین نے ثابت کر دیا کہ وہ کمزور طبیعت کا انسان ہے۔ اس کا فائدہ اٹھا کر حرم کے خواجہ سراؤں نے کاروبار سلطنت پر قبضہ کر لیا، لیکن جلد ہی ان کے اور مذہبی پیشواؤں کے درمیان حسد و رقابت کی آگ بھڑک اٹھی۔ اگرچہ شروع میں شاہ حسین شراب نوشی کا سخت مخالف تھا، لیکن ایک سازش کے تحت اسے شراب کا عادی بنا دیا گیا (دیکھیے Krusinski: The history of the revolution of Persia taken from the memoirs of Father Krusinski.... by Father du Cerceau، ڈہلن ۱۷۲۹ء، ص ۵۶ تا ۵۷)۔ علاوہ ازیں شاہ حرم کے عیش و عشرت سے بھی نہ چوکتا تھا۔ اس طرح اس کا شوق پارسائی قصہ پارینہ بن گیا۔

اس کے عہد حکومت کے ابتدائی برسوں میں

کوئی خاص واقعہ پیش نہیں آیا لیکن یہ امن و

کوئی میں ہوئی اور شاید یہ زمانہ دوسری صدی ہجری کے آخری ربع کا ہے یعنی ۱۱۸۵ھ / ۱۸۰۱ء تا ۱۱۹۰ھ / ۱۸۰۶ء کے قریب قریب (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے مرتضیٰ حسین فاضل: "حسین بن سعید...." العرفان، بیروت، شوال ۱۳۸۹ھ؛ المنتظر، لاہور جنوری ۱۹۶۹ء)۔ ایک اندازے کے مطابق حسین ابن سعید ۲۵۶ھ کے بعد قم میں فوت ہوئے، عمر رضا کحالیہ نے سال وفات ۳۰۰ھ کے بعد قرار دیا ہے (معجم المؤلفین، ج ۴، دمشق ۱۹۵۷ء)۔ علمائے رجال کے بقول، حسین بن سعید کو امام رضا، امام محمد تقی اور امام علی تقی کی صحبت نصیب ہوئی۔ ابن الندیم کے الفاظ میں "دونوں بھائی اپنے زمانے میں فقہ و آثار و مناقب میں سب سے زیادہ وسعت علم رکھتے تھے" (الفہرست، مصر ۱۳۸۳ھ، ص ۳۱۰)۔ یہ بھی سب نے لکھا ہے کہ دونوں بھائی تصنیف و تالیف میں ساتھ کام کرتے تھے۔ تفسیر، عقائد، فقہ وغیرہ پر ان کی تیس سے زیادہ کتابیں یادگار ہیں۔ یہ کتابیں چوتھی صدی تک شیعوں میں بڑے اعتماد کے ساتھ استعمال ہوئیں اور ان کے مندرجات اکابر علما نے قبول کیے۔ آج کل وہ کتابیں ناپید ہیں۔ راقم کے پاس ان کی ایک کتاب المؤمن کا بہت عمدہ خطی نسخہ ہے جسے راقم نے عراق و ایران کے دو نسخوں سے مقابلہ کر کے پہلی مرتبہ شائع کر دیا ہے۔ یہ کتاب حقوق و فرائض و اخلاق سے متعلق ہے۔ کتاب المؤمن کے علاوہ کتاب الزہد کا بھی ایک عمدہ نسخہ سید عبدالعزیز طباطبائی کے پاس موجود ہے۔ حسین بن سعید کے فرزندوں میں احمد کا نام ملتا ہے۔

ماخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، مصر

۱۳۳۸ھ؛ (۲) ابو عمرو محمد بن عمر کشی:

معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ (۳) ابوالعباس

امان عارضی تھا۔ جلد ہی فتنے نے بلوچستان میں سر اٹھایا، جسے قابل اور طاقت ور گرجی یازدہم نے دبا دیا، جو کرتلی کا حکمران اور گرجستان کا والی تھا۔ ایرانیوں میں وہ گرگین خان اور شاہ نواز خان کے نام سے معروف تھا۔ اس سے بھی زیادہ شدید شورش قندھار میں رونما ہوئی، جس کی قیادت قبیلہ غلزئی کا ہشیار سردار میر ویس [آرک بہ غلزئی] کر رہا تھا۔ شاہ نے معقول قدم اٹھاتے ہوئے گرگین کو لشکر جرار دے کر فتنے کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ گرگین خان نے نہایت کامیابی سے اس مہم کو انجام دیا اور ایک مضبوط دستے کی عراست میں میر ویس کو یہ کہہ کر اصفہان روانہ کر دیا کہ وہ خطرناک آدمی ہے۔ میر ویس بھی چالاک اور ہوشیار آدمی تھا، یہ جلد ہی سادہ دل شاہ کا منظور نظر بن گیا۔ دربار میں گرگین خان کے بہت سے دشمن تھے۔ ان سے مل کر میر ویس نے آتش تار کی، جس کے نتیجے میں وہ قیدوبند سے رہا ہو گیا اور اسے قندھار واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ میر ویس نے تھوڑی دیر بعد گرگین خان کو قتل کرا دیا اور فوج کے گرجی دستے کو شکست دی۔ بعد ازاں میر ویس کو مطیع کرنے کی بہت کوششیں ہوئیں، لیکن سب ناکام رہیں اور وہ باقی عمر آزاد رہا۔ میر ویس نے ۱۱۲۶ھ/۱۷۱۵ء میں انتقال کیا۔ اس کے بھائی اور جانشین عبدالعزیز نے (بعض مآخذ میں اس کا نام غلطی سے عبداللہ لکھا گیا ہے) ایرانی سرکار سے صلح کی کوشش کی، لیکن اسے جلد ہی میر ویس کے بڑے بیٹے محمود نے قتل کرا دیا۔

غلزئیوں کی کامیابی سے ابدالی قبیلے کو بھی جرأت ہوئی، جس کا مرکز ہرات تھا۔ اس قبیلے نے بھی علم بغاوت بلند کر دیا۔ ایرانیوں نے ابدالیوں کو مطیع کرنے کی بہت کوشش کی، لیکن

کامیابی نہ ہو سکی۔ خلیج فارس میں بھی فتنے نے سر اٹھایا، وہاں مسقطی عربوں نے سلطان بن سیف ثانی کی سرکردگی میں بغاوت کر دی اور ۱۷۱۷ء میں بحرین، قشم اور ترک کے جزائر پر قابض ہو گئے۔ دو سال بعد جنوبی گرجستان کے شورش پسند لڑکیوں نے شیروان اور گرجستان کے بہت سے حصے تاخت و تاراج کر ڈالے۔ جب گرجستان کے والی اور گورجی یازدہم (گرگین خان) کے بھتیجے وختنگ ششم نے فوجیں اکٹھی کر لیں اور وہ لڑکیوں کا قلع قمع کرنے ہی والا تھا کہ اسے شاہ ایران کا پیغام ملا کہ وہ لڑائی سے ہاتھ روک لے۔ وختنگ نے شاہ کے حکم کی تعمیل کی، لیکن وہ ساتھ ہی اتنا برا فروختہ ہوا کہ اس نے قسم کھا لی کہ وہ آئندہ کبھی بھی ایران کی حمایت میں نہیں لڑے گا۔ اسی سال کے آخر میں محمود قندھاری نے گیارہ ہزار کا لشکر لے کر ایران پر حملہ کر دیا اور کرمان پر قابض ہو گیا۔ یہ شہر کئی ماہ تک اس کے قبضے میں رہا، لیکن ایک بغاوت فرو کرنے کے لیے محمود کو جلد ہی قندھار واپس آنا پڑا (بہت سے مآخذ میں یہ کہانی بیان کی گئی ہے کہ شاہ کے اعتماد الدولہ فتح علی خان داغستانی کے بھتیجے لطف علی خان نے محمود کو شکست فاش دی تھی جس کی وجہ سے اسے پیچھے ہٹنا پڑا، لیکن یہ کہانی بے سروپا ہے)۔

دسمبر ۱۷۲۰ء میں فتح علی داغستانی کے درباری دشمنوں نے غداروں کا فرضی الزام لگا کر فتح علی کو گرفتار اور اس کی توہین و تذلیل کر کے اندھا کرا دیا۔ ملک میں ایک ہی مضبوط فوج تھی اور وہ فتح علی کے بھتیجے لطف علی خان کے زیر کمان تھی؛ اسے بھی ذلیل و رسوا کر کے قیدخانے میں ڈال دیا گیا۔ اس اثنا میں ایک ترک ایلچی، جس کا نام درّی آندی تھا، ایرانی دربار میں پہنچا۔

پیٹر اعظم کو ایران پر حملے کا بہانہ مہیا کر دیا۔ اگلے سال اس نے ایران پر چڑھائی کر دی اور درند تک بڑھ آیا۔

اس اثنا میں محمود نے قندھار میں بغاوت فرو کر کے ایران پر حملہ کر دیا۔ کرمان پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے اصفہان کی طرف پیش قدمی شروع کر دی۔ اگرچہ اس کی سپاہ کی تعداد زیادہ نہ تھی لیکن اس نے موضع گُلنا باد کے قریب شامی افواج کو شکست دی۔ موضع گلن آباد اصفہان سے مشرق کی طرف تیس کیلومیٹر کے فاصلے پر شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ محمود نے یلغار جاری رکھی اور جلد ہی دارالحکومت کو گھیر لیا۔ لطف علی خان بے آبرو ہو کر جیل میں سڑ رہا تھا۔ اس کے سوا دوسرا شخص جو محمود کو شکست دے کر اسے قندھار کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر سکتا تھا وہ گرجستان کا وختنگ ششم تھا، لیکن اس نے قسم کھا لی تھی کہ وہ جنگ سے بے تعلق رہے گا۔ اگرچہ ولی عہد سلطنت طہماسپ مرزا محاصرے کے دوران آفت زدہ دارالحکومت سے بھاگ نکلا تھا، لیکن اس نے محاصرہ توڑنے کے لیے فوج جمع کرنے کی کوئی کوشش نہ کی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہزاروں شہری بیوقوف اور بیماری کی وجہ سے دم توڑ گئے اور اکتوبر ۱۷۲۲ء میں شہریوں نے ہتھیار ڈال دیے۔ بدقسمت شاہ سلطان حسین نے نشانات شاہی محمود کو عطا کر دیے اور وہ تزک و احتشام سے دارالحکومت میں داخل ہو کر سریر آراے سلطنت ہوا۔

اس اثنا میں پیٹر اعظم نے بھی ایران پر چڑھائی کر دی تھی۔ ترکیہ نے بھی بد نصیب ملک پر یورش کر دی۔ روس اور ترکیہ میں جنگ ہونے لگی تھی کہ ترکیہ میں متعین فرانسیسی سفیر مارکوئیس بوناک Marquis de Bonnac نے بیج بچاؤ

ایران کے متوقع خلفشار کی خبریں ترکی حکومت تک پہنچی تھیں اور ان افواہوں کی تصدیق یا تکذیب کے لیے ترکی حکومت نے دری آفندی کو بھیجا تھا۔ اس رپورٹ میں دری آفندی نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ اب ایرانی حکومت کے خاتمے کا وقت آ گیا ہے، اس لیے کہ ایران میں حکومت کرنے کے قابل کوئی بھی شخص نہیں ہے (Relation de Daurry, Esfendy, پیرس ۱۸۱۰ء، ص ۵۴ تا ۵۵)۔ روس کا پیٹر اعظم بھی ایرانی معاملات سے دلچسپی رکھتا تھا۔ اس کا سفیر ولینسکی Volynsky، جو ایران میں ۱۷۱۵ء تا ۱۷۱۷ء مقیم رہا تھا، اپنے ہمراہ پریشان کن خبریں لایا تھا۔

مزید معلومات حاصل کرنے کے لیے رشت کا روسی قنصل سیمان آفراموف Semeon Avramov پیٹر اعظم کے فرمان کی تعمیل میں ایرانی دربار میں حاضر ہوا جہاں وہ دری آفندی کی روانگی کے بعد پہنچا۔ اسی اثنا میں پیٹر اعظم نے کپتان بسکاکوف Baskakov کو خفیہ طور پر گیلان روانہ کیا تاکہ وہ موقع پر پہنچ کر فوجی رپورٹ پیش کرے۔ آفراموف Avramov نے دری آفندی سے سے ملتی جلتی رپورٹ پیش کی (دیکھیے P.G. Butkov: 'Materiali dlya Novoy Istorii Kavkaza, 1722-1803' سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۹ء، ۱: ۶)۔

فتح علی خان داغستانی، لڑگی اور سنی تھا۔ اس کی برخاستگی اور پھر اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کی وجہ سے داغستان میں اس کے ہم وطن اور ہم مذہب اتنے برا فروختہ ہوئے کہ انہوں نے شیروان پر چڑھائی کر دی جہاں انہوں نے شہر شماخی جلا کر راکھ کر دیا۔ اس موقع پر بہت سے روسی تاجروں کو نقصان پہنچا۔ باغیوں نے سلطان ترکی سے حفاظت کی درخواست کی اور اس نے انہیں بطور رعایا کے قبول کر لیا۔ شماخی پر حملے کی خبر نے

تاریخ نادری، بمبئی ۱۸۴۹ء؛ (۴) J. Apisalaïmanian :
Mémoire sur la Guerre Civile de Perse، مخطوطہ
 وزارت خارجہ، پیرس، AEP، جلد ششم؛ (۵) محمد خلیل
 مرعشی صفوی : مجمع التواریخ در تاریخ انقراض صفویہ و
 وقائع بعض قاسال ۱۲۰۷ ہجری قمری، طبع عباس اقبال،
 تہران ۱۳۲۸/۱۹۴۹ء؛ (۶) J. Malcolm : *History of Persia*
 لندن ۱۸۱۵ء؛ (۷) Louis-André de la : *Mamie de Clairac*
Histoire de Perse depuis le commencement de ce siècle
 پیرس ۱۷۵۰ء؛ (۸) *Georgia and the fall of Safavi dynasty*: D.M. Lang
 در BSOAS ۱۳ (۱۹۵۲ء) : ۵۲۳ تا ۵۳۹
 (۹) *The fall of the Safavi Dynasty*: L. Lockhart
and the Afghan occupation of Persia، کیمبرج
 ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) *Die Safawiden : ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im*
Türkenkampf در Saeculum ۴ (۱۹۵۳ء) :
 ۲۷ تا ۴۴ .

(L. LOCKHART)

حسین بن الصدیق : رک بہ الہدٰل .

حسین بن محمد تقی : طبرسی، نوری،

نامور شیعہ عالم، اور محدث، جامع کبیر، مستدرک
 الوسائل و مستنبط المسائل، کے مؤلف، میرزا حسین
 عام طور پر علامہ نوری کے نام سے مشہور ہیں۔
 ان کی تالیفات کی تعداد تیس کے قریب ہے۔ شیخ عباس
 قمی ان کے شاگرد تھے۔ نوری کی ولایت، ۱۸ شوال
 ۱۲۵۴ھ / جنوری ۱۸۳۹ء میں ہوئی، قریۃ نور
 طبرستان وطن تھا، طہران میں تعلیم و تربیت حاصل
 کی۔ ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۱ء میں عراق آئے۔ یہاں شیخ
 العراقین عبدالحسین طہرانی، اور شیخ الطائفہ
 شیخ مرتضیٰ انصاری سے کسب فیض کیا؛ تین حج
 کیے۔ متعدد مرتبہ زیارت مشہد کی۔ مدت تک
 سامنے میں رہے اور سامنے ہی میں شب چہار شنبہ

کر دیا۔ اس نے حسن تدبیر سے کام لے کر
 ترکیہ اور روس کو معاہدہ صلح پر راضی کر لیا،
 جس کی رو سے دونوں نے ۱۷۲۴ء میں شمالی اور
 مغربی ایران کو آپس میں تقسیم کر لینا تھا۔
 معزولی کے بعد سلطان حسین کو نظر بند
 رکھا گیا۔ فروری ۱۷۲۵ء میں محمود نے جوش
 جنوں میں بہت سے صفوی شہزادوں کو اپنے ہاتھ
 سے قتل کر دیا۔ جب سابق شاہ نے چھوٹے شہزادوں
 کو بچانے کی کوشش کی تو محمود نے اسے بھی
 زخمی کر دیا۔

محمود اب ہوش و حواس سے عاری ہو چکا
 تھا۔ وہ جلد ہی طبعی موت مر گیا یا (کہا جاتا
 ہے) کہ اس کے بھتیجے اشرف نے جو عبدالعزیز کا
 لڑکا تھا اسے قتل کرا دیا۔ اس کے بعد اشرف ایران
 کے تخت پر بیٹھا۔

اگلے برس غلزیوں اور عثمانی ترکوں کے
 درمیان جنگ چھڑ گئی۔ ۱۷۲۶ء کے موسم خزان
 کے آخر میں ترکی سپہ سالار اعظم احمد پاشا نے
 اشرف کو یہ ناخوشگوار پیغام بھیجا کہ وہ
 سلطان حسین کو دوبارہ تخت نشین کرنا چاہتا ہے۔
 یہ پیغام سنتے ہی اشرف نے قاصد اصفہان روانہ
 کر دیے جنہوں نے بد نصیب سابق شاہ کو موت کے
 گھاٹ اتار دیا۔

مآخذ: متن کے مذکورہ حوالہ جات کے علاوہ

دیکھیے *Tragica vertentis* : Pere T. J. Krusinski
Belli persici Historia per repetitas clades ab anno
1711 ad annum 1728 continuata post Gallicos,
Hollandicos, Germanicos ac demum Turcicos
Authoris typos Authore P. Krusinski لیوپولی
 ۱۷۴۰ء؛ (۲) محمد محسن : *زبدۃ التواریخ*،
 مخطوطہ براؤن، عدد جی ۱۵ (۱۳)، کتاب خانہ
 کیمبرج یونیورسٹی؛ (۳) محمد مہدی کوکبی استرآبادی :

حکومت میں دارالسلطنت ہونے کے علاوہ اس کا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مغربی علاقے (اہلیم) کا بھی صدر مقام تھا۔ مشرقی علاقے کا صدر مقام غالباً مرشد آباد تھا۔

مآخذ: (۱) JASB ۱۸۷۰ء ص ۲۹۰؛ (۲) 'Geography and history of Bengal: H. Blochmann A statistical: W.W. Hunter (۳) ۱۸۷۳ء؛ (۴) 'account of Bengal: S. Lane-Poole (۵) ۲۳۲؛ 'Catalogue of the coins in the British Museum, Muhammadan States of India ج ۲۳؛ (۶) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین، ترجمہ از عبدالسلام، للکھ ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۲؛ (۷) Catalogue: H. N. Wright 'of the coins in the Indian Museum, Calcutta اوکسفورڈ ۱۹۰۷ء، ۲: ۱۳۲، ۱۷۳ تا ۱۸۰؛ (۸) سر رجنی کتا چکرورتی: 'Gauder Itihasa' مالدا ۱۹۰۹ء، ۲: ۱۲۱؛ (۹) R.D. Bandyopadhyaya 'Saptagrama or Sātgānw: T. Bloch در JASB ۱۹۰۹ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲، بعد: (۱۰) Sri 'Baṅglār Itihāsa: Rakhal Das Bandyopadhyaya کلکتہ ۱۳۲۴ (بنگلی سمیت)، ۲: ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸؛ (۱۱) غلام برداس: 'Two inscriptions of King Husain Shah of Bengal from Tribeni' در EIM ۱۹۱۵-۱۹۱۶ء، ص ۱۱ تا ۱۴؛ (۱۲) شمس الدین احمد: 'Inscriptions of Bengal' راجشاہی ۱۹۶۰ء، ۴: ۱۷۶ تا ۱۷۸؛ (۱۳) سری سکھویای مکھو پادھایہ: 'Bāṅglār Itihāsa' کلکتہ ۱۹۶۲ء، ص ۲۴۰ تا ۲۴۳، (۱۴) (اے۔ بی۔ ایم۔ حسین)

• **حسین افندی: المعروف بہ چنگی خوجہ، عثمانی سلطان ابراہیم [رک بک] کا اٹالی اور منظور نظر، زعفران بورلی سی (زعفران بورلی، اب زنگولتی میں ایک قضا) میں پیدا ہوا۔ وہ ایک شخص**

۲۷ یا ۲۰ جمادی الآخرہ ۵۱۲۳ھ / ستمبر ۱۹۰۲ء کو وفات پائی؛ دوسرے دن نجف میں دفن ہوئے۔ مآخذ: (۱) شیخ عباس قمی: فوائد الرضویہ، طہران ۱۳۰۷ھ و ہدیۃ الاحباب، نجف ۱۳۴۹ھ؛ (۲) محمد محسن آغا بزرگ تہرانی: مصفی المقال فی مصفی علم الرجال، تہران ۱۹۵۹ء؛ (۳) خاتمہ مستدرک الوسائل، نجف ۱۳۲۱ھ؛ (۴) مرتضیٰ حسین: تاریخ تدوین حدیث، راولپنڈی ۱۹۵۷ء؛ (۵) محمد سراج الدین حسن بن عیش الیمانی: خاتمہ لؤلؤ و مرجان، لکھنؤ ۱۳۲۰ھ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

حسین آباد: یہ حسین آباد بزرگ کہلاتا ہے۔

اسے اس نام کے دو اور شہروں سے ممیز کرنا چاہیے، جن میں سے ایک موجودہ مرشد آباد کے ضلع میں تھا اور دوسرا چویس پرگنہ میں۔ شہر حسین آباد بزرگ اب مغربی بنگال کے ضلع مالدا میں ہے اور یہ سلاطین بنگال حسین شاہ، نصرت شاہ، فیروز شاہ اور محمود شاہ ثالث کے زمانے میں بہت خوش حال تھا۔ اس کا نام حسین شاہ کے سکوں اور کتبوں دونوں میں ملتا ہے، لیکن باقی تین بادشاہوں کے صرف سکوں میں مذکور ہے۔ یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آیا یہ وہی شہر تھا جسے گور کہتے ہیں؛ اگر ایسا ہے تو اس کا نام حسین شاہ کے نام پر رکھا گیا ہوگا، یا یہ کہ وہ شہر کی کوئی فواحی بستی تھی جسے واقعی سلطان نے آباد کیا تھا۔ یہ دوسرا خیال زیادہ اغلب معلوم ہوتا ہے۔ غلام حسین سلیم کے بیان کے مطابق حسین شاہ نے اپنا پائے تخت ابدالہ میں منتقل کر دیا تھا، جو گور کے قریب تھا۔ یہ ابدالہ موضع رام کلی کے قریب شہر کی مغربی حد پر واقع تھا۔ ممکن ہے کہ اس ابدالہ کا نام حسین شاہ نے بعد میں حسین آباد بزرگ رکھ دیا ہو۔ حسین شاہ کے عہد

شیخ محمد ولد شیخ ابراہیم کا بیٹا تھا اور صدرالدین القونوی [رک بان] کی اولاد میں سے ہونے کا مدعی تھا۔ استانبول آ کر وہ سلیمانہ کے ایک مدرسے میں داخل ہو گیا اور جادوگری کے ذریعے گزر اوقات کرتا رہا، جو اس نے زعفران بولو میں اپنے باپ سے سیکھی تھی؛ اسی لیے اس کا لقب چنجی [= جادوگر، عامل جنات] ہو گیا۔ وہ کوئی ہونہار طالب علم نہ تھا، لیکن اس کی اس کمزوری کی تلافی اس کے سیاسی رسوخ اور اس روپے پیسے سے بخوبی ہو جاتی تھی جو اس نے جادوگری سے حاصل کر لیا تھا (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۲۷۳-۲۷۴)۔ اس کی ماں کے اس دعوے کی بنا پر کہ وہ سلطان ابراہیم کے جنون کا مداوا کر سکے گا، اسے سلطان کی بااقتدار والدہ کوسم [رک بان] کی حمایت حاصل ہو گئی اور خود سلطان کا اعتماد بھی؛ چنانچہ اسے مدرس صحن کا منصب دے دیا گیا، جس کے لیے اس میں نہ تو استعداد تھی اور نہ تعلیم، اور بعد ازاں جلد ہی سلطان کا خوجہ (اتباق) بنا دیا گیا۔ شیخ الاسلام یحیی افندی کی مخالفت کے باوجود اسے ۲۰ ذوالقعدہ ۱۰۵۳/۱۹ جنوری ۱۶۴۵ء کو غلطہ کا قاضی مقرر کر دیا گیا اور اس کے ساتھ ہی قاضی استانبول کا منصب (پایہ) بھی دے دیا گیا، حالانکہ وہ اس عہدے کے لیے بالکل ناموزوں تھا (استانبول مفتی لبق آرشیوی، غلطہ سبجل لری، عدد ۶۲، ص ۶۸؛ شیخی : وقائع الفضلاء، کتاب خانہ جامعہ استانبول، مخطوطہ ت - ۷۸۱، ص ۱۹۱، ۲۱۳)۔ سلطان زادہ محمد پاشا (بعد میں صدر اعظم از ۱۰۵۳/۱۶۴۴ء تا ۱۰۵۵/۱۶۴۵ء) اور رکابدار یوسف آغا (بعد ازاں وزیر دوم، سپہ سالار اقریطش، جسے ۱۰۵۵/۱۶۴۶ء میں سزائے موت دی گئی) سے ساز باز کر کے "ایک سہ رکنی طاقتور جماعت"

ein machtiges Triumvirat (Hammer-Purgstall) ص ۳۲۳)۔ وہ کمان کش قرہ مصطفی پاشا کو برطرف کرانے میں کامیاب ہو گیا (۱۰۵۳/۱۶۴۴ء)۔ سلطان کی رضامندی سے اس نے قرہ چلبی زادہ محمود افندی کی بیٹی سے شادی کر لی (کاتب چلبی : فذلک، ۲ : ۳۴۱؛ محبی : خلاصۃ الآثار، ۲ : ۱۳۳)۔ ۱۲ ربیع الاول ۱۰۵۴/۱۹ مئی ۱۶۴۴ء کو اسے آناطولی کا قاضی عسکر بنا دیا گیا، اور اس منصب سے فائدہ اٹھا کر اس نے رشوت لے کر عہدے تفویض کرنا اور دولت جمع کرنا شروع کر دی۔ اسے اس منصب سے ایک سے زائد مرتبہ علحدہ کیا بھی گیا، لیکن محض تھوڑے تھوڑے دنوں کے لیے؛ یکم رجب ۱۰۵۷/۲ اگست ۱۶۴۷ء کو اسے چوتھی دفعہ برطرف کیا گیا اور کچھ عرصے کے لیے گیلی پولی میں جلاوطن کر دیا گیا۔ رجب ۱۰۵۸/۱ اگست ۱۶۴۸ء میں سلطان محمد رابع کی تخت نشینی کے موقع پر جن لوگوں کا مال و متاع تخت نشینی کے عطیات کے اخراجات کو پورا کرنے کی غرض سے ضبطی کے لیے نشان زد کیا گیا ان میں وہ بھی شامل تھا۔ صدر اعظم کے محل میں اسے ایک مہینے تک قید رکھنے کے بعد اس کی تمام دولت اور جائداد ضبط کر لی گئی اور اسے دوبارہ مخالف Mikhalich میں جلاوطن کر دیا گیا، جہاں شوال ۱۰۵۸/ستمبر ۱۶۴۸ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اسے موت کی سزا دیے جانے سے چند روز پہلے اسکودار میں اس کا مشہور محل (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۳۲۳، ۳۷۲) ایک شہزادی کو دے دیا گیا تھا، جو فضلی پاشا سے منسوب تھی۔

مآخذ : (۱) کاتب چلبی : فذلک، ۲ : ۲۹۱، ۳۲۸، ۳۴۰-۳۴۱؛ (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۲۷۳ تا ۲۷۴؛ (۳) قرہ چلبی زادہ عبدالعزیز : ذیل روضۃ الابرار، کتاب خانہ جامعہ استانبول، مخطوطہ ت ۳۲۷۲،

ورق ۲۷ - الف، ۲۸ - ب؛ (م) عبدی پاشا: وقائع نامہ،
در طوب قبی سرای موزہ سی، مخطوطہ قوغوشلر ۹۱۵،
ورق ۳ - الف؛ (۵) نعیم، ۳۳ - ۳۴، ۶۳، ۷۱، ۷۳، ۷۴،
۳۳۱ تا ۳۳۹؛ (۶) وجیسی: تاریخ، کتاب خانہ حمیدیہ
لاٹیری، مخطوطہ ۹۱۷، ورق ۳۱ - الف؛ (۶) شیخی:
وقائع الفضلاء، مخطوطہ جامعہ استنبول، عدد ت - ۸۱،
ورق ۱۹۱، ۲۱۳ - ۲۱۴؛ (۷) محمد ثریا: سجل عثمانی،
۲: ۱۹۱؛ (۸) محبی: خلاصۃ الآثار فی اعیان القرن
الحادی عشر، ۲: ۱۲۲ - ۱۲۳؛ (۹) محمد خلیفہ:
تاریخ غلمانی، استنبول ۱۳۱۴ھ، ص ۱۹؛ (۱۰)
اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۷ء،
۳ / ۱: ۲۱۷، ۲۳۰؛ (۱۱) Hammer-Purgstall،
۵: ۳۲۳ تا ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۳۸، بعد، ۳۸۵ تا ۳۸۷ تا
۳۰۵، ۳۳۶، ۳۵۸ تا ۳۶۱؛ (۱۲) Uşâqî-zâdes
'Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter...'
طبع H. J. Kissling Wiesbaden، ۱۹۶۵ء، ۸۹؛
(۱۳) احمد رفیق: سمور دوری، استنبول ۱۹۲۷ء؛ (۱۴)
وہی مصنف: قادیں لرسطنتی، استنبول ۱۳۳۲ھ؛
(۱۵) قاموس الاعلام، بزر مادہ جنجی]۔

(CENGİZ ORHONLU)

حسین (پاشا): ترکی وزیر، جو آغا حسین پاشا
یا آغا پاشا کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ
حاجی مصطفیٰ کا بیٹا تھا اور آدرنہ میں
۱۱۹۰ھ / ۱۷۷۶ء میں پیدا ہوا۔ اس کا والد
روسچق [رک باں] کا رہنے والا تھا اور بندر
Bander [رک باں] منتقل ہو گیا تھا۔ حسین بنی چری
کے نویں دستے بلوک میں بھرتی ہو گیا اور
۱۲۰۳ھ / ۱۷۸۸ - ۱۷۸۹ء میں قسطنطنیہ آیا۔
بعد میں اس نے ۱۸۰۷ء تا ۱۸۱۲ء روسی جنگ
میں حصہ لیا۔ بہت جلد اسے بنی چری کا اُستَا
(سارجنٹ Seargent) بنا دیا گیا اور اس نے
اپنی خدمات کی بدولت امتیازات حاصل کیے۔

پھر اس نے زغرچی ہاشی کے عہدے پر ترقی پائی
تو وزیر اعظم سلحدار علی پاشا نے سلطان کی نوجہ
اس کی قابلیت کی طرف مبذول کرائی۔ چونکہ اس
زمانے میں سلطان بنی چری دستوں کو توڑنے والا
تھا اور ان سے کسی نہ کسی طرح چھٹکرا پانا
چاہتا تھا، اس لیے اسے چند ایسے مستعد آدمیوں کی
ضرورت تھی جو اس مشکل کام کو پورا کرنے کے لیے
موزوں بھی ہوں اور تیار بھی؛ لہذا ۱۰ ربیع الآخر
۱۲۳۸ھ / ۲۵ دسمبر ۱۸۲۲ء کو حسین کو بنی چری
کا 'قل کیا یا' ('قول کتخدا') مقرر کیا گیا۔
۱۴ جمادی الآخرہ ۱۲۳۸ھ / ۲۶ فروری ۱۸۲۳ء
کو آغا اس اہم عہدے پر فائز ہو کر چند ہی ماہ
کے اندر اس قابل ہو گیا کہ ان دستوں کے سب سے
زیادہ خطرناک سرغنوں سے نجات حاصل کر لے؛
چنانچہ انہیں یا تو مختلف صوبوں میں بھیج دیا گیا
اور یا اس سے بھی زیادہ سخت تدبیریں اختیار کی
گئیں۔ اسے ۱۲۳۸ھ / ۱۸۲۲ء کے اختتام تک ان
خدمات کے صلے میں وزیر کے عہدے پر ترقی دے دی
گئی اور اس کے بعد وہ آغا پاشا کے لقب سے ممتاز
و معروف ہوا۔ بنی چری نے جلد ہی اسے اپنا سخت
ترین دشمن سمجھ لیا اور سلطان نے بنی چری کی
فتنہ پردازوں سے بچانے کے لیے ۲۰ صفر ۱۲۳۹ھ /
۲۶ اکتوبر ۱۸۲۳ء کو اسے الگ کر دیا۔
اب اسے ازمید اور بروسہ کا گورنر مقرر کیا اور
باسفورس کے قلعوں اور وہاں کی افواج کا افسر اعلیٰ،
تاکہ جیسے ہی ضرورت پڑے وہ فوراً سلطان کی مدد
کو پہنچ سکے۔ تین سال بعد بنی چری بغاوت
پھیلی، لیکن حسین کی ذاتی شجاعت اور سختی نے
باغیوں کی قوت مزاحمت کو اس طرح ختم کیا
کہ اس فوج کا یکسر خاتمہ ہو گیا (۱۴ تا
۱۶ جون ۱۸۲۶ء)۔ اس کے صلے میں اسے ترقی
دے کر ایک نو تشکیل فوج "عساکر منصورہ"

محمودؔیہ“ کا سر عسکر بنا دیا گیا۔ شوال ۱۲۴۲ھ / مئی ۱۸۲۷ء میں اس کا منصب مشہور خسرو پاشا کے حوالے کیا گیا اور باسفورس کے قلعوں کی کمان دوبارہ اسی کے سپرد کی گئی۔ روسی جنگ (۱۸۲۸ تا ۱۸۲۹ء) میں اسے فوج کے سپہ سالار کی حیثیت حاصل تھی۔ اس نے قلعہ بندہ ٹیمپ کو اپنا صدر مقام بنایا اور کامیابی کے ساتھ اس کی مدافعت کی، مگر وہ روسیوں کو زیریں ڈینیوب کے سب سے اہم قلعوں کو فتح کرنے سے باز نہ رکھ سکا۔ ۱۸۲۹ء کے موسم بہار میں اس کی جگہ وزیر اعظم رشید محمد کا نقرر ہوا اور وہ خود بطور انسر اعلیٰ (محافظ) روسچنق چلا گیا۔ یہاں بھی اس کی فوجی سرگرمیاں پہلے کی طرح ناکام ثابت ہوئیں۔ جب جنگ ختم ہوئی تو وہ اڈرنہ کی ولایت کا گورنر مقرر ہوا، مگر ۱۸۴۲ء میں اسے مصر کے خلاف فوج کشی کا حکم ملا۔ اس جنگ میں محمد شاہ، جو اس سے دوسرے درجے پر تھا، حمایہ کے معرکے (۹ جون) میں مارا گیا اور حسین کو بیلان کے درے میں ابراہیم پاشا نے سخت شکست دی (۲۹ جولائی)۔ اس نئے تلخ فوجی تجربے کی بنا پر اسے جنرل کے عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا (۳۱ اگست)، مگر سربیا کے حاکم ملوش Milosh سے اس کے ذاتی تعلقات بہت اچھے ہونے کی وجہ سے اسے ودین میں محافظ کی حیثیت سے بھیجا گیا۔ وہ ۱۷ ربیع الاول ۱۲۴۹ھ / ۴ اگست ۱۸۳۳ء سے فروری ۱۸۳۴ء کے شروع تک وہاں رہا۔ وہ اسی حیثیت سے شوال ۱۲۶۲ھ / اکتوبر ۱۸۴۶ء کی ابتدا میں پھر وہاں آیا اور مرتے دم تک اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کی وفات ۲ جمادی الآخرہ ۱۲۶۵ھ / ۲۵ اپریل ۱۸۴۹ء کو ہوئی۔

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ: ۱۲: ۸۰: (۲) لطفی: تاریخ: ۸: ۱۷۸ تا ۱۸۲: (۳) سجل عثمانی، ۲: ۲۲۶

(حاشیہ بر سوانح حیات): (۴) Der: V. Moltke russisch-türkische Feldzug in der europäischen Geschichte der: Rosen (۵) Türkei 1828 und 1829: (۶) لطفی: تاریخ: ج ۱ تا ۴: (۷) قاسوس الاعلام، زیر مادہ آغا حسین پاشا: (۸) لائن، بار دوم اور وہ مآخذ جو وہاں درج ہیں۔

(J. H. MORDTMANN)

* حسین پاشا: حاجی، المعروف بہ میزہ مورتہ، الجزائر کا بحری مہم جو اور عثمانی امیر البحر (۱۱۱۳ھ / ۱۷۱۱ء)۔ اس کے اطالوی لقب میزہ مورتہ (= نیم مردہ) کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نوجوانی میں اہل ہسپانیہ کے ساتھ ایک سمندری جنگ میں شدید زخمی ہوا تھا۔

اس کے مولد و منشا اور حسب نسب کے حالات پردہ خفا میں ہیں۔ بقول A. de la Motraye (Voyages, La Haye, ۱۷۲۷ء، ۱: ۲۰۶) وہ مالورقہ Majorca میں پیدا ہوا تھا۔ بطور بحری مہم جو اس کی شہرت کا آغاز ۱۶۷۳ء میں ہوا (Relations entre la France et la: Grammont) Régence d'Alger au XVII^e siècle، الجزائر ۱۹۵۵ء، ص ۵۲)۔ رفتہ رفتہ وہ الجزائر کی مشہور و معروف شخصیت بن گیا۔ جب فرانسیسی بیڑے نے Duquesne کی سرکردگی میں ۱۶۸۳ء کے موسم بہار میں الجزائر پر بم باری کی تو دای بابا حسین نے حسین کو بطور یرغمال فرانسیسیوں کے سپرد کر دیا، لیکن حسین نے ترغیب و تحریص سے رہائی حاصل کر لی۔ حسین نے بابا حسین کے خلاف بغاوت برپا کر کے اسے مروا ڈالا اور خود دای بن بیٹھا۔ فرانسیسی بیڑے پر آتش باری کر کے اس نے Duquesne کو محاصرہ اٹھانے پر مجبور کر دیا۔ ۱۶۸۳ء میں اس نے لوئیس چہار دہم سے صلح کر لی (Correspondance des: E. Plantet، ص ۸۳)

Sakizli Kurtarlisi در *TOEM* ۳/۱ (۱۳۲۶)،
۱۵۰ تا ۱۷۷.

رمضان ۱۱۰۶ھ / مئی ۱۶۹۵ء میں حسین پاشا
(عموجہ زادہ) حسین پاشا [رک باں] کی جگہ
قبودان پاشا کے عہدے پر فائز ہوا (سلحدار قندکالی
محمد آغا: نصرت نامہ، طبع پرماکسیز اوغلو، ۱/۱،
استانبول ۱۹۶۲ء، ۲۸ تا ۲۹)۔ اب اس نے اپنی
تمام کوششیں بحیرہ ایجین سے اہل وینس کے
اخراج پر مرکوز کر دیں۔ صفر ۱۱۰۷ھ / ستمبر
۱۶۹۵ء میں اس نے لسبوس (Lesbos) (مدلی) سے کچھ
فاصلے پر وینس کے بحری بیڑے کو شکست دی جو سافز
اور کاس پر چڑھا آ رہا تھا۔ ۱۶۹۶ء میں جبکہ موریا
میں فوجی نقل و حرکت ہو رہی تھی، اس نے
Andros اور یویا (Euboea) کے درمیان وینس
کے بحری بیڑے سے جنگ کی اور ۱۵ ذوالحجہ
۱۱۰۸ھ / ۵ جولائی ۱۶۹۷ء کو تیندوس (Tenedos) سے
کچھ دور وینس کے بیڑے کو شکست دی جس کی کمان
Alessandro Molino کر رہا تھا۔ ۱۳ صفر ۱۱۰۹ھ /
۳ ستمبر ۱۶۹۷ء کو Andros سے کچھ فاصلے پر
وینسی بیڑے نے ہزیمت اٹھائی۔ ۱۵ ربیع الاول
۱۱۱۰ھ / ۲۱ ستمبر ۱۶۹۸ء کو وہ لسبوس (Lesbos)
سے ذرا دور وینسی بیڑے سے جنگ آ رہا ہوا جسکی
کمان Giacomo Cornaro کر رہا تھا۔ مغربی
ماخذ (Zinkeisen، GOR : ۵ : ۱۸۳) اس جنگ میں
اہل وینس کو فتح مند اور ترکی مصادر عثمانی حکومت
کو مظفر و منصور بتلاتے ہیں۔ (سلحدار: راشد،
۲ : ۳۳۰)۔

کارلووچ Carlowitz کی صلح کے بعد حسین پاشا
زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا۔ ۱۱۱۳ھ / ۱۷۰۱ء
میں (صحیح تاریخ کا تعین نہیں ہو سکا۔ اس کا
جانشین عبدالفتاح پاشا ربیع الاول ۱۱۱۳ھ /
اگست ۱۷۰۱ء کو قبودان پاشا بنا تھا) اس نے

'Deys d' Alger avec la cour de France, 1570-1838
پرس ۱۸۸۹ء، ص ۸۴ : GOR : Zinkeisen : ۵
۵۱ (بعد)۔

۱۶۸۶ء میں حکومت عثمانیہ نے اسے الجزائر
کا بیگلر بیگی ہونے کی وجہ سے بلا بھیجا اور موریه
کی مہم کے لیے جہاز بھیجنے کو کہا۔ (اسی اثنا
میں) فرانس سے صلح ٹوٹ گئی اور فرانسیسی بیڑے
نے دوبارہ ۱۶۸۸ء میں الجزائر پر ہم باری کی۔
انتقام کے طور پر حسین نے فرانسیسی ساحل اور
جہازوں پر حملے کیے۔ ۱۶۸۹ء میں باب عالی نے
حسین پاشا کو عثمانی بیڑے کے امیر البحر (قبودان
پاشا [رک باں]) بنانے کا فیصلہ کیا، لیکن الجزائر
میں سلطانی فرمان کی آمد سے قبل ہی اندرونی
اختلافات نے حسین کے اقتدار کو کھوکھلا کر
دیا تھا۔ اس ناچاقی سے مجبور ہو کر حسین نے
تونس اور زان بعد استانبول کی طرف فرار اختیار
کی (اور قبودان پاشا کی آسامی پر مصیرلی زادہ ابراہیم
پاشا کا تقرر ہوا)۔

۱۱۰۱ھ / ۱۶۹۰ء میں حسین کو ڈینیوب کے
ترکی بیڑے کا کمانڈر مقرر کیا گیا۔ اسے حکم ہوا
کہ وہ ویدین Vidin کی بازیابی کے لیے فوجی نقل
و حرکت میں مدد دے۔ زان بعد وہ بحیرہ اسود
میں ترکی بیڑے کی کمان کرتا رہا۔ ۱۱۰۳ھ /
۱۶۹۱ء میں جبکہ وینس کی طرف سے بحیرہ ایجین
میں فوجی مداخلت کا خطرہ تھا، وہ Rhodes کا سنجاق
بیگی مقرر ہوا اور سلطانی جہاز (قیلیون) اس کی کمان
میں دے دیے گئے۔ جب ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۴ء
میں اہل وینس نے ساقز (Chios) پر قبضہ کر لیا
تو حسین پاشا نے دو جنگوں میں کارہائے نمایاں
انجام دیے (رجب ۱۱۰۶ھ / فروری ۱۶۹۵ء) اور
جزیرے کو غاصبوں کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔

Koyun Adalari Öñündeki dñiz harbi ve : Salfet

پاشا (محولہ بالا اس کی تلخیص ہے) مزید حوالوں سمیت .

(C. ORHONLU)

حسین پاشا دلی: (= دلاور)، آناطولی کے بنی

شہر کا باشندہ تھا۔ وہ شاہی محل میں بطور بالطہ جی [رک بآن] (= تبردار) کام کرتا تھا، یہاں تک کہ اس پر مراد چہارم کی نظر پڑی جو اس کی غیر معمولی جسمانی قوت کے مظاہرے سے بہت متاثر ہوا۔ سلطان کو اس کے ظریفانہ اور مزاحیہ جملے بھی بہت پسند آتے تھے۔ سلطان نے چند دنوں کے بعد اسے اپنا مصاحب اور پھر بیوک میر آخور (داروغہ اصطبل) مقرر کر دیا۔ ۴ محرم ۱۰۴۴ھ / ۳۰ جون ۱۶۳۴ء کو اسے قیودان پاشا بنا دیا گیا اور وہ سلطان کے ساتھ اریوان Eriwän (= ریوان) کی مہم پر گیا۔ واپس آ کر ۹ جمادی الاولیٰ ۱۰۴۵ھ / ۲۱ اکتوبر ۱۶۳۵ء کو اسے مصر کی ولایت ملی اور اس عہدے پر وہ ۱۵ جمادی الآخرہ ۱۰۴۷ھ / ۴ نومبر ۱۶۳۷ء تک فائز رہا۔ سلطان ابراہیم کی تخت نشینی پر (شوال ۱۰۴۹ھ / ۱۶۴۰ء) کو اسے دوبارہ قیودان پاشا بنایا گیا۔ اس کے بعد جلد ہی وہ ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۰۵۰ھ / ۹ ستمبر ۱۶۴۰ء کو اکزاکوف Oczakow کا محافظ (فوجی گورنر) مقرر ہوا۔ اگلے سال اس نے تین سال تک ازوف Azov کا محاصرہ کیا، جس پر قازقوں کا تسلط تھا اور اس کے بعد خزان کے آخر میں بوسنیا Bosnia میں بہ حیثیت والی کے چلا گیا۔ ۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء میں چند دنوں کے لیے بغداد کا گورنر بھی رہا۔ یہاں سے اسی سال رمضان/ نومبر ۱۶۴۴ء میں اس کا تبادلہ بودین کے والی کی حیثیت سے ہو گیا۔ وینس سے جنگ شروع ہو جانے کے بعد وہ اقریطش گیا اور وہاں قلعہ خانیہ Canea کا محافظ مقرر ہوا جو ۱۷ اگست ۱۶۴۵ء کو فتح کیا گیا تھا۔ وہاں وہ ۱۵ ذوالقعدہ ۱۰۵۵ھ / ۲ جنوری ۱۶۴۶ء کو بندرگاہ پر اترا۔

پاروس Paros جزیرے میں انتقال کیا اور ساقر Chios میں دفن ہوا - (Istanbul, Başvekâlet Arşivi) Mühimme defteri عدد ۱۱۱ ص ۶۴۴، A. de La Motraye: ۱: ۲۱۰)۔

حسین پاشا نے حکومت عثمانیہ کی جو خدمات انجام دی تھیں، وہ معرکہ آرائیوں تک محدود نہ تھیں۔ اس نے عثمانی بیڑے کی اصلاح کر کے اس کو مضبوط بنیادوں پر قائم کیا۔ بحری ملازمت کے نظم و ضبط کے لیے ضابطہ قوانین (قانون نامہ) تیار کیا (دیکھیے اسمعیل حقّی اوزون چارشیلی: Osmanli devletinin merkez ve bahriye teskilati، انقرہ ۱۹۰۸ء، ۴۹۸ تا ۴۹۹، ۵۲۳ وغیرہ)۔

مآخذ: مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ دیکھیے

- (۱) راسخ پاشا زادہ محمد عزت، خریطہ قیودان دریا، استانبول ۱۲۴۹ھ، ۷۷، ۷۸؛ (۲) کزسکر محمد حفید، سفینۃ الوزراء، طبع برماکسیر اوغلو، استانبول ۱۹۵۲ء، ۴۲؛ (۳) سلاحدار: نصرت نامہ (زیادہ تر مخطوطے کے شکل میں موجود ہے، طبع برماکسیر اوغلو، ۱/۱ استانبول ۱۹۶۲ء، ۱۱۶ تا ۱۱۲۰، ۲/۱، ۱۹۶۳ء، ۲۳۷ تا ۲۳۹، ۲۴۱، ۱/۱، ۱۹۶۴ء، ۲۶۷ تا ۲۶۸، ۲۶۸ تا ۳۳۳، ۳۳۶ تا ۳۵۰، ۳۵۲) اور تاریخ، ۲: ۵۰۵، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۵۳، ۶۳۷، ۷۹۰؛ (۴) راشد: ۲: ۱۰۵، ۱۲۶، ۲۷۹، ۳۲۰، ۳۵۶، ۳۵۹، ۴۰۶؛ (۵) A voyage into: J.P. de Tournefort، the Levant، لندن ۱۷۱۸ء، ۱: ۳۷۸، ۲: ۳۶؛ (۶) The History of the... Othman Empire: D. Cantemir، لندن ۱۷۲۴ء، ۲: ۳۹۹، بعد: (۷) Hammer Purgstall: ۱۲: ۳۷۷، ۳۹۲، بعد: ۱۳: ۱۳، ۶۷، بعد: ۷۲؛ (۸) صفوت: قیودان مزہ مورتہ حسین پاشا، استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۹) عزیز سامہ ایلتز: شمالی افریقہ دا ترکلر، استانبول ۱۹۳۷ء، ۲: ۱۰۷، بعد: ۱۴۳؛ (۱۰) فوزی کرد اوغلو: ترکلرین ڈینیز معاربلی، استانبول ۱۹۴۰ء، ۲: باب ششم؛ (۱۱) لؤ (ترکی)، بذیل مادّہ مزہ مورتہ حسین

جو ۲۲ اپریل ۱۵۶۹ء کا لکھا ہوا ہے (De Rebus Turcicis Epistolae ineditae ص ۵۷ بعد)۔

(J. H. MORDTMANN)

حسین پاشا عمو جہ زادہ : عمو جہ زادہ

(= چچا کا بیٹا)، کا نام اسے اس کے عمزاد فاضل احمد پاشا نے دیا تھا۔ وہ اس حسین پاشا کا بیٹا تھا جو کوپرولو خاندان کے ایک مشہور رکن محمد پاشا کا چھوٹا بھائی تھا۔ اس نے کوپرولو خاندان کے عہد عروج میں پرورش پائی اور تیس برس کی عمر تک کوئی امتیاز حاصل نہ کر سکا، کیونکہ وہ آسائش اور تن آسانی کی زندگی کو پسند کرتا تھا۔ ۱۶۸۳ء میں ویانا کی جنگ میں صدر اعظم قرآ مصطفیٰ پاشا جو کوپرولو سے بہت عقیدت رکھتا تھا، کی شکست اور اس کی معزولی کے بعد اسے دارالسلطنت سے ذلت کے ساتھ نکال دیا گیا۔ پھر پہلے تو اسے شہر زور کا گورنر بنایا گیا اور ایک سال بعد در دانیال میں چارطاق Çardak کا محافظ (فوجی گورنر)، جہاں اس نے پانچ سال گزارے۔ رجب ۱۱۰۰ھ / اپریل - مئی ۱۶۸۹ء میں اسے وزیر کا منصب ملا اور اسے سد البحر کا محافظ بنا کر در دانیال کے مدخل کی طرف بھیجا گیا۔ شعبان ۱۱۰۲ھ / مئی ۱۶۹۱ء میں قسطنطنیہ واپس آیا تا کہ صدر اعظم کے قائم مقام کی حیثیت سے کام کرے، جو میدان جنگ میں تھا۔ یہ فرائض اس نے جمادی الآخرہ سے لے کر شوال ۱۱۰۵ھ / اختتام جنوری سے ۹ جون ۱۶۹۳ء تک انجام دیے اور اس کے بعد دوبارہ اپنے سابق عہدے پر در دانیال واپس چلا گیا۔ ۱۴ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۶ھ / ۳۱ دسمبر ۱۶۷۴ء کو اس کا تقرر قیودان پاشا کے عہدے پر ہوا اور ساقز (Chios) کو دوبارہ فتح کرنے کی خدمت اس کے سپرد ہوئی جس پر اہل وینس نے قبضہ کر لیا تھا۔ اس نے وینس کے بحری بیڑے

اگست ۱۶۴۶ء میں اس نے جزیرے کی فوجوں کی سپہ سالاری سنبھالی اور Rhethymnos کا اہم شہر سر کر لیا دوسرے سال قانڈیہ Candia کا محاصرہ کیا مگر حکومت وینس کے اس آخری مضبوط مورچے کو سر نہ کر سکا۔ تیرہ سال کی جنگ آزمائی کے بعد جب وہ ایک طرف اپنی نمایاں بہادری سے ترکی فوج کی کامیابی کا سکھ جما چکا اور دوسری طرف اپنے مدبرانہ اقدامات سے یونانی آبادی کو ترکی حکومت کا مطیع بنانے میں کامیاب ہوا، تو اسے ۱۰۶۸ھ کے آخر / ۱۶۵۸ء میں واپس بلا لیا گیا، اور ۱۴ شوال ۱۰۶۸ھ / ۱۵ جولائی ۱۶۵۸ء کو اسے قیودان پاشا بنا دیا گیا۔ ۲ ربیع الاول ۱۰۶۹ھ / ۳ دسمبر ۱۶۵۸ء کو اسے روم ایلی Rome'i کا بیگلیگی مقرر کیا گیا۔ صدر اعظم کوپرولو Köprülü محمد پاشا بہت دنوں سے حسین کی تباہی کے درپے تھا اور اس کی ہر دلچیزی کی وجہ سے اس سے نفرت کرتا تھا اور اس وجہ سے بھی کہ وہ سلطنت کے سب سے بڑے عہدے کا امیدوار تھا، چند مہینوں کے بعد سلطان کو بہکانے میں کامیاب ہو گیا، چنانچہ ۱۶۵۹ء کے موسم بہار میں اسے "سات برجوں" Seven towers کے اندر قید کر دیا گیا اور پھر اس الزام میں قتل کر دیا گیا کہ اس نے اپنے اختیارات ناجائز طور پر استعمال کیے تھے۔

مآخذ: (۱) نعیمہ: تاریخ، (خاص طور سے ۲: ۶۸۸ بعد)؛ (۲) حاجی خلیفہ: فذلکہ اور تقویم التواریخ؛ (۳) History of the Ottoman Empire: Kantemir ص ۵۱۴ بعد؛ (۴) V. Hammer: کتاب مذکور، ج ۵ و ۶؛ (۵) GOR: Zinkeisen ج ۵ و ۶ - حسین پاشا کے قتل کی صحیح تاریخ بیان نہیں کی گئی۔ سنہ اور اغلب تاریخ کی جو جمادی الاولیٰ ۱۱۰۶ھ / جنوری، فروری ۱۶۵۹ء کے کچھ ہی بعد کی ہے۔ نعیمہ اور Levin Warner کے خط کے ذریعے یقینی ہو جاتی ہے)

سلطنت کی سب سے زیادہ خدمت سر انجام دی۔ وہ بہت ایماندار آدمی تھا جس کے بارے میں تمام لوگوں کی رائے بہت اچھی تھی۔ فرانسیسی سفیر فیروں (Ferriol) *Mémoire historique sur : Bonnac* (l'Amb. de France، ص ۱۱۶) کا قول ہے کہ ”اس نے سلطنت میں پانچ سال تک ایسی شان و شوکت کے ساتھ حکومت کی کہ لوگ کہتے تھے کہ وزارت اس کی موت کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔“ وہ نہ صرف دیانتداری اور عالی ظرفی میں ممتاز تھا بلکہ غیر معمولی سیاسی تدبیر میں بھی شہرت رکھتا تھا اور جب اس نے اپنے منصوبوں کی تکمیل کا کام حسین مزہ مورتہ (Husain Mezzomorto، راسی محمد Rāmī Muḥammad اور اسکندر مفروداتو Alexander Mavro-Cordato ایسے تجربہ کار لوگوں کے سپرد کیا تو اس کی وجہ سہل پسندی اور تن آسانی نہ تھی بلکہ اس کا باعث خود داری اور ضبط نفس تھا۔ اس نے رفاہ عامہ کے لیے بہت سی عمارات اور ادارے اپنے بعد سلطنت کے متعدد شہروں خاص کر ادرنہ میں چھوڑے، جن کی وجہ سے اس کا نام تعظیم و تکریم سے لیا جاتا ہے۔ اس کا موسم گرما گزارنے کا محل (یالی)، جو باسفورس پر آناطولی حصار میں واقع ہے، دارالسلطنت کی قابل دید عمارات میں سے ہے اور اس بات کا بین ثبوت ہے کہ اس کا بانی۔ شان و شوکت کا دلدادہ تھا اور ہنرشناسی کا اعلیٰ مذاق رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) حدیقة الوزراء، ص ۱۲۴، بعد؛ (۲)۔

سجل عثمانی، ۲: ۲۰۲ (مقالات جو لوگوں کے حالات۔

زندگی پر مشتمل ہیں)؛ (۳) راشد: تاریخ، ج ۱؛ (۴)۔

v. Hammer و Kantemir: *The Histories of the*

Ottoman Empire، (ج ۶ و ۷)؛ (۵) حدیقة الجوامع، ۱: ۹۱۔

(۶) سلاحدار: تاریخ؛ (۷) شانی زادہ: تاریخ، ۴: ۱۰۴۔

(J. H. MORDTMANN)

کو دو جنگوں میں خلیج ساقز (Bay of Chios) میں سپالمدور (Spolmadore) کے جزائر سے پرے (۹ اور ۱۸ فروری ۱۶۹۵ء کو شکست دی اور اس کے بعد اہل وینس بغیر جنگ کیے ساقز کو چھوڑ کر چلے گئے۔ رمضان ۱۱۰۶ھ کے اختتام / نصف مئی ۱۶۹۵ء کے قریب اس نے بحری بیڑے کی سپہ سالاری چھوڑ دی اور ساقز میں صرف محافظ کی حیثیت سے برقرار رہا۔ محرم ۱۱۰۷ھ / اگست۔ ستمبر ۱۶۹۵ء میں وہ والی کی حیثیت سے قونیہ اور ادرنہ [رک بان] گیا۔ ۱۱۰۸ھ / اگست۔ ستمبر ۱۶۹۶ء کے ابتدائی مہینوں میں اس کا تبادلہ بحیثیت محافظ بلغراد میں ہو گیا۔ وزیر اعظم الماس پاشا زنتہ (Zenta) کی جنگ میں یکم ربیع الاول ۱۱۰۹ھ / ستمبر ۱۶۹۷ء کو مارا گیا۔ حسین پاشا کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا اور وہ شکست خوردہ فوج کو لے کر ادرنہ واپس آیا۔ اگلے سال اس نے کاراویج کے صلحنامے کی رو سے اس جنگ کو ختم کیا جو آسٹریا اور اس کے حلیفوں وینس، روس اور پولینڈ سے پندرہ سال سے جاری تھی۔ پانچ سال کی وزارت کے بعد اس نے ۱۱ ربیع الآخر ۱۱۱۳ھ / ستمبر ۱۷۰۲ء کو ایک لاعلاج مرض کی بنا پر استعفا دیدیا اور اپنی ریاست سیلوری Silivari میں گوشہ نشین ہو گیا، جہاں اس کا اسی سال ربیع الآخر ۱۱۲۲ھ / ستمبر کو انتقال ہو گیا۔ [عموجہ زادہ حسین پاشا نے مختلف عہدوں پر فائز رہ کر ملک و ملت کی بڑی خدمت انجام دی۔ دیانت، تدبیر، محنت اور خلوص اس کے کردار کی نمایاں خصوصیتیں تھیں] ایک ہم عصر مصنف پال لوکس Paul Lucas: *Voyage au Levant*، ۲: ۱۵۴) اس کے بارے میں صحیح طور پر لکھتا ہے کہ ”تمام سلطنت کے اندر وہی ایک ایسا انسان تھا جس نے

حسین پاشا: اس کا لقب ٹوچک تھا، کیونکہ وہ کوتاہ قد تھا۔ وہ اصل میں گرجستان کا ایک غلام تھا، جسے اس کے آقا سلاحدار ابراہیم پاشا نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷-۱۷۶۸ء میں سلطان مصطفی ثالث کی نذر لیا تھا۔ اس نے سرایے یعنی شاہی محل میں اپنے رضاعی بھائی کے ساتھ، جو بعد میں سلطان سلیم ثالث کے لقب سے تخت نشین ہوا، پرورش پائی۔ جب سلیم ۱۱ رجب ۱۲۰۳ھ/۷ اپریل ۱۷۸۹ء کو با اختیار ہوا تو حسین کو اس نے باش چوقدار یعنی مصاحب خاص بنایا اور چند سال بعد ۱۶ رجب ۱۲۰۶ھ/۱۰ مارچ ۱۷۹۲ء کو قبودان پاشا مقرر کیا اور اس طرح اس نے ایک وزیر کا درجہ حاصل کر لیا۔ سلطان سلیم کی طرف سے اسے تقریباً غیر محدود اختیارات حاصل تھے، چنانچہ حسین پاشا نے سلطان کی تدابیر کے مطابق بارہ سال تک، یعنی جب تک وہ اس عہدے پر قائم رہا، بہت محنت سے بحری فوج اور اسلحہ خانے کی از سر نو تنظیم کی۔ وہ تمام عثمانی بحری افواج کو برطانوی اور فرانسیسی بحری افواج کے نمونے پر منظم کرنے میں کامیاب رہا اور اس کام میں غیرملکی ماہروں سے بھی مدد لی، جس کی وجہ سے اسے صحیح معنوں میں جدید عثمانی بحری طاقت کا بانی کہا جاسکتا ہے؛ مگر بیڑے کے افسر اعلیٰ ہونے کی حیثیت سے اسے شہرت حاصل نہ ہو سکی۔ بحر ایجین (Aegean) میں اپنی سالانہ مہموں کے دوران میں مجمع الجزائر (Archipelago) پر اس نے جو بھاری تاوان لگایا، اس کی حمایت میں کچھ کہنا دشوار ہے۔ دوسری طرف وہاں قزاقی کو روکنے میں وہ کم و بیش کامیاب رہا۔ مثال کے طور پر اس نے پہلی بار جو بحری دورہ کیا اس میں اس نے لمبرو کتسونی (کنزیانی) Lambaro Katsoni (Canziani) کے لٹیرے بیڑے کو ختم کر دیا

(۱۷۹۲ء) اور مؤخر الد لہ کے بدنام لفٹننٹ بحری ڈاکو کرا کتزانی (Kara Katzani) کو ڈوب کر لیا۔ اگرچہ اسے فوجی معاملات کی بالکل واقفیت نہ تھی یا تھی تو بہت دم، پھر بھی اسے ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۸ء میں اس فوج کی قیادت دے دی گئی جو وڈین Widden کے مشہور نژوان اوغلام Pazwanoghlu کے خلاف بھیجی گئی تھی۔ حسین پاشا نے مسلح جہازوں کے ایک بیڑے سے اس کا محاصرہ کر کے اس کا راستہ روک دینا چاہا مگر اسے اس میں کامیابی نہ ہوئی۔ اس لیے اس نے محاصرہ اٹھا لیا اور موسم خزاں میں قسطنطنیہ واپس چلا آیا۔ ۱۸۰۰ء میں وہ اسکندریہ کے چاروں طرف سمندر میں چکر لگاتا رہا اور اگلے سال اس نے برطانیہ کی ان فوجوں سے تعاون کیا جو مصر کی فتح کے لیے گئی تھیں۔ مارچ کے شروع میں وہ اسکندریہ کے قریب ساحل پر اترا۔ اس کے ساتھ چھ ہزار آدمی تھے، جو زیادہ تر البانیا کے باشندے تھے۔ اس نے برطانوی فوج کا ساتھ دیتے ہوئے فرانسیسیوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔ جیسا کہ اچھی طرح معلوم ہے، اس مہم کا انجام یہ ہوا کہ فرانسیسیوں کو مصر چھوڑنا پڑا۔ شعبان ۱۲۱۶ھ/ دسمبر ۱۸۰۱ء میں وہ قسطنطنیہ واپس آیا، جہاں اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا گیا اور اسے مصر کا فاتح ثانی مانا گیا۔ سلطان نے اسے بہت اعزاز دیے۔ ۲۳ شعبان ۱۲۱۸ھ/۷ دسمبر ۱۸۰۳ء کو حسین پاشا نے قوروق چشمہ (باسفورس) میں وفات پائی۔ اس وقت اس کی عمر چھیالیس برس سے بھی کم تھی۔ یہ سانحہ اس کی بیوی شہزادی اسماء سلطان کے ”موسم گرما کے محل“ میں پیش آیا۔ جامع ایوب میں اس کا جو مقبرہ ہے، اسے عرصے تک دارالسلطنت کا ایک عجوبہ سمجھا جاتا رہا، اور اسے بڑی شہرت حاصل ہوئی، جیسا کہ اس کی

وفات کے قطعہ تاریخ سے ظاہر ہے، جسے مؤرخ واصف نے منظوم لیا تھا (دیکھیے v. Hammer : Constantinopolis und der Bosphoros، ۲ : ۶۸؛ واصف : تواریخ، ص ۱۱)۔

مآخذ : (۱) جودت : تاریخ، ۷ : ۳۶۹ بعد؛ (۲) عطاء : تاریخ، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ (۳) سِجِل عثمانی، ۲ : ۲۱۸ (سوانح حیات)۔

(J.H. MORDTMANN)

حسین جاہد : (موجودہ ترکی میں حسین جاہد یلچین، ۱۸۷۳ تا ۱۹۵۷ء) ایک ترک اہل قلم، اخبار نویس اور سیاست دان۔ اس کے والدین استانبول کے رہنے والے تھے۔ اس کی پیدائش بلیکیسر میں ہوئی، جب کہ اس کا والد علی رضا صوبے میں بطور محاسب سرکاری ملازمت سے منسلک تھا۔ حسین جاہد نے ابتدائی تعلیم مقدونیہ کے شہر سیریس اور ثانوی تعلیم استانبول میں پائی۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے علم السیاسة کی درس گاہ (ملکیہ) سے فراغت پانے کے بعد محکمہ تعلیم میں ملازمت کر لی۔ دریں اثنا اس نے فرانسیسی زبان بھی سیکھ لی تھی۔ بعد ازاں وہ مختلف سکولوں میں ترکی اور فرانسیسی زبان کے استاد کی حیثیت سے کام کرتا رہا اور (آخر میں) مرجان کے اعدادی سکول کا ہیڈ ماسٹر بن گیا، جو اس وقت کا ممتاز ثانوی سکول تھا۔

۱۹۰۸ء میں دستور بحال ہوا تو سلطان عبدالحمید ثانی کی مطلق العنانی کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ حسین جاہد نے بھی سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیا، انجمن اتحاد و ترقی میں شامل ہو کر اخبار طنین کی تاسیس کی اور اسے انجمن کا ترجمان بنا دیا۔ حسین جاہد عثمانی پارلیمنٹ کا رکن اور بعد ازاں صدر بھی منتخب ہوا۔ ۳۱ مارچ - ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کے غدر میں قدامت پسند عناصر نے جوابی انقلاب برپا کر دیا، جس کے دوران میں باغیوں نے حسین جاہد

کے چھاپے خانے پر حملہ کر کے اسے تباہ و برباد کر دیا اور پارلیمنٹ کے ایک دوسرے رکن کو حسین جاہد سمجھ کر قتل کر دیا۔ عثمانی حکومت کے قرضوں کے چکانے کا انتظام ہوا تو حسین جاہد نے قرض خواہوں کی نمائندگی کا فریضہ انجام دیا۔ ۱۹۱۸ء میں ترکی حکومت اور اتحادیوں میں عارضی صلح ہوئی تو انگریزوں نے حسین جاہد کو متعدد سرکردہ ترک دانشوروں اور سیاست دانوں کے ہمراہ مالٹا جلا وطن کر دیا۔ وہاں اس نے انگریزی اور اطالوی زبانیں سیکھ لیں اور گوکالپ Gökalt کے مشورے پر تاریخی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا (ذیل میں دیکھیے)۔ مالٹا سے رہائی پانے کے بعد حسین جاہد نے طنین کی دوبارہ اشاعت (۱۹۲۲ء) کا اہتمام کیا اور مصطفیٰ کمال پاشا کی نئی حکومت پر شد و مد سے تنقید کرنے لگا۔ جمہوریت کے ابتدائی سالوں میں حکومت کے تحکمانہ طرز عمل کے پیش نظر حسین جاہد کا رویہ کچھ غیر ہمدردانہ رہا۔ اس وقت حکومت بہت سی نئی اصلاحات کو عملی جامہ پہنا رہی تھی۔ حکومت نے حسین جاہد کے طرز عمل کو شکست خوردہ ذہنیت کا مظہر قرار دے کر اس پر فوجی عدالت میں دو دفعہ مقدمہ چلایا۔ "حریت اور جمہوریت کے علمبردار" ہونے کی حیثیت سے قومی حکومت کی مستبدانہ حکومت کے خلاف حسین جاہد کے احتجاج کو مضحکہ خیز قرار دیا گیا، کیونکہ خود حسین جاہد ۱۹۱۸ء سے قبل کی اتحادی حکومت کی بدعنوانیوں اور جرائم سے چشم پوشی کر چکا تھا۔ پہلے مقدمے میں حسین جاہد کو بری قرار دیا گیا لیکن دوسرے مقدمے میں سزا کے طور پر اسے وسطی آناطولی میں چورم میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ۱۹۲۶ء میں رہا ہوا تو اس نے سیاست سے علیحدگی اختیار کر لی۔

۱۹۳۰ء میں مصطفیٰ کمال نے ترکی زبان کی اصلاح کے سلسلے میں حکومت کی طرف سے کانگرس بلوائی؛ اس میں حسین جاہد ہی تنہا ممتاز اہل قلم تھا جس نے کھلے بندوں اور مصطفیٰ کمال کی موجودگی میں حکومت کے اس اقدام کی مخالفت کی اور وثوق سے کہا کہ اس اصلاح سے زبان کو فائدے سے زیادہ نقصان پہنچے گا۔ اس نے رائے ظاہر کی کہ زبان کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تاکہ وہ طبعی طور پر ترقی کرتی رہے۔

حسین جاہد کی مطبوعات ۱۹۳۸ء تک غیر سیاسی موضوعات تک محدود تھیں۔ اتاترک کے انتقال کے بعد اس نے دوبارہ سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کر دیا۔ ۱۹۳۹ء تا ۱۹۵۰ء وہ پارلیمنٹ کا رکن بھی رہا اور طنین کی پھر سے اشاعت بھی شروع کر دی۔ بعد ازاں اسے جمہوری عوامی جماعت کے اخبار اولوس کا مدیر بنا دیا گیا۔ جمہوریت نواز پارٹی (Democrat Party) کی حکومت پر شدید نکتہ چینی کرنے کے باعث اسے گرفتار کر کے چند ماہ کے لیے قید کر دیا گیا (۱۹۵۴ء)، لیکن بڑھاپے کی وجہ سے اسے رہائی مل گئی۔ اس نے ۱۹۵۷ء میں استانبول میں انتقال کیا۔

حسین جاہد کی عملی زندگی کو دو واضح وقفوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی ۱۹۰۸ء سے قبل اور بعد۔ ”دستور ثانی“ سے پہلے وہ ثروت الفنون، کا سرکردہ رکن تھا، جو ایک علمی تحریک تھی۔ وہ ناول نگار، افسانہ نویس اور خاص کر نقاد کے طور پر معروف تھا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ علم ادب کو خیرباد کہہ کر ایک حوصلہ مند سیاست دان اور مجاہد اخبار نویس بن گیا، اور نسبتاً زیادہ پرسکون وقفوں میں وہ کثرت سے ترجمہ کرتا اور رسائل میں اخلاقی مضامین لکھا کرتا تھا۔

بچپن میں حسین جاہد، احمد مدحت [رک بان]

کے ناولوں سے خاص طور پر متاثر ہوا تھا۔ چودہ سال کی عمر میں اس نے اپنا پہلا ناول نادیدہ لکھا، جو ”استاد کے طرز“ کی کامیاب نقل تھی، اس میں رقت آمیز جذباتیت، غیر مختتم اخلاقی نصائح اور حکیمانہ نکات پائے جاتے ہیں۔ اس نے اپنا سارا اثاثہ بیچ کر یہ ضخیم تصنیف چھپوائی تھی۔

فرانسیسی مصنفین کے، جو ہمیشہ اس کے زیر مطالعہ رہتے تھے اور جن کی تصانیف کا وہ ترجمہ کرتا رہتا تھا، اور ثروت فنون کے اہل قلم دوستوں کے زیر اثر اس نے جلد ہی اپنی ابتدائی جذباتیت پر قابو پا لیا اور ادبیات جدیدہ کی جدت پسند تحریک کا کٹر حمایتی بن گیا۔ اس کا دوسرا اور آخری ناول خیال اچندہ (خواب میں، ۱۹۰۱ء) اور افسانے (جو تین جلدوں میں ہیں: حیات مخیل (خواب کی زندگی، ۱۸۹۹ء)، حیات حقیقی صحنہ (۱۹۱۰ء) اور نچین الداتریش (وہ کیوں دھوکہ دیتے ہیں؟ ۱۹۲۴ء) جن میں حقیقت نگاری کے ساتھ جذباتیت کی آمیزش دکھائی دیتی ہے اور غریبوں اور ناتوانوں کے ساتھ ہمدردی کی جھلک نظر آتی ہے؛ ان کا شمار اس مکتب فکر کی بہترین تخلیقات میں نہیں ہو سکتا۔ اگر ان نگارشات کا مقابلہ جدید ادبی تحریک کے سرکردہ شرکا مثلاً توفیق فکرت، شہاب الدین اور خالد ضیاء کے رنگین اور مرصع طرز بیان سے کیا جائے تو حسین جاہد کا سادہ اور فطری اسلوب بیان اثر انگیز معلوم ہوتا ہے۔ حسین جاہد اور اس کے ناول نویس دوست محمد رؤف (اور بعد میں خالدہ ادیب) کے طرز نگارش کی یہ امتیازی خصوصیت کسی حکمت عملی کی بنا پر نہیں ہے بلکہ بڑی وجہ یہ ہے کہ ان اہل قلم کا عربی و فارسی سرمایہ علم ناکافی سا تھا اور وہ عثمانی ترکی زبان کے بھاری بھرکم ذخیرہ الفاظ کو اچھی طرح استعمال نہیں کر سکتے تھے۔ حسین جاہد

اور سیاسی مسائل پر اس کے سیکڑوں مقالات، رسائل اور اخبارات خاص کر اس کے ہفتہ وار اخبار *Fikir Hareketleri* (۱۹۳۳ تا ۱۹۴۰ء، ۳۶۴ شمارے) میں شائع ہوا کرتے تھے۔ اس ہفتہ وار اخبار کو وہ اکیلا ہی ترتیب دیا کرتا تھا۔ ان کے علاوہ اس نے انگریزی، فرانسیسی اور اطالوی زبانوں سے بہت سی اہم تاریخی، عمرانی، سیاسی اور ادبی کتابیں ترکی زبان میں منتقل کیں۔

حسین جاہد ترکی کی اولین گرائمر کا بھی مصنف ہے، جو عرب نحویوں کے اصولوں سے ہٹ کر فرانسیسی زبان کے قواعد کی پیروی میں لکھی گئی ہے (ترکی صرف و نحو، ۱۹۱۱ء)۔ اس نے انجمن اتحاد و ترقی کے رہنما طلعت پاشا کے جو سوانح لکھے ہیں وہ غیر جانبدارانہ نہیں۔ ۱۹۳۰ء کے عشرے کے بعد سے بیش قیمت ادبی مقالات (*Edebi hatıralar*، استانبول ۱۹۳۵ء) کے علاوہ اس نے اپنے مقالات کو مختلف اخبارات اور رسائل میں سلسلہ وار شائع کرایا، جو ابھی تک کتابی صورت میں شائع نہیں ہو سکے۔ یہ مقالات ان اخبارات میں شائع ہوئے تھے: *Malta adasında esaret hatıraları*، در *Yedigün*، شماره ۸۷ تا ۱۲۱، ۱۹۳۴ء؛ *On Yılın hikâyesi: 1908-1918*، در *Yedigün*، شماره ۱۲۰ تا ۲۵۰، ۱۹۳۵ء تا ۱۹۳۷ء؛ *Meşrutiyet hatıraları: 1908-1918*، در *Fikir hareketleri*، شماره ۷۱ تا ۲۲۴، ۱۹۳۵ء تا ۱۹۳۸ء؛ *Meşrutiyet devri ve sonrası*، در روزنامہ *حکچی Halkçı*، شماره ۱۷۰ تا ۳۷۵، ۱۳ جون تا ۳۱ دسمبر ۱۹۵۴ء؛ *Mercan'dan Bubaliye'ye*، در *Yedigün*، شماره ۲۶۷ تا ۲۸۱، ۱۹۳۸ء۔ یہ مقالات اگرچہ جانبداری سے لکھے گئے ہیں، کیونکہ حسین جاہد بیشتر مسائل اور واقعات کو انجمن اتحاد و ترقی کے نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا، پھر بھی دستاویزی اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ

نے خود اقرار دیا ہے کہ اس کے اسلوب بیان میں جو سادگی اور فطرت پسندی پائی جاتی ہے اور جس کی تعریف ممتاز نقادان فن کرتے ہیں وہ اس کی "ناوائفیت" کا نتیجہ ہے (دیکھیے *Edebi hatıralar*، ص ۱۳۳)۔

جدید ادبی تحریک کے سلسلے میں حسین جاہد کا اصلی کارنامہ اس کے تنقیدی مقالات ہیں، جو "ادبیات جدیدہ" کے مصنفین کے عزائم کے آئینہ دار ہیں۔ ان مقالات میں اس نے مختلف مخالف گروہوں نے مسلسل حملوں کے خلاف مدافعت پیش کی ہے جو انہیں ادب میں "دیوان" مرتب کرنے کی پرانی روایت کی نباہی۔ فرانسیسی اہل قلم کی "دورانہ تقلید، قدیم عرب مسلم ثقافت کی شان و شوکت سے صرف نظر با علحدگی پسندی اور فکری اضمحلال کا الزام دینے تھے۔ حسین جاہد کے بہت سے تنقیدی مقالات، جنہیں اس عہد کی ادبی تاریخ کے لیے دستاویزی اہمیت حاصل ہے، ابھی تک کتابی صورت میں شائع نہیں ہو سکے بلکہ رسائل اور اخبارات (خصوصاً مکتب، طریق، صباح، ثروت فنون اور طنین) میں بکھرے پڑے ہیں۔ اس کے بعض مناظرانہ قسم کے مقالات، ایک کتاب میں جمع کر کے شائع کر دیے گئے ہیں، جس کا نام فوغلریم ہے (میرے مناظرے، ۱۹۱۰ء)۔

حسین جاہد ۱۹۰۸ء کے بعد ادبی مشاغل ترک کر کے "اتحادی" بن گیا اور ساری عمر ایسا ہی رہا، اس نے اپنی توانائی اور وقت کا بیشتر حصہ انجمن اتحاد و ترقی کے اصول و اعمال کی مدافعت کی نذر کر دیا۔ اسی وجہ سے اس کی ریپبلکن حکومت سے نبھ نہ سکی، جس نے اتحاد و ترقی والوں کا آخری نشان بھی مٹا ڈالا۔

ترکی ثقافت کے فروغ میں حسین جاہد کی حیثیت بطور مترجم کے بہت ممتاز ہے۔ ادبی تنقید، سماجی

بسر کیے۔ اس کے بعد وہ آیدین (۱۸۸۳ء)، شام (۱۸۸۵ء) اور بغداد (۱۸۹۲ء) میں متعین رہا۔ ۱۸۹۸ء میں وہ یمن کا گورنر (وائی) مقرر ہوا۔ ۱۹۰۳ء میں وہ سرکاری اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مقدونہ میں انسپکٹر جنرل بنا کر بھیجا گیا۔ وہاں کے نوجوان ترک اور یورپی باشندے اس کی دیانت داری، کارکردگی، اور حریت پسندانہ افکار کے مداح تھے۔

۱۹۰۸ء کے دستوری انقلاب کے بعد اس نے کامل پاشا کی کابینہ میں بطور وزیر داخلہ شرکت کی لیکن جب کامل پاشا نے اپنے رفیق کار وزیروں کے مشورے کے بغیر دو وزیروں کو برطرف کر کے ان کی جگہ نئے وزیر رکھ لیے تو حلمی پاشا بطور احتجاج ۳۰ جنوری (دور قدیم) / ۱۲ فروری دور جدید کو مستعفی ہو گیا۔ اس کے دو دن بعد خود کامل کو اقتدار سے ہاتھ دھونے پڑے اور حلمی پاشا وزیر اعظم مقرر ہوا۔

حلمی ایک ماہ ستائیس دن وزارت عظمیٰ پر فائز رہا۔ ۳۱ مارچ (دور قدیم) / ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء میں لبرل یونین (احرار فیرقسی) اور رجعت پسندوں نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف سازش کر کے بغاوت کر دی تو حلمی مستعفی ہو گیا۔ نئی کابینہ قائم ہوئی تو حلمی کو شرکت کی دعوت دی گئی لیکن اس نے ٹال دیا (دانشمند، ۳۱ مارچ و قاسی، ۳۰ تا ۳۱)۔ اس بغاوت کو مقدونہ کی فوج نے لچل دیا (دیکھئے حرکت اور دوسو) اور ۲۲ اپریل (دور قدیم) / ۵ مئی ۱۹۰۹ء کو حلمی کی سابقہ حیثیت بحال ہو گئی۔ پہلے کی طرح اس کی وزارت عظمیٰ دوسری مرتبہ بھی نامبارک ثابت ہوئی۔ اس دفعہ انجمن اتحاد و ترقی اور فوج نے حکومت کے کاروبار میں رخنہ اندازی کی اور جب حلمی انجمن اتحاد و ترقی کے ارباب اقتدار سے چھٹکارا نہ حاصل کر سکا تو

وہ اپنے زمانے میں ترکیہ کی ادبی اور سیاسی تاریخ کا براہ راست علم رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) حسین جاہد کی زندگی اور اس کے تصنیفی کارناموں پر بہترین مآخذ اس کی یادداشتیں ہیں، جن کا ذکر مقالے میں آچکا ہے؛ (۲) اسماعیل حبیب: ترک تہجد ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۳۳۵ھ، ص ۵۳۶-۵۴۰؛ (۳) Mustafa Nihat: Metinlerle muasır Türk edebiyatı tarihi، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۳۵۹ تا ۳۶۷، ۶۰۸ تا ۶۱۲؛ (۴) Edebiyat-ı Cedide'nin kahramanları ve: Kerim Sadi Hüseyin Cahit'e cevap، استانبول ۱۹۳۵ء؛ (۵) Hüseyin Cahit Yalçın: Suat Hizarcı Varlık، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۶) Hilmi Yücebaş: Büyük mücahit Hüseyin Cahit، استانبول ۱۹۶۰ء؛ (۷) Kenan Aküz Ph.T.F.، ۲: ۵۳۶ تا ۵۳۹، ۵۴۱ تا ۵۴۳؛ (۸) Hüseyin Cahit Yalçın'm roman ve hikâyeleri، ۱۹۵۳ء، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، کتاب خانہ جامعہ استانبول، عدد ۲۳۲۸۔

(FAHİR İZ)

• حسین ججادیں انگراد : رک بہ لا،

بار دوم، تکملہ۔

• حسین جہان سوز : علاء الدین غوری رک بہ

جہان سوز۔

• حسین حلمی پاشا : مملکت عثمانیہ کی

وزارت عظمیٰ پر دو مرتبہ فائز ہوا تھا۔ اس کی پیدائش ۱۸۵۵ء میں بتیلین (میدی) میں ہوئی۔ حلمی کا خاندان متوسط طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا باپ کوتاہی علی زادہ معمولی تاجر تھا۔ حلمی نے پہلے ایک مدرسے اور بعد ازاں رشیدیہ (ثانوی سکول) میں روایتی تعلیم حاصل کی۔ فقہ اور فرانسیسی زبان پرائیویٹ اساتذہ سے پڑھی اور ۱۸۷۴ء میں مقامی سرکاری دفتر میں ملازمت کر لی۔ اس نے نو سال بتیلین میں سرکاری ملازم کی حیثیت سے

اس کی قابلیت سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھایا گیا اور نہ اس کی خدمات کا اعتراف کیا گیا۔

مآخذ : Mahmud Kemal Inal : *Osmanlı devrinde son sadriazamlar*، استانبول ۱۹۵۰ء، ۱۶۵۰ تا ۱۷۰۳ : (۲) Mehmed Cavit : *Meşrutiyet Saray: Halid Zia Uşaklıgib* (۳) بعد ۱۹۴۳ء، ۳ مجلدات، استانبول ۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۲ء، *ve ötesi* (۴) Ali Fuat Türkgeldi : *Görüp işittiklerim*، بار دوم انقرہ ۱۹۵۱ء : (۵) Ali Cevat : *İkinci meşrutiyetin*، انقرہ ۱۹۶۰ء : (۶) *ilâmi ve otuzbir Mart hâdisesi*، انقرہ ۱۹۶۰ء : (۷) I.H. Danişmend : *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*، بار دوم، ج ۴، استانبول ۱۹۶۱ء : (۸) Uzunçarşılı : *۳۱ مارچ وقائسی*، استانبول ۱۹۶۱ء : (۹) *1908 Yılında ikinci meşrutiyetin ne suretle ilân edildiğine dair vesikalar*، در *Belleten*، ۲۰ / ۷۷ (۱۹۵۶ء)، ۱۰۳ تا ۱۷۴ : (۱۰) تحسین پاشا : *عبدالحمید و یلدرز ہتیر لری*، استانبول ۱۹۳۱ء : (۱۱) حسین جاہت بلجین : *طلعت پاشا*، استانبول ۱۹۴۳ء : (۱۲) I.A. Gövsa : *Türk meşhurları ansiklopedisi*، استانبول بلا تاریخ (۱۹۴۶ء) : (۱۳) F. McCullagh : *The fall of Abd-ul-Hamid*، لندن ۱۹۱۰ء : (۱۴) B. Lewis : *The emergence of modern Turkey*، نظر ثانی شدہ، لندن ۱۹۶۸ء - استانبول کے معاصر جرائد کے لیے دیکھیے *طنین*، صباح، اقدام (ترکی) اور ستامبول (فرانسیسی)۔

(F. AHMAD)

حسین رحمی : جدید ترکی میں حسین رحمی

گورپینار Hüseyin Rahmi Gürpınar (۱۸۶۴ تا ۱۹۴۴ء)، ترکی کا ناول نگار اور مختصر افسانہ نویس، جو اپنے عہد کے ادبی رجحانات اور تحریکوں سے الگ تھلک رہنے کے باوجود ۱۸۹۰ء سے بیسویں صدی کے دوسرے عشرے کے آخر تک مقبول ترین

اس نے ۱۵ دسمبر / ۲۸ دسمبر ۱۹۰۹ء کو استعفیٰ پیش کر دیا (اوسکیلیگل، ۲ : ۲۹ تا ۳۰)۔

اگلے ڈھائی سال میں حسین حلمی سیاست سے کنارہ کش رہا۔ بعد ازاں اس نے تھوڑے سے عرصے کے لیے جولائی ۱۹۱۲ء میں غازی احمد مختار پاشا کی وزارت میں بطور وزیر انصاف کام کیا لیکن جلد ہی اسے مستعفی ہونا پڑا۔ وہ انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف حکومت کی حکمت عملی کو خلاف مصلحت سمجھتا تھا، کیونکہ حکومت پہلے سے اطالیہ کے خلاف جنگ آزما تھی اور بلقانی ریاستیں جنگ کی دھمکیاں دے رہی تھیں۔ اس کے بعد اسے ویانا میں عثمانی سفیر بنا کر بھیج دیا گیا۔ ۲۹ مئی (دور قدیم) / ۱۱ جون ۱۹۱۳ء کو وزیر اعظم محمود پاشا [رک باں] قتل ہوا تو سلطان نے حلمی پاشا کو واپس بلوانا چاہا لیکن انجمن اتحاد و ترقی والے آڑے آئے اور ان کی مرضی غالب رہی (دانشمند : *کرد* : ولوجی، ۴۰۶)۔ جنگ کے زمانے میں شروع سے آخر تک حلمی ویانا میں رہا اور ۲ مارچ (دور قدیم) / ۳ اپریل ۱۹۲۲ء کو اس نے انتقال کیا۔

کہا جاتا ہے کہ حلمی پاشا کی ناکامی کا سبب ایک معمولی خاندان سے انتساب اور (ناکافی) تعلیم تھی لیکن شہادتوں سے اس کی توثیق نہیں ہوتی۔ وہ قصر شاہی اور دستوری عہد میں دنیاوی ترقی کے بلند مدارج تک پہنچا لیکن غیر جانبداری اور سیاست میں آزاد روش اس کی ترقی میں حارج رہی۔ جب وہ انسپکٹر جنرل تھا تو اس نے قصر شاہی اور رجعت پسندوں کی مخالفت مول لے لی۔ جب دستوری حکومت قائم ہوئی تو سیاست میں غیر جانبداری نے اسے تمام سیاسی جماعتوں کی حمایت سے محروم رکھا۔ زمانہ امن میں اس کی سیاست سے کنارہ کشی غنیمت ہوتی لیکن دستوری حکومت کے قیام کے بعد ملک میں ہلچل کے زمانے میں

لاہب رہا۔

حسین رحمی ۱۷ اگست ۱۸۶۴ء کو استانبول کے محلہ آياس پاشا میں پیدا ہوا۔ وہ محمد سعید پاشا کا بیٹا تھا، جو سلطان عبدالعزیز کا معاون خاص (aide) تھا۔ اس کا خاندان ابتدا میں آیدین (Aydin) سے آیا تھا۔ جب وہ تین سال کا تھا تو اس کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ اس زمانے میں اس کا والد اقریطش (Crete) [رک بہ] میں مامور تھا۔ اس نے استانبول کے ابتدائی اور ثانوی مکاتب میں تعلیم پائی اور بعد ازاں مخرج اقلام میں، جہاں سرکاری محروں کو تربیت دی جاتی تھی۔ اسی زمانے میں ایک نجی معلم نے اسے فرانسیسی سکھائی۔ ۱۸۷۸ء میں مدرسہ ملکیہ (علم سیاست) میں داخل ہوا، لیکن خرابی صحت کی بنا پر دو سال بعد مدرسہ چھوڑ کر سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ۱۹۰۸ء تک وہ وزارت انصاف اور وزارت امور عامہ میں کام کرتا رہا۔ اس کے بعد وہ وہاں سے مستعفی ہو گیا تاکہ اپنا پورا وقت ادب کی خدمت کے لیے وقف کر سکے۔ ۱۹۱۲ء میں وہ ہیبلیادہ Heybeliada میں منتقل ہو گیا، جہاں بعد میں اس نے اپنے ناولوں کی آمدنی سے ایک بنگلہ بنا لیا (یہ ایک ایسی بات ہے جس کی مثال ترکی ادب میں نہیں ملتی)۔ یہاں وہ اپنی وفات (۱۹۴۴ء) تک خلوت گزیر رہا، البتہ اس دوران میں وہ ایک دفعہ ۱۹۳۳ء میں مصر گیا اور کچھ وقت انقرہ میں گزارتا رہا، جہاں وہ ۱۹۳۶ء تا ۱۹۴۳ء میں نائب رہا۔

حسین رحمی نے لکھنے کا آغاز بارہ ہی برس کی عمر سے کر دیا تھا۔ بیس سال کی عمر میں اس کی پہلی تخلیق طبع ہوئی (پیر گنج قیزک آواز شکایتی، در جریده حوادث، ۲۴ نومبر ۱۸۸۴ء)۔ اس کا پہلا مختصر افسانہ استانبولہ پیر فرنگ بھی اسی جریده میں ۲۹ نومبر ۱۸۸۹ء کو شائع ہوا۔

اس نے اپنا پہلا ناول شیق ۱۸۸۶ء میں لکھا اور اس کا پہلا حصہ اپنے زمانے کے مقبول ترین ناول نگار، اخبار نویس اور صحافی احمد مدحت کو بھیج دیا، جس نے اس کی قابلیت کو فوراً پہچان لیا اور اپنے اخبار ترجمان حقیقت میں ایک کھلی چٹھی شائع کی، جس میں اس کی انتہائی تعریف و توصیف کرنے کے بعد اسے اپنے دفتر میں آنے اور ملاقات کرنے کی دعوت دی۔ مدحت نے اس پر زور دیا کہ وہ اپنے ناول کو مکمل کرے۔ ۱۸۸۷ء میں یہ ناول اس اخبار میں بالاقساط شائع ہوتا رہا اور بعد ازاں ۱۸۸۹ء میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔ احمد مدحت نے حسین رحمی کو اپنے اخبار کے ادارتی عملے میں لے لیا، جس کے کالموں میں اس نوجوان مصنف کے مقالات (زیادہ تر اخلاقی) اور مختصر افسانے (بیشتر فرانسیسی افسانہ نگاروں، مثلاً Paul Bourget، Emile Gaboriau، Paul de Kock وغیرہ کے تراجم کثیر تعداد میں شائع ہونے لگے۔ ۱۸۹۳ء میں حسین رحمی ترجمان حقیقت کی ملازمت ترک کر کے اقدام کے عملہ ادارت سے منسلک ہو گیا، جس میں اس کے کئی ناول بالاقساط چھپنے رہے۔

جب ۱۸۹۷ء میں اس کا ناول مریہ، اقدام میں شائع ہوا تو ناقدین نے اس کی ممتاز ادبی شخصیت کا اعتراف کیا اور اس کی مقبولیت میں کوئی شک و شبہ نہیں رہا۔ عجیب بات یہ ہے کہ عین اسی زمانے میں ثروت فنون [رک باں] کی مقبول عام تحریک، جس کا نعرہ ”فن برائے فن“ تھا اپنے عروج پر پہنچی ہوئی تھی۔

حسین رحمی تقریباً چالیس ناولوں کا مصنف ہے۔ ان کے علاوہ اس نے مختصر افسانوں کے متعدد مجموعے، چند چھوٹے موٹے ڈرامے اور بہت سے تراجم بھی شائع کیے۔ اس کے بیشتر مقالات،

اور ہجویہ قصہ۔ اس کے کرداروں میں ایک شیخی باز عورت بھی شامل ہے، جو ایک غیر معمولی سی بات ہے؛ (۷) تصادف (= اتفاقی ملاقات، ۱۹۰۰ء) : طنز و مزاح کے پیرائے میں اس رزایتی منجم کے کرتوتوں کی قلمی کھولی گئی ہے جو استانبول کے ادنیٰ اور ادنیٰ درمیانی طبقے کے خاندانوں کو پریشان کرتا رہتا تھا؛ (۸) شب سودی (= دائم عاشق، جس کا کچھ حصہ بالاقساط اقدام میں شائع ہوا پھر محکمہ احتساب مطبوعات (censor) کی طرف سے روک دیا گیا، لیکن بعد ازاں ۱۹۰۸ء میں پورے کا پورا جریدہ صباح میں شائع ہوا۔ یہ کتابی شکل میں پہلی بار ۱۹۱۲ء میں چھپا۔ اس کا جرمن ترجمہ *Der Liebeskranke Bey*، از محسنہ *Muhsin*، ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا)۔ اسے عموماً اس کا بہترین ناول سمجھا جاتا ہے۔ اس میں اسی موضوع کو آگے بڑھایا ہے جو اس کے سابقہ ناولوں میں زیر بحث رہا تھا۔ یہ ایک شیخی باز کے کردار کا بہت عمدہ مطالعہ ہے۔ مفتون بے ایک تیز و طرار نوجوان ہے۔ اس کے باپ کی وفات کے بعد اس کا مالدار چچا اسے پیرس بھیج دیتا ہے، جہاں وہ صرف پیرس کے احمادیوں کی سی زندگی بسر کرنا سیکھتا ہے۔ اپنے چچا کی موت کے بعد اسے جلد ہی استانبول واپس آنا پڑتا ہے۔ دیہات میں ایک ایسے گھرانے (قوناق) کا سربراہ بن جاتا ہے جو بہت سے افراد پر مشتمل ہے۔ یہاں پہنچتے ہی وہ اپنے گھر کو فرانسیسی نمونے (۱۹۰۱ء میں جب اس کا ایک حصہ اقدام میں قسط وار شائع ہوا تھا تو اس کا نام *الفرنگ* [alla franca] ہی تھا) کے مطابق ڈھالنے لگتا ہے وہ گھر کے سب لوگوں کی از سر نو تعلیم و تربیت شروع کر دیتا ہے اور انہیں یورپی لباس و طعام اور طور طریقے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے؛ (۹) غول بیانی (= غول بیابانی، ۱۹۱۲ء) اور (۱۰)

مناظرات، تنقیدات اور چند مختصر افسانے اور ناول، جو مختلف اخباروں میں شائع ہوتے رہے تھے، اب تک کتابی شکل میں شائع نہیں ہوئے۔ اس کے بڑے بڑے ناول، جو اس کے ادبی اسلوب کے مثالی نمونے ہیں، حسب ذیل ہیں : (۱) شیع (۱۸۸۸ء) : اس کا پہلا ناول، جس کا اندازہ اس کے بعض متاخر ناولوں (عدد ۳، ۶، ۸) سے ملتا ہے؛ اس میں ایک مغرب زدہ امارت پسند کا، جو یورپی طور طریقوں کا اندھا مقلد ہے، مذاق اڑایا گیا ہے؛ (۲) عفت (۱۸۹۷ء) : ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ لڑکی کی کہانی، جس نے سخت افلاس میں مبتلا ہونے کے بعد اپنی عزت و ناموس کو بچانے کے لیے انتہائی کٹھن حالات کا مقابلہ کیا؛ (۳) مطلقہ (۱۸۹۸ء، جرمن ترجمہ از *Imhoff Pascha : Die Geschiedene*، ۱۹۰۷ء) : جس میں ایک ساس اور بہو کی روایتی آویزش کے المناک نتائج بیان کیے گئے ہیں؛ (۴) مریہ (= گورنس، ۱۸۹۸ء) : جس میں دبیری افندی نام ایک سبکدوش سرکاری ملازم، جو مغربی معاشرت کا اندھا دلدادہ ہے، ایک فرانسیسی عورت کو اپنے دو بیٹوں اور ایک پوتے کی ”تعلیم و تربیت“ کے لیے ملازم رکھتا ہے۔ وہ اس کے ساحل سمندر کے قریب واقع کوشک میں مقیم ہو جاتی ہے۔ وہ جلد ہی خاندان کے سب مردوں کو اپنے دام الفت میں گرفتار کر کے پورے گھرانے پر حکومت کرنے لگتی ہے اور اس کا نظم و ضبط برباد کر دیتی ہے، حتیٰ کہ آخر میں خود دبیری افندی کو بھی بہکا لیتی ہے؛ (۵) بیر معادلہ سودا (= ایک مقابلہ عشق، ۱۸۹۹ء) : ان والدین پر ایک کڑی تنقید ہے جو اپنے بچوں کی خواہشات کا خیال کیے بغیر اپنے ہونے والے داماد اور بہوئیں انتخاب کر لیتے ہیں؛ (۶) مٹرس (= داشتہ، ۱۹۰۰ء) : انیسویں صدی کے آخر کے مغرب زدہ شیخی بازوں کے خلاف ایک

حسین رحمی کو قیام جمہوریہ سے قبل کے ترکی ادب میں منفرد مقام حاصل ہے۔ اپنے اثر معاصرین کے برعکس اس نے ترکی یا فرانسیسی ادب کے کسی قدیم نمونے کا تتبع نہیں کیا، لیکن اس نے جلد ہی مختلف اثرات کو جذب کر کے اپنی ایک زبردست ادبی شخصیت بنا لی۔ وہ ترکی کے کثیر التصنیف اور مقبول ادیب احمد مدحت (۱۸۴۴ تا ۱۹۲۲ء) کا بڑا مداح تھا، لیکن اس کا انداز بیان، مکالمہ نگاری، عوامی زندگی کی عکاسی، واقعہ نگاری اور انتخاب موضوع بہت حد تک ترلیہ کے عوامی ادب و فنون کا رہین منت ہے (مثلاً ترہ گوز، مداح، طلوعات کا اسلوب، جو اور تہ اوینو اور لئی دوسری لوک کہانیوں میں پایا جاتا ہے)۔ احمد مدحت نے بھی ان عناصر سے آزادانہ اور غیر مربوط طریقے سے کام لیا ہے، لیکن بڑی بے تکلفی اور بے احتیاطی کے ساتھ اور اس نے ان میں ایسے فرانسیسی اثرات بھی شامل کر دیے جن کی مثال الیگزینڈر ڈوما Alexandre Dumas کے ناولوں میں ملتی ہے۔ اس کے برعکس حسین رحمی انہیں چلا دے کر حسب مطلب اپنا لیتا ہے اور پھر انہیں موپسان Maupassant اور زولا Zola جیسے حقیقت پسند اور فطرت پسند فرانسیسی مصنفین کے اسالیب سے شیر و شکر کر دیتا ہے۔ ترکی قصہ گوئی کی عوامی رنگا رنگ روایت، فطرت پسندوں کے اسلوب کے بغور مطالعے، استانبول کے ادنیٰ اور ادنیٰ متوسط گھرانوں کی زندگی اور ان کے افراد کے صحیح مشاہدے، اپنے زمانے کے بڑے بڑے معاشرتی مسائل کے گہرے تجزیے اور طنز و مزاح کے تیز احساس نے مل جل کر حسین رحمی کو ۱۹۳۰ء تک کے تمام ترک ناول نویسوں میں سب سے زیادہ جلدت پسند بنا دیا ہے۔

حسین رحمی کے ناول اور مختصر افسانے

ہندی (جادوگرئی، ۱۹۱۲ء) : اس میں اس زمانے کے بعض لوگوں کی اوہام پرستی اور سانہ لوحی بر طنز کی گئی ہے؛ (۱۱) تبسم الم (اقدام میں اس کی بالاقساط اشاعت ۱۹۱۴ء میں بند ہو گئی اور ۱۹۲۳ء میں یہ کتابی شکل میں شائع ہوا) : اس زمانے کے مردوں اور عورتوں کے مابین بیڈھب تعلقات کا ایک دل چسپ تجزیہ؛ (۱۲) صون آرزو (= آخری تمنا، ۱۹۱۸ء) : ایک نوعمر لڑکی کی ناخوش گوار زندگی کا بیان، جو ایک ایسے شخص سے شادی پر مجبور ہو گئی جس کے ساتھ اسے قطعاً محبت نہ تھی؛ (۱۳) چہنم لیق (= جہنم کی زندگی، ۱۹۱۹ء) : نوجوان لڑکیوں کی سین رسیدہ مردوں سے شادی کے خلاف؛ (۱۴) حقہ صیفندق (= اللہ ہمیں محفوظ رکھے، ۱۹۱۹ء) : ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ میں استانبول کے ادنیٰ اور ادنیٰ متوسط طبقے کے لوگوں کے مصائب؛ (۱۵) توتشمش گونلر (= آتش زدہ دل، ۱۹۲۲ء) : اور (۱۶) بلورقلب (۱۹۴۴ء) : دونوں جنگوں کے بعد استانبول میں آزادی نسوان کے مسئلے سے متعلق ہیں؛ (۱۷) مے خاندہ خانملر (میخانے میں عورتیں، ۱۹۲۴ء) : آزادی نسوان کی ”انتہا پسندی“ اور ”غلط فہمیوں“ کے خلاف تنبیہ؛ (۱۸) پن دلی میم (= کیا میں دیوانہ ہوں، ۱۹۲۵ء) : جس میں زمانہ مابعد جنگ میں پیدا ہونے والے بیشتر فلسفیانہ اور متنازع فیہ موضوعات پر بحث کی گئی ہے؛ (۱۹) اوتنمز آدم (= بے حیا آدمی، ۱۹۳۰ء)، ایک طنزیہ معاشرتی افسانہ، جس میں ایک ایسے آدمی کے کردار کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے جو ضابطہ اخلاق کے تمام قواعد کو نظر انداز کر کے زندگی میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔

حسین رحمی کے تقریباً ستر مختصر افسانے دس جلدوں میں جمع کیے گئے ہیں۔

کم و بیش دستاویزی قدر و قیمت کے حامل ہیں۔ ان میں خاندانوں اور افراد کی روزمرہ زندگی، زوال پذیر عثمانی معاشرے کے اندرونی حالات و کوائف اور مغربی تصورات اور رسم و رواج کے تصادم سے پیدا ہونے والے مسائل، ان سب باتوں کا بہت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا ہے اور ان پر طنز و مزاح اور مضحکہ خیز عناصر کا بھی اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس نے یورپ کی ہر چیز کی کورانہ تقلید کے رجحان، یورپ کے مقابلے میں احساس کمتری، لیوانتی (Levantine) بے اوغلو (Pera) کے مخرب اخلاق اثرات اور ہر نوع کے معاشرتی مسائل کو بار بار اپنا موضوع بنایا ہے۔

حسین رحمی کا اسلوب تحریر یکساں نہیں اس کے زیادہ تر ناول ایسے زور دار خاکوں پر مشتمل ہیں جنہیں بڑے ڈھیلے ڈھالے انداز سے ایسی عبارتوں کے ذریعے (جو اکثر اصل موضوع سے غیر متعلق ہیں) ایک دوسرے سے جوڑ دیا گیا ہے جن میں فلسفیانہ یا اخلاقی ملاحظات و مشاہدات بیان کیے گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہاں وحدت بیان میں خلل پڑ جاتا ہے۔ احمد مدحت کے اسلوب کی یہی ایک اہم کمزوری ہے جس سے حسین اپنا دامن نہیں بچا سکا۔ اس کا اسلوب بھی اسی عیب کا شکار ہو گیا ہے حالانکہ یہ احمد مدحت کے مقابلے میں کہیں زیادہ نفیس ہے۔ اس کے برعکس مکالمہ نگاری میں وہ انتہائی سہارت کا ثبوت دیتا ہے۔ اس نے جہاں عام بول چال کی ترکی زبان استعمال کی ہے وہاں یہ رواں دواں بھی ہے اور اصلیت کے مطابق بھی، لیکن جب وہ دلائل پیش کرتا یا کسی معاشرتی یا فلسفیانہ نظریے پر بحث کرنا شروع کر دیتا ہے تو وہی رنگین و مرصع اسلوب اختیار کر لیتا ہے، جس کی اس نے خود اپنی مختلف تصانیف میں مذمت کی ہے۔

بہر حال اس صدی کے دوسرے عشرے میں ”نئی زبان“ کی تحریک کی کامیابی کے بعد اسے اپنے اس عیب کا احساس ہو گیا، اور اس نے اپنے بیشتر معاصرین کی طرح اپنے ناولوں اور مختصر افسانوں کی بعد کی اشاعتوں میں ان کے طرز تحریر کو سادہ اور سلیس بنانا شروع کر دیا۔ اس کی مکمل تصانیف، جدید لسانی تغیرات کو مد نظر رکھتے ہوئے زبان میں کسی قدر رد و بدل کے ساتھ مرتب ہو کر شائع کی جا رہی ہیں اور اس امر کی علامات موجود ہیں کہ ۱۹۳۰ء کے بعد ترکی ناول کے موضوع اور حدود میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں ان کے باوجود حسین رحمی کی مقبولیت کا احیا ممکن ہے۔

مآخذ: (۱) Hüseyin : Refik Ahmet Sevengil

Rahmi Gürpınar, hayatı, hatıraları, eserleri, münakaşaları : Niyazi Berkes (۲)؛ ۱۹۳۳ء

Hüseyin Rahmi'nin sosyal görüşleri : AÜDTCFD

ج ۲/۲ (۱۹۳۵ء)؛ Hüseyin : Mediha Berkes (۳)

Rahmi'nin romanlarında aile ve kadın : AÜDTCFD

ج ۲/۲ (۱۹۳۵ء)؛ Hüseyin Rahmi'nin : وہی مصنف

romanlarında kadın tipleri : AÜDTCFD

ج ۳/۵ (۱۹۳۵ء)؛ Pertev Naili Boratav (۵)

Hüseyin Rahmi'nin Romancılığı : AÜDTCFD

ج ۲/۲ (۱۹۳۵ء)؛ Hüseyin : Mustafa Nihat Özön (۶)

Rahmi'den seçilmiş parçalar ve eserleri hakkında

mütalualar : Fevzia Abdullah (۷)؛ ۱۹۳۶ء

Tansel : Suat Hızarcı (۸)؛ بذیل مادہ؛

Hüseyin Rahmi Gürpınar, hayatı, sanatı, eserleri

استانبول ۱۹۵۳ء؛ Hilmi Yücebaş (۹) : Bütün

cepheleriyle Hüseyin Rahmi : استانبول ۱۹۶۳ء؛ (۱۰)

Hüseyin Rahmi Gürpınar : Agâh Sırrı Levend

انقرہ (یکے از مطبوعات TDK، عدد ۲۲۹) ۱۹۶۳ء؛

Kenan Akyüz (۱۱) : Philologiae Turcicae

۳ : ۲۷۰ : فرشتہ (مطبوعہ لکھنؤ، ۲ : ۵۸۵) کے اس بیان کی کسی اور ذریعے سے تائید نہیں ہوتی کہ مظفر شاہ نے قلعے سے باہر نکل کر حملہ کیا اور اس میں مارا گیا) - ۵۸۹۹/۱۴۹۳ء میں مظفر شاہ کی وفات کے بعد حسین شاہ بنگالہ کے تخت پر قابض ہو گیا۔ ملکی مصلحتوں کی بنا پر اس نے اپنا پائے تخت گور سے اڈالا میں منتقل کر دیا، اور اپنا عہد حکومت سرکش سپاہیوں کو بڑی بے رحمی سے سزا دینے سے شروع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے بارہ ہزار کو تہ تیغ کیا گیا (قب) ریاض السلاطین، ص ۱۳۲)۔ اس کے بعد اس نے پیکوں، یعنی شاہی محل کے ہندو محافظوں، کو ہر طرف کر کے تتر بتر کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ گستاخ اور ناقابل اعتماد ہو گئے تھے اور ان کے بارے میں شبہ تھا کہ وہ خفیہ طور پر سابق شاہی خاندان کے ہوا خواہ ہیں، جس کے وہ عرصے سے ملازم چلے آئے تھے۔ بعد ازاں وہ تخت و تاج کے لیے ایک اور ممکن خطرے، یعنی حبشیوں کی طرف متوجہ ہوا، جو گزشتہ حکومت کے دوران میں سرکش اور طاقتور ہو گئے تھے اور انہیں اپنی سلطنت سے نکال دیا۔ ۵۹۰۰/۱۴۹۵ء میں جب جونپور کے حسین شاہ شرقی [رک باں] کو، جو بہار میں چھپا ہوا تھا، سکندر لودی (۵۸۹۳/۱۴۸۸ء تا ۵۹۲۳/۱۵۱۷ء) کے ہاتھوں آخری ہزیمت ہوئی تو وہ بھاگ کر بنگال میں پناہ گزین ہوا، جہاں کا حکمران اس کا قرابت دار تھا۔ سلطان شرقی سے حسین شاہ نے اچھا سلوک کیا اور وہ ۵۹۰۵/۱۵۰۰ء میں اپنی وفات تک کھل گاؤں میں عزت و گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ بنگالہ پر سکندر لودی کے حملے کی پیش بندی کے خیال سے حسین شاہ نے اس سے عدم جارحیت کا معاہدہ کر لیا۔ جب داخلی استحکام کا یہ کام ختم

(FAHUR IZ)

• **حسین شاہ : سید السادات علاء الدین**
ابوالمظفر شاہ حسین سلطان (یہ سب اس کے القاب تھے) بن السید اشرف العسینی المکی، بنگالہ کے حسین شاہی حکمران خاندان کا بانی، جو اشرف مکہ کی نسل سے ہونے کا مدعی تھا۔ اس کے والد نے ترمذ [رک باں] سے آ کر ضلع چاند پور کے ایک چھوٹے سے گاؤں رادھ میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ یہاں حسین شاہ نے مقامی قاضی سے تعلیم حاصل کی اور آگے چل کر اس کی بیٹی سے شادی کر لی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ حبشی سلطان شمس الدین مظفر شاہ (۵۸۹۷/۱۴۹۱ء تا ۵۸۹۹/۱۴۹۳ء) کی ملازمت میں منسلک ہو گیا اور اپنی قابلیت اور ذاتی کردار کی بدولت وزیر کے منصب تک پہنچ گیا۔ اس نے اپنے ظالم آقا کے خلاف ایک بغاوت کی قیادت کی اور قلعہ گور کے چار ماہ کے محاصرے کے بعد اسے شکست دے کر قتل کر دیا (قب نظام الدین احمد : طبقات اکبری، Bibl. Ind.)

ہو گیا تو اس نے ۱۷۹۸ء / ۱۷۹۰ء میں کامروپ اور آسام کی ہمسایہ سلطنتوں کے خلاف ایک فاتحانہ مہم شروع کر دی اور ان دونوں کو جلد ہی زیر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی سلطنت کو اڑیسہ تک بڑھا لیا (اس فتح کی صحیح تاریخ کا متعین ہونا ابھی باقی ہے)۔ وہ ایک روشن خیال اور دریا دل حاکم تھا اور اپنی ہندو رعایا سے فیاضانہ سلوک کرتا تھا۔ اس نے بہت سے ہندوؤں کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کر دیا تھا۔ اس نے مساجد، خیرات خانے، مدرسے اور رفاہ عامہ کی دیگر عمارتیں تعمیر کرائیں اور ان کے اخراجات کے لیے اوقاف قائم کیے۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ قرون وسطیٰ میں بنگالہ پر جن بادشاہوں نے حکومت کی، ان میں وہ عظیم ترین نہیں تو کم از کم بہترین ضرور تھا اور اسے کم و بیش ایک قومی ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی"۔ اس کی وفات ۱۷۹۶ء / ۱۷۹۹ء میں ہوئی اور اس کا بیٹا نصرت شاہ اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین،

Bibl. Ind. کنکتہ ۱۷۸۹ء، ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ (۲)

فرشتہ: گنسر ابراہیمی، انگریزی ترجمہ از J. Briggs،

کنکتہ ۱۷۹۱ء، ص ۳۷۹ تا ۳۸۰؛ (۳) The History

of Bengal، ضلع جسرود، ڈھاکہ ۱۷۹۸ء،

۲: ۱۷ تا ۱۸؛ (۴) Camb. History of India،

۳: ۲۷۰ تا ۲۷۶، ۱۷۹۶ء، (۵) JASB، ۱۷۸۷ء،

ص ۲۳۳ تا ۲۳۵، ۱۷۹۱ء، ص ۱۳۳ تا

۱۵۱؛ ۱۷۹۱ء، ص ۱۳۹؛ ۱۷۹۲ء، ص ۱۵۵ تا ۱۶۵۔

(بزمی انصاری)

• حسین شاہ شرقی: بن محمود شاہ ۱۷۸۳ء /

۱۷۳۶ء تا ۱۷۹۲ء / ۱۷۵۸ء، جونپور [رک بان]

کی آزاد شرقی ریاست کا آخری بادشاہ، جو اپنے

بڑے بھائی محمد شاہ کی ہلاکت کے بعد، جو

اس وقت دہلی کے بادشاہ بہلول لودی [رک بان] سے برسرِ پیکار تھا، ۱۷۹۲ء / ۱۷۵۸ء میں تخت نشین ہوا۔ حسین شاہ نے حکومت سنبھالتے ہی بہلول لودی سے چار سال کے لیے صلح کا معاہدہ کر لیا۔ اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر اس نے ترہت اور اڑیسہ پر ایک زبردست حملہ کر دیا۔ اس نے ان دونوں مملکتوں کو سر کر لیا اور اڑیسہ کے ہندو راجا کو ایک بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کیا۔ ۱۷۹۱ء / ۱۷۶۶ء میں اس نے گوالیار [رک بان] کے قلعے کا معاہدہ کیا، جو اس وقت راجپوت راجا مان سنگھ کے قبضے میں تھا۔ اس نے بھی تاوان دے کر صلح کر لی۔ اس کی منظور نظر ملکہ بی بی خنزہ (نہ کہ جلیلہ، جیسا کہ Camb. History of India، ۲: ۲۳۱، ۲۵۵، میں درج ہے؛ یہ جلیلہ [= بیوی] کو غلط پڑھنے کا نتیجہ ہے، (قب فرشتہ، مطبوعہ لکھنؤ، ۲: ۶۰۲)، الملقب بہ ملکہ جہان، نے اسے اس بات پر اکسایا کہ وہ اس کے والد، یعنی خاندانِ سادات کے علاء الدین شاہ دہلی کو اس کی کھوئی ہوئی سلطنت دوبارہ دلانے کی کوشش کرے، چنانچہ اس نے بہلول لودی کے دہلی سے دور پنجاب میں ہونے سے فائدہ اٹھا کر دہلی پر چڑھائی کر دی۔ بہلول نے، جس کی فوج حسین کی فوج سے بہت کم تھی، صلح کی درخواست کی، لیکن حسین نے یہ درخواست حقارت سے مسترد کر دی۔ اس کے بعد جو جنگ ہوئی اس میں لڑائی کا پلہ اس کے خلاف رہا۔ وہ اپنی جان بچانے کے لیے بھاگنے پر مجبور ہوا اور اس کے حرم کی عورتیں، مع اس کی ملکہ کے فاتح کے ہاتھ پڑ گئیں۔ اپنی اس ہزیمت کا انتقام لینے کی غرض سے اس نے ۱۷۹۹ء / ۱۷۷۳ء میں اتاوہ پر حملہ کر دیا، جہاں قطب خان لودی کی حکومت تھی۔ اسے پھر شکست ہوئی۔ پھر ایک تیسری کوشش کا بھی یہی حشر

ہوا۔ ۵۸۸۳/۱۳۷۹ء میں حسین اپنی ماہرانہ فوجی چالوں کی بدولت لودیوں کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا، لیکن جب اس کی فتح مند فوج واپس جا رہی تھی تو اس پر پیچھے سے بھلول لودی نے حملہ کر دیا اور حسین کو مجبور کیا کہ وہ کانپلی، پٹیالی اور دوآب کے بعض اور شہر اس کے حوالے کر دے۔ اس شکست سے زخم خوردہ ہو کر حسین نے اس کے بعد جلد ہی ۵۸۹۲/۱۳۸۶ء میں سنہر (ضلع اٹاوہ) میں بھلول سے پھر جنگ چھیڑ دی، لیکن اسے زبردست شکست ہوئی۔ جونپور پر قبضہ کر لیا گیا اور اسے پہلے مبارک خان کے اور بعد ازاں بھلول کے بیٹے باربک کے سپرد کر دیا گیا۔ بالکل مایوس ہو کر حسین کو بہار کی جانب بھاگنا پڑا۔ بھلول اس کے پیچھے لگا رہا اور اس نے دریائے گنگا کے کنارے ہلدی کے مقام تک اس کا تعاقب کیا۔ بہار میں بیٹھ کر حسین برابر سازشیں کرتا رہا؛ اس کی کوشش یہ تھی کہ جونپور کے حاکم باربک اور اس کے بھائی سکندر لودی [رک باں] کے درمیان ناچاقی پیدا کر دے۔ مؤخر الذکر اب دہلی کے تخت پر متمکن ہو چکا تھا۔ اس نے اپنے بھائی باربک کی چالوں کو ناکام بنا کر اسے گرفتار کر لیا اور اس کی مملکت کو دہلی کی سلطنت میں شامل کر لیا۔ حسین کو اب اپنی سلطنت کی بازیابی کی کوئی امید نہ رہی، چنانچہ وہ بنگال میں کھل گاؤں (Colgong) چلا گیا، جہاں وہ اپنی وفات (۵۹۰۵/۱۴۰۰ء) تک اپنے قرابت دار، یعنی بقول فرشتہ ”پوری“ سلطان علاء الدین حسین شاہ [رک باں] کے پاس بطور مہمان اس کی حفاظت میں رہا۔ اس کے ساتھ ہی جونپور کی آزاد ریاست کے شرقی بادشاہوں کا خاندان ختم ہو گیا۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کا تابوت جونپور لے جایا گیا اور وہاں کی مسجد جامع

(الجامع الشرقي) کے قریب شیخ عیسیٰ ناج بن احمد عیسیٰ کی خاتقاہ کے اندر اس کے خاندانی قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔ یہ مسجد، جو حسین شاہ کے دور حکومت میں ۵۸۵۲/۱۳۴۸ء میں تعمیر ہوئی تھی، شرقی فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

حسین شاہ فنون لطیفہ کی فیاضانہ سر پرستی کرتا تھا اور خود بھی ایک بڑا موسیقی دان تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ راگ جسے ہندوستانی موسیقی کی اصطلاح میں ”خیال“ کہتے ہیں، اسی کی ایجاد ہے؛ اس کے علاوہ کئی اور راگ اور راگنیاں بھی، مثلاً جونپوری ٹوڑی، جونپوری بسنت، جونپوری اسوری، حسینی کانہڑا، وغیرہ بھی اس سے منسوب ہیں۔ گانے اور ساز بجانے میں مہارت اور قابلیت کی بنا پر اس نے نائک (= ماهر موسیقی) کا لقب حاصل کر لیا تھا (دیکھیے تاریخ شیراز ہند جونپور، ص ۵۳۸ تا ۵۵۵)۔

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۳: ۲۸۳ تا ۲۸۷؛ (۲) فرشتہ: گلشن ابراہیمی (تاریخ فرشتہ)، لکھنؤ ۱۸۶۳ء، ۲: ۳۰۹ تا ۳۱۰ و مترجمہ Briggs، ۳: ۱۷۵ تا ۱۷۸؛ (۳) خیر الدین محمد الہ آبادی: جونپور نامہ، جونپور ۱۸۹۹ء و انگریزی ترجمہ (ملخص) از W.R. Pagson، کلکتہ ۱۸۱۳ء؛ (۴) غلام حسین زیدی: A short Historical account of Jaunpur (فارسی عنوان غائب ہے)، در Pers. Cat. Browne، ص ۱۰۸ ج ۱، فصل اول؛ (۵) ذوالفقار علی: جغرافیائے دارالسرور جونپور (حصہ اول: تاریخ اور مقامی جغرافیہ)، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۶) مہدی حسن: جونپور نامہ (مخطوطہ)؛ (۷) نعمت اللہ: تاریخ خان جہانی، طبع سید محمد اسام الدین، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۱: ۱۵۰ تا ۱۸۳؛ (۸) عبد اللہ: تاریخ داؤدی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۰ء، ص ۱۸

نا ۴۲، ۴۷ تا ۴۹، ۵۳؛ (۹) محمد سلیم: جونپور نامہ (مخطوطہ)؛ (۱۰) سید غوث علی: سلاطین جونپور، جونپور ۱۲۸۶ھ؛ (۱۱) نور الدین زیدی ظفر آبادی: چراغ نور، جونپور ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) ضامن علی: حاشیہ چراغ نور، جونپور بدون تاریخ؛ (۱۳) کاظم علی: احوال سادات جونپور (مخطوطہ)؛ (۱۴) محمد فصیح الدین: *Kings of the East*؛ (۱۵) الہ آباد ۱۹۲۲ء؛ (۱۶) H.R. Nevill: *Monuments of Jaunpur*؛ (۱۷) *Gazetteer of Jaunpur*، الہ آباد، ۱۹۰۸ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۸؛ (۱۸) *History of*: J. Fergusson (۱۷)؛ (۱۹) *Indian and Eastern Architecture*؛ (۲۰) *The Sharqi Architecture of Jaunpur...*: A. Führer؛ (۲۱) لنکھ، ۱۸۸۹ء؛ (۲۲) لا اعلم: بیان الانساب سادات زیدیہ، الہ آباد، ۱۹۱۱ء، ص ۱۲۱ تا ۱۳۰؛ (۲۳) اقبال احمد: تاریخ شیراز ہند جونپور، جونپور ۱۹۶۳ء، ص ۱۵۶ تا ۱۷۷ (مفصل ترین بیان، لیکن بعض جگہ پر ناظر)، ص ۱۸۳، ۱۹۰، ۵۴۶ تا ۵۵۹؛ (۲۴) *Camb.*؛ (۲۵) *Hist. of India*؛ (۲۶) *۲۵۸ تا ۲۶۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳*

بعد قلعے والوں نے ہتھیار ڈال دیے اور حملہ آور نے خزانے پر قبضہ کر لیا۔ طمع کے جوش اور توسیع سلطنت کے شوق میں حسین شاہ نے دوبارہ ملتان فتح کرنے کی ٹھانی۔ ۸۹۳۲/۱۵۲۶ء کے آخر میں وہ لشکر لے کر روانہ ہوا اور شہر کا محاصرہ کر لیا جو ایک سال تک جاری رہا۔ شہر میں خوفناک قحط رونما ہوا جس کے دوران لوگوں نے بلیاں اور کتے تک کھا ڈالے۔ آخر کار شہری فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ شہر کو بے رحمی سے برباد کیا گیا۔ سات سال سے لے کر ستر برس تک کی عمر کے باشندے قیدی بنا لیے گئے یا تہ تیغ کر دیے گئے۔ بے شمار مال غنیمت حملہ آوروں کے ہاتھ لگا۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق (گلشن ابراہیمی، ۲ : ۳۲۱) حسین شاہ قیدی بنا لیا گیا اور ملتان کی حکومت خواجہ شمس الدین ماہونی کو عطا ہوئی (دیکھیے تاریخ معصومی، ص ۱۶۰)۔

بھکر میں فاتحانہ واپسی کے بعد حسین شاہ کو پتا چلا کہ کچھ کا رائے خنکار ٹھٹھے پر حملے کی تیاریاں کر رہا ہے۔ حسین شاہ فوراً ٹھٹھے کی طرف روانہ ہو گیا، دشمن سے جنگ آرا ہو کر اسے شکست فاش دی۔ ہمایوں شیر شاہ کے ہاتھوں شکست کھا کر ۸۹۳۷/۱۵۳۰ء میں سندھ چلا آیا اور حسین شاہ سے مدد کا طالب ہوا۔ ہمایوں کا خیال تھا کہ حسین شاہ اس کے باپ کا نمکخوار ہونے کے سبب اس کی مدد میں دریغ نہ کرے گا۔ حسین شاہ کو ہمایوں کے عزائم اور خلوص میں شک و شبہ کی جھلک دکھائی دیتی تھی اس لیے وہ لیت و لعل کرتا رہا۔ اس کی سرد مہری دیکھ کر ہمایوں نے بھکر کے قلعے پر قبضہ کر لیا، اور اپنے چچا یادگار ناصر کو وہاں کا کماندار مقرر کیا۔ اس کے بعد دونوں میں مفاہمت ہو گئی اور حسین شاہ نے ہمایوں کی مدد کرنے کی ہمت

بھر لی لیکن جونہی ہمایوں سندھ سے روانہ ہوا حسین شاہ نے یادگار ناصر مرزا کو بھکر سے مار بھگایا اور قلعے پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

۸۹۶۲/۱۵۵۴ء میں ٹھٹھے کے ارغونوں اور ترخانوں نے سازش کر کے حسین شاہ کے خلاف بغاوت کر دی جو مدت سے صاحب فراش تھا اور امور سلطنت کے انجام دینے کے ناقابل تھا۔ جلد ہی فریقین میں صلح ہو گئی جس کے نتیجے میں بغاوت ختم ہو گئی۔ اب حسین شاہ کمزور ہو چلا تھا، آخر فالج کے حملے سے اس نے ۱۲ ربیع اول ۹۶۲/۴ فروری ۱۵۵۵ء کو ۳۴ سال کی حکمرانی کے بعد ۶۶ سال کی عمر میں وفات پائی۔

حسین شاہ بہادر اور شائستہ حکمران تھا۔ وہ قدیم علوم میں کامل دستکدہ رکھتا تھا؛ مشائخ و علما کا قدردان تھا؛ بہت سے اہل علم اس کی سرکار سے وظائف پاتے تھے۔ وہ خود فارسی زبان کا شاعر تھا اور کبھی کبھی شعر لہا کرتا تھا۔ اس کا تخلص سپاہی تھا۔ اس کی دو بیویاں تھیں۔ ان میں سے ایک ماہ بیگم (مکے چچا محمد مقیم مرزا بن شاہ بیگ کی دختر تھی۔ ماہ بیگم کی بہن کوچک بیگم شاہزادہ کامران کے عقد میں تھیں۔ جب کامران کو جلا وطن کر کے مکے بھیجا گیا تو کوچک بیگم نے اپنے باپ کی التجاؤں کے باوجود اپنے بدنتسب شوہر کے ساتھ چھوڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی،

ہوٹا ۱۹۳۸ء ص ۱۱۱-۱۱۲ تا ۱۰۶-۱۰۷ تا ۱۱۲

۱۳۱ تا ۱۹۷ (۲) غنیمت: غنیمت ابراہیمی، لکھنؤ

۵/۱۲۸۱-۱۹۶۰ء ص ۳۰۱ تا ۳۰۲ (3 Briggs)

انگریزی ترجمہ، - : ۳۳ تا ۳۴، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۲-۱۰۳

احمد: حقیقت انگریزی، سندھ رائے ایسٹک سبستانی

تفصیل: حکم ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۴-۱۰۵

کے حصول میں مدد دینے پر آمادہ کر لیا۔ بہلول لودی دو دفعہ ملتان کی تسخیر کے ارادے سے دہلی سے روانہ ہوا، لیکن دونوں دفعہ مشرقی سلاطین، سلطان محمود اور سلطان حسین شاہ (رک باں) کے متوقع حملوں کے پیش نظر اپنے ارادے کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔ دونوں ناکام کوششوں کی تاریخ کا تعین کرنا مشکل ہے کیونکہ اس میں مؤرخین کا بہت اختلاف ہے۔ تیسری دفعہ بہلول لودی نے اپنے فرزند باریک شاہ کو ملتان فتح کرنے کے لیے روانہ کیا، جب کہ حسین لنگاہ اپنے بھائی کی بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھا، جس نے شہاب الدین کا لقب اختیار کر کے کھروڑ میں (جو اس کے حصے میں آیا تھا) اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا تھا۔ راستے میں حاکم پنجاب تاتار خاں لودی کی فوجیں بھی باریک سے آملیں۔ اس وقت حسین لنگاہ شہاب الدین کی بغاوت کا قلع قمع کر چکا تھا۔ حملے کا حال سنتے ہی وہ منزلیں مارتا ہوا ملتان پہنچا اور حملہ آوروں کو دعوت مبارزت دی۔ وہ شکست فاش پانے کے بعد دہلی کی طرف بھاگ گئے۔ اسی کے عہد حکومت میں دو بلوچ بھائی اسماعیل خان اور فتح خان، جو علی الترتیب ڈیرہ اسماعیل خان اور ڈیرہ فتح خان (رک بہ ڈیرہ جات) کے بانی تھے، مکران سے آ کر حسین لنگاہ کی سرکار سے منسلک ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے بلوچ بڑی تعداد میں ملتان کے گرد و نواح میں آ کر آباد ہو گئے۔ حسین لنگاہ کبرسنی میں اپنے بیٹے فیروز کے حق میں سلطنت سے دستبردار ہو گیا۔ فیروز ایک نامعقول اور نکما نوجوان تھا۔ اس کا وزیر اعظم عماد الملک تھا جس کے بیٹے کو اس نے قتل کرا دیا تھا۔ بیٹے کا بدلہ لینے کے لیے عماد الملک نے فیروز کو زہر دلا دیا۔ حسین

History of : Mirza Kalichbeg Fredunbeg (۴) Sind، کراچی ۱۹۰۲ء : ۶۷ تا ۶۸، ۷۱ تا ۹۳ (تاریخ خلط ملط اور غیر صحیح ہیں)؛ (۵) میر طاہر محمد نسیانی: تاریخ طاہری، حیدرآباد (مغربی پاکستان)، ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۳ء، ۶۸ تا ۹۳؛ (۶) خداداد خان: لبّ تاریخ سندھ، حیدرآباد (مغربی پاکستان) ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۹ء، ۶۳ تا ۷۰؛ (۷) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، سلسلہ رائیل ایشیائیک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۸۸۶ء، ۱: ۳۶ تا ۳۷؛ (۸) ادراکی بیگلاری بیگلار نامہ، حیدرآباد (مغربی پاکستان) ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء؛ (۸) جوہر آفتابچی: تذکرۃ الواقعات، اردو ترجمہ، کراچی ۱۹۵۶ء، ص ۵۶ تا ۵۷، ۵۹ تا ۶۲، ۸۰ تا ۸۵؛ (۹) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، لکھنؤ ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ء تا ۱۸۸۷ء، جلد ۳؛ (۱۰) محمد صالح ترخان: ترخان نامہ (= ارغون نامہ)، مخطوطہ انڈیا آفس، عدد ۳۸۷۱؛ (۱۱) عبدالباقی نپاوندی: مائثر رحیمی، سلسلہ رائیل ایشیائیک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۹۲۵ء، ۲۹۷ تا ۳۱۹۔ (بزمی انصاری)

حسین شاہ چک: رک بہ کشمیر۔

حسین شاہ لنگاہ اول: رائے سہرا الملک

د قلع قمع کر چکا تھا۔ حملے کا حال سنتے ہی وہ منزلیں مارتا ہوا ملتان پہنچا اور حملہ آوروں کو دعوت مبارزت دی۔ وہ شکست فاش پانے کے بعد دہلی کی طرف بھاگ گئے۔ اسی کے عہد حکومت میں دو بلوچ بھائی اسماعیل خان اور فتح خان، جو علی الترتیب ڈیرہ اسماعیل خان اور ڈیرہ فتح خان (رک بہ ڈیرہ جات) کے بانی تھے، مکران سے آ کر حسین لنگاہ کی سرکار سے منسلک ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے بلوچ بڑی تعداد میں ملتان کے گرد و نواح میں آ کر آباد ہو گئے۔ حسین لنگاہ کبرسنی میں اپنے بیٹے فیروز کے حق میں سلطنت سے دستبردار ہو گیا۔ فیروز ایک نامعقول اور نکما نوجوان تھا۔ اس کا وزیر اعظم عماد الملک تھا جس کے بیٹے کو اس نے قتل کرا دیا تھا۔ بیٹے کا بدلہ لینے کے لیے عماد الملک نے فیروز کو زہر دلا دیا۔ حسین

بار دوم، لکھنؤ ۱۳۱۳ھ / ۱۸۹۷ء ص ۱-۲۔

(نہمی انصاری)

حسین شاہ لنگاہ دوم : محمود لنگاہ،

فرمانرواے ملتان (۱۹۰۳ھ / ۱۳۹۸-۱۴۰۱ء تا ۱۹۳۱ھ / ۱۵۲۳-۱۵۲۵ء) کا بیٹا، جو ۱۹۳۱ھ / ۱۵۲۳-۱۵۲۵ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد صفر سنی میں تخت نشین ہوا۔ سندھ کے حاکم حسین شاہ ارغون [رک باں] نے باہر [رک باں] کے اکسانے پر، نیز حاکم ملتان کی خورد سالی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ملتان پر چڑھائی کر دی۔ محمود لنگاہ اپنی سلطنت کے بچانے کے لیے آکر بڑھا، لیکن ابھی اپنے دارالحکومت سے ایک یا دو منزل ہی کوچ کرنے پایا تھا کہ دفعہً مر گیا۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اسے میر لشکر لنگر خان لنگاہ نے زہر دے دیا تھا اور وہ خود بعد ازاں حسین شاہ ارغون سے جا ملا تھا۔ حسین لنگاہ تین سال کا کمسن بچہ تھا کہ اسے بادشاہ بنا دیا گیا۔ اس کا سرپرست نائب السلطنت اور وزیراعظم شجاع الملک بخاری بنا، جو محمود لنگاہ کا داماد تھا۔ اس نے حسین شاہ ارغون کے خلاف مدافعت کی ٹھانی اور اپنے فوجی سرداروں کے مشورے کو نظر انداز کرتے ہوئے قلعہ بند ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ محاصرہ ایک سال سے زیادہ عرصہ جاری رہا۔ شہریوں کو خوفناک قحط اور ناقابل بیان مصائب کا سامنا کرنا پڑا، جن کا تفصیلی بیان نظام الدین اور فرشتہ دونوں نے قلمبند کیا ہے۔ حملہ آور نے ۱۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء میں شہر پر قبضہ کر لیا۔ نو عمر فرمانروا کو اسیر بنا لیا گیا۔ اس کے بھوپا شجاع الملک کی سخت بے عزتی کی گئی اور اسے اذیتیں دے کر مار ڈالا گیا۔ قحط زدہ شہریوں کو بے دریغ قتل کیا گیا اور بقیۃ السیف کو قیدی بنا لیا گیا۔ ان میں یگانہ روزگار عالم شیخ سعد اللہ

لنگاہ نے عنان حکومت دوبارہ سنبھال لی اور اپنے بیٹے کی موت کا انتقام لینے کے لیے عمادالملک کو قتل کرادیا۔ ۱۳۸۹ھ / ۱۸۹۵ء میں سلطان بہلول لودی کی وفات پر حسین لنگاہ نے اس کے بیٹے سکندر لودی کو تعزیت کا پیغام بھیجا اور اس سے صلح کا معاہدہ کر لیا۔ اس طرح اس نے ملتان کے تاج و تخت کے دعویدار شیخ یوسف کے منصوبوں کا خاتمہ کر دیا۔ حسین لنگاہ مہذب اور شائستہ اطوار کا مالک تھا۔ اس نے تعلیم کے فروغ کے لیے اعلیٰ مدارس قائم کیے، جہاں بڑے ممتاز علما درس و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ان میں دو بھائی شیخ عبداللہ اور شیخ عزیز اللہ، جو ملتان کے نزدیک ایک چھوٹے سے گاؤں تلمبہ کے رہنے والے تھے، بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ حسین لنگاہ ٹھٹھے کے فرمانروا جام نظام الدین عرف پندا کا معاصر تھا۔ دونوں کے درمیان رشتہ مودت استوار تھا اور دونوں ایک دوسرے کو ہدایا و تحائف بھیجتے رہتے تھے۔ حسین لنگاہ نے چھتیس سال حکومت کرنے کے بعد ۱۵۰۲ھ / ۱۵۰۲ء میں وفات پائی۔

ماخذ: نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind. کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۳: ۵۲۵ تا ۵۳۲؛ (۲) فرشتہ: گلشن ابراہیمی، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۳ء، ۲: ۳۲۵ تا ۳۲۸ (مترجمہ Brigg) ص ۳۸۵ تا ۳۹۲؛ (۳) میر محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، پونا ۱۹۳۸ء، ص ۸۳؛ (۴) عبدالباقی نہاوندی، مآثر رحیمی، Bibl. Indic. کلکتہ ۱۹۲۳ء، ۱: ۲۶۹ تا ۲۷۴؛ (۵) Gazetteer of Multan، لاہور ۱۹۰۶ء؛ (۶) اولاد علی گیلانی: مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹ (کسی قدر غیر مصدقہ)؛ (۷) Cambridge History of Ind. بار دوم، دہلی ۱۹۵۸ء، ۳: ۵۰۳ تا ۵۰۴؛ (۸) نعمت اللہ: تاریخ خان جہانی، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۱۳۲، ۱۵۰؛ (۹) غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین،

سولہ سال کا ہوا تو دینیات کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے قسطنطنیہ آیا مگر فوجی سکول میں داخل ہو گیا، یہاں بالآخر وہ فوجی علوم کا مدرس بن گیا۔ لیریپیا کی جنگ (۱۸۵۳ء) کے آغاز میں وہ لفٹیننٹ کرنل کے عہدے کے ساتھ فوج میں شامل ہوا اور اس نے باقان کے محاذ پر، بالخصوص چتہ Cetate کی لڑائی میں امتیاز حاصل کیا۔ جنگ کے خاتمے پر منگریلیان Mingrelian کی مہم میں اس نے سردار آرم عمر پاشا کے چیف آف دی جنرل سٹاف کی حیثیت سے حصہ لیا۔ جیل اسود Montenegro (۱۸۶۲ء) کے خلاف جب لڑائی ہو رہی تھی، اس نے عمر پاشا کی ماتحتی میں ایک حصہ فوج کی سرداری کی۔ آئندہ ڈھائی سال تک (اگست ۱۸۶۳ء سے ۱۸۶۶ء کی ابتدا تک) اس نے ہنگامی وزیر جنگ کی خدمات انجام دیں اور ۱۸۶۷ء تک اس کے سپرد یہ کام ہوا کہ جزیرہ افریطش Crete کی انقلابی شورش کو فرو کرے۔ اس کام کی تکمیل پر اس کو مشیر (General Commanding) کا عہدہ مل گیا۔ ۱۸۶۹ء کی ابتدا سے ستمبر ۱۸۷۱ء تک وہ علی پاشا کی وزارت میں وزیر جنگ رہا اور مؤخر الذکر کی وفات کے تھوڑے دنوں بعد (۶ ستمبر ۱۸۷۱ء کو) علی پاشا کے بدنام جانشین محمود ندیم پاشا نے اس کو برخاست کر کے آناطولی کی طرف جلاوطن کر دیا۔ ۱۸۷۲ء میں اس کو واپس بلا لیا گیا اور اسی سال نومبر میں اسے آیدین کے صوبے کا والی بنا کر سمرنا بھیج دیا گیا۔ وزیر اعظم مترجم محمد رشدی پاشا نے اسے ۲۵ جنوری ۱۸۷۳ء کو بحری فوج کا وزیر بنا دیا مگر اس نے اس عہدے کو چند ہفتوں کے بعد ہی (۱۵ فروری کو) وزیر جنگ کے عہدے سے بدل لیا، جبکہ اسعد پاشا صدر اعظم ہو گیا۔ ایک سال بعد ۱۴ فروری ۱۸۷۴ء کو وہ

لاہوری اور ان کے بوڑھے والد بھی شامل تھے۔ یہ دونوں محاصرے کے عینی شاہد تھے۔ ملتان کا الحاق سندھ سے کر دیا گیا اور خواجہ شمس الدین ماہونی کو حاکم مقرر کیا گیا، جسے تھوڑے عرصے کے بعد غدار لنگر خان نے معزول کر دیا۔ (اس کے بعد) لنگر خان کے بجائے بابر کے دوسرے بیٹے میرزا کامران کا تقرر ہوا۔ ملتان کی خود مختاری ہمیشہ کے لیے جاتی رہی اور اسے سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا گیا۔

مآخذ: نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Indic. کلکتہ ۱۹۳۵ء، ص ۵۴۱ تا ۵۴۵؛ (۲) فرشتہ، لکھنؤ ۱۲۸۱/۱۸۶۳ء: ۲: ۳۳۰ تا ۳۳۲؛ مترجم Briggs، ص ۳۹۸ تا ۴۰۰؛ (۳) میر محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، پونا ۱۹۳۸ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۶؛ (۴) مرزا قلیچ بیگ فریدون بیگ: History of Sind، کراچی ۱۹۰۲ء، ۲: ۷۸ تا ۷۹؛ (۵) سید محمد طاہر نسیانی: تاریخ طاہری، حیدرآباد (سندھ)، ۱۳۸۴/۱۹۶۳ء، ص ۷۱ تا ۷۳؛ (۶) اولاد علی کیلانی: مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۸ء، ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۷) Gazetteer of Multan، لاہور ۱۹۰۶ء؛ (۸) Cambridge History of India، طبع دوم، دہلی ۱۹۵۸ء؛ (۹) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، Bibl. Indic. کلکتہ ۱۹۲۳ء، ۲۸۱ تا ۲۸۵؛ (۱۰) غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین، طبع دوم، لکھنؤ ۱۳۱۴/۱۸۹۷ء، ص ۱۳۸۔

(بزمی انصاری)

* حسین عونی پاشا: جو چار مرتبہ وزیر جنگ بنا اور ایک بار سلطان عبدالعزیز کے عہد میں صدر اعظم مقرر ہوا، اپنے زمانے کی بہت ممتاز شخصیتوں میں سے تھا۔ وہ اسپارٹا کی سنجاق (ولایت قونیہ) کا رہنے والا تھا جہاں ۱۸۲۰ء میں پیدا ہوا۔ وہ ایک لکڑی ادا کرنے والے کسان کا بیٹا تھا۔ جب وہ

شیروانی زادہ محمد رشدی کی جگہ، جو اسعد پاشا کا جانشین ہوا، صدر اعظم ہو گیا اور اس کے پاس وزیر جنگ کا عہدہ بھی بدستور باقی رہا۔ ۲۵ اپریل ۱۸۷۵ء کو اسے دونوں عہدوں سے علیحدہ کر کے تھوڑے دنوں بعد دوسری بار سرنا کا والی بنا کر بھیجا گیا۔ اسی سال ۲۲ اگست تک وہ وزارت جنگ میں تیسری بار واپس آ گیا۔ اس کے کچھ دنوں بعد اس کا دشمن محمود ندیم دوبارہ صدر اعظم مقرر ہوا اور اسے ۲ اکتوبر کو اس منصب سے ہٹا کر بروسہ کا والی بنا کر بھیج دیا۔ محمود ندیم کے نکالے جانے کے بعد (۱۳ اپریل ۱۸۷۶ء کو) اسے پھر قسطنطنیہ میں بہ حیثیت وزیر جنگ بلایا گیا اور مدحت پاشا کا ساتھ دیتے ہوئے مترجم محمد رشدی اور شیخ الاسلام حسن خیر اللہ کی مدد سے اس نے سلطان عبدالعزیز کو تخت سے اتار دیا (۳۰ مئی ۱۸۷۶ء)۔ ۴ جون کو معزول سلطان نے خود کشی کر لی۔

حسن بیگ، ایک چرکسی افسر نے جو سلطان کا وفادار تھا سلطان کی موت کا انتقام لینے کا ارادہ کیا اور حسین عونى پاشا کو ۱۵ اور ۱۶ جون ۱۸۷۹ء کی درمیانی شب میں مدحت پاشا کے قوناق (محل) میں جہاں وہ اور دوسرے وزرا صلاح و مشورے کے لیے جمع تھے، گولی مار دی۔

مآخذ: (۱) La Turquie : Frederick Millingen

(۲) sous le règne d'Abdul-Aziz (۱۸۶۲ تا ۱۸۶۷ء) پیرس

۱۸۶۸ء، ص ۳۰۹ بعد: (۳) مراد افندی: Türkische

Skizzen، جلد ۲، لائپزگ (Leipzig) ۱۸۷۷ء، ص ۱۳۵ بعد:

(۴) Mourad V Prince-Sultan: Cte E. de Kératry

Prisonnier d'État، پیرس ۱۸۷۸ء، ص ۹۸ بعد:

Serial und Hohe Pforte، ویانا ۱۸۷۹ء، بموضع کثیرہ۔

(J.H. MORDTMANN)

حسین کامل (۱۸۵۳ تا ۱۹۱۷ء): برطانیہ

کے زیر سیادت دسمبر ۱۹۱۴ء تا اکتوبر ۱۹۱۷ء مصر کا سلطان رہا۔ وہ خدیو اسماعیل [رک بان] کا بیٹا تھا اور قاہرہ میں پیدا ہوا۔ آٹھ سال کی عمر میں اس نے قصرالمنیل کے سکول میں داخلہ لیا جسے اس کے باپ نے اپنے اور اعیان مملکت کے لڑکوں کے لیے قائم کیا تھا۔ ۱۸۶۷ء میں وہ اپنے باپ کے ہمراہ عثمانی سلطان سے ملاقات کرنے استانبول گیا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد وہ پیرس چلا آیا اور نپولین ثالث کے دربار میں مقیم رہا۔ ۱۸۶۹ء میں وہ مختصر عرصے کے لیے مصر واپس آ گیا تاکہ سرکاری طور پر نہر سویز کا افتتاح کر سکے۔ اس کے بعد اسے ایک سیاسی مہم پر شاہ اٹلی وکٹر عمانویل Victor Emmanuel کے پاس فلورنس بھیجا گیا۔ ۱۸۷۰ء میں وہ ہمیشہ کے لیے مصر چلا آیا اور انتظامیہ میں مختلف عہدوں پر کام کرتا رہا۔ ڈیلٹا کے ناظم کی حیثیت سے وہ کچھ عرصے طنطا میں مقیم رہا، اور اس علاقے میں آبپاشی کی نہروں کی مرمت کی نگرانی کرتا رہا۔ اس کے علاوہ وہ مختلف اوقات میں تعلیم، اوقاف، تعمیرات، داخلہ اور مالیات کی وزارتوں میں کام کرتا رہا۔

۱۸۷۹ء میں اپنے باپ کی معزولی کے بعد حسین کامل جلا وطن ہو کر اپنے باپ کے ساتھ نیپلز چلا گیا، جہاں وہ تین سال اقامت پذیر رہا۔ ۱۸۸۲ء میں عربی پاشا (رک بان) کی بغاوت کے بعد وہ مصر واپس گیا۔

خدیو توفیق (۱۸۸۲ تا ۱۸۹۲ء) اور اس کے بھتیجے عباس ثانی (۱۸۹۲ تا ۱۹۱۴ء) کے زمانے میں وہ زیادہ تر نجی کاروبار اور زرعی املاک کی دیکھ بھال میں مصروف رہا۔ اس کے علاوہ وہ بہت سی بیرونی کمپنیوں مثلاً ڈیلٹا ریلوے کی انتظامیہ میں شریک کار رہا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ مصر کی زراعت کو فروغ دینا تھا۔ اس نے خدیو

ان حالات میں مصر کی فرماں روائی قبول کرنا خود حسین کامل کے نقطہ نظر سے ایک خطرناک سیاسی اقدام تھا۔ اس اقدام کی ملک کے قوم پرست حلقوں نے مخالفت کی۔ وہ ملک پر برطانوی قبضے، فوجی حکومت اور برطانوی حکومت کی حمایت کے تحت حسین کامل کے قبول حکومت کو قومی تذلیل سمجھتے تھے۔ بہت سے قوم پرست یہ خیال کرتے تھے کہ حسین کامل کا مصر کی فرمان روائی قبول کرنا اسلامی عثمانی مملکت سے غداری کے مترادف ہے، جو کافر انگریزوں سے برسرِ جنگ ہے۔ اگر حسین کامل مصر کی سلطانی کو ٹھکرا دیتا تو مصر کے شاہی خاندان کی بقا خطرے میں پڑ جاتی۔

ان حالات اور زمانہ جنگ کی دوسری مشکلات کے باعث مصر میں امن و امان تباہ ہو گیا۔ ۱۹۱۵ء میں مصری حکومت کے عہدے داروں اور خود سلطان کے خلاف بہت سی دہشت انگیز سیاسی کارروائیاں ہوئیں۔ انتہا پسند قوم پرست سلطان اور زمانہ جنگ کے وزیر اعظم رشدی پاشا کی حکومت کو غاصب برطانوی حکام کے ہاتھوں میں جنگ میں کام آنے والا ذریعہ سمجھتے تھے۔ ان قوم پرستوں کا یہ نظریہ تھا کہ سلطان اسلامی برادری کو چھوڑ کر اجتماع است سے خارج ہو چکا ہے۔ ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۷ء میں بالخصوص جنگی ضرورتوں کے تحت مصریوں پر بڑی مصیبتیں اور آفتیں نازل ہوئیں اس لیے عوام حکومت اور سلطان سے روز افزوں دور ہوتے چلے گئے۔

سلطان بننے کے فوراً بعد حسین کامل نے مصر میں ترکیہ حکومت کے بقیہ آثار اور سرکاری علامات کے مٹانے پر کمر باندھ لیا۔ ۲۱ دسمبر ۱۹۱۳ء کو مصری وزرا کی کونسل کے اجلاس میں جس کی وہ صدارت کر رہا تھا، مصر میں

زرعی مجلس (Khedivial Agricultural Society) کی تاسیس کی، جس نے ۱۹۱۳ء میں وزارتِ زراعت کی تنظیم میں اہم کردار ادا کیا۔ اس سے قبل اس نے اسکندریہ (۱۸۹۶ء)، قاہرہ (۱۸۹۸ء) میں زراعتی نمائشوں کا، اور ۱۹۰۰ء میں مشترکہ صنعتی زراعتی نمائش کا اہتمام کیا تھا۔ عوام سے چندہ لپکر اس نے دہن ہور میں ایک صنعتی سکول بھی جاری کیا۔ زراعتی انجمنوں کی تنظیم میں بھی اس نے بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ وہ تھوڑے سے عرصے کے لیے دستور ساز مشاورتی کونسل اور جنرل اسمبلی کا صدر بھی رہا، لیکن جب نہر سویز کی مراعات میں توسیع دینے پر بحران پیدا ہوا تو وہ دونوں سے مستعفی ہو گیا۔ دسمبر ۱۹۱۳ء تک جبکہ حسین کامل کو مصر کا سلطان مقرر کیا گیا وہ اپنی وسیع زرعی املاک اور رفاہ عامہ کے بہت سے اداروں مثلاً الجمعية الخيرية الاسلامية اور جمعية الاسعاف کے انتظام و اہتمام میں مصروف رہا۔

مصر پر ترکیہ کا حاکمانہ اقتدار تھا۔ اس نے نومبر ۱۹۱۴ء میں برطانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ نوجوان عباس ثانی کی ترکوں سے ہمدردی کو حکومت برطانیہ مشتبہ نگاہوں سے دیکھتی تھی، علاوہ ازیں اسے مصر میں برطانیہ کے خلاف قوم پرستوں کی حمایت میں اس کی گزشتہ سرگرمیوں کا بھی علم تھا، چنانچہ برطانیہ نے ۱۸ دسمبر ۱۹۱۴ء میں ایک اعلان کے ذریعے مصر کو اپنی سیادت و حمایت میں لے لیا۔ اس اعلان کی رو سے عملی طور پر مصر پر ترکی سیادت ختم ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی انگریزوں نے عباس ثانی کو جو اس وقت ترکیہ میں مقیم تھا، معزول کر کے شہزادہ حسین کامل کو مصر کے تخت پر بٹھا دیا جو سلطان محمد علی کے خاندان کا معمر ترین فرد تھا۔

مآخذ: *The Transit of Egypt* : P. G. Elgood

لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲) محمد سعید الکیلانی : السلطان

حسین کامل، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۳) قرچ سلیمان فواد :

الکنز الثمین لعلماء المصريين، قاہرہ ۱۹۱۷ء، جلد ۱؛

(۴) *Egypt since Cromer* : Lord Lloyd لنڈن ۱۹۳۲ء،

۱ : ۱۸۳ تا ۲۶۱ .

(P. J. VATIKIOTIS)

حسین مرزا بن منصور بن بایقرا:

اس کا لقب ابوالغازی تھا۔ خراسان کے اس مشہور بادشاہ کی ولادت ہرات میں محرم ۵۸۴۲ھ / جون ۱۴۳۸ء میں ہوئی۔ اس نے وہاں ایک وقفے کے سوا رمضان ۵۸۷۳ھ / مارچ ۱۴۶۹ء سے ۵۹۱۱ھ کے آخری مہینے / مئی ۱۵۰۶ء تک برابر حکومت کی۔ یہ بادشاہ ایک نامور سپاہی، اور علم و ادب کا ایک عالی حوصلہ قدردان اور سرپرست تھا۔ اس نے شاعری بھی کی اور ایک دیوان مرتب کیا مگر اس کا کلام قابل قدر نہیں سمجھا گیا۔ سام مرزا کے قول کے مطابق وہ ایک کتاب مجالس العشاق کا مصنف بھی ہے جو نظم و نثر دونوں پر مشتمل ہے اور بہت سے صوفیوں اور عارفوں کے سوانح حیات پر محیط ہے۔ (Catalogue : Rieu، ۱ : ۳۵۱ ب)۔ اگرچہ اس کا نام کتاب کے نسخے پر مصنف کے طور پر دیا ہوا ہے، لیکن بابر اپنی تواریخ میں اور خواند امیر اپنی تصنیف حبيب السیر (ج ۳، حصہ ۳، ص ۳۳۰ طبع بمبئی) میں لکھتے ہیں کہ اس کا اصل مصنف کمال حسین گزرگاہی ہے اور گمان غالب یہی ہے، کیونکہ اگر سلطان حسین نے یہ کتاب لکھی ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ وہ آخر میں اپنا نام بہ حیثیت ایک صوفی کے شامل کرتا اور اپنے حالات لکھتا۔ وہ خاندان کے اعتبار سے بہت بلند مرتبہ تھا کیونکہ وہ اپنی ماں

قاضی کے عہدے کو ختم کر دینے کا فیصلہ کیا گیا (مصری قاضی کا تقرر ہمیشہ استانبول سے عثمانی سلطان کیا کرتا تھا)۔

ان تمام باتوں کے باوجود مصر کے برطانوی حکام سے حسین کامل کے تعلقات کبھی دوستانہ اور گہرے نہ تھے۔ سلطان کا مدرسوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں ندرت سے آنا جانا اور صوبوں میں دورے کرنا مصر کے برطانوی حکام کو ایک آنکھ نہ بھاتا تھا، انہیں شک ہو چلا تھا کہ سلطان قومی تحریک سے رابطہ استوار کرنا چاہتا ہے۔ سلطان بجائے خود یہ محسوس کرتا تھا کہ برطانوی فوجی حکام کے مادی اور بشری مطالبات بڑھ کر ملک کے لیے بوجھ بن گئے ہیں، جنہوں نے غریبوں کی کمر توڑ دی ہے۔ مصر کے برطانوی حکام اور حسین کامل کے تعلقات مزید بگڑنے کی دوسری وجہ حسین کامل کی مایوسی تھی جو جنگ کے زمانے میں انگریزی حکومت کی سخت گیر حکمت عملی کی پیدا کردہ تھی، جس کی غرض جنگ عظیم کی ضروریات کو پورا کرنا تھا۔ ایک طرف مقبول عوام رہنما بننے کے لیے سلطان کی کوششوں کو انگریز ناپسند کرتے تھے اور دوسری جانب مصری سلطان کو انگریزوں کا آلہ کار سمجھتے ہوئے اسے مردود قرار دیتے تھے۔

۱۹۱۶ء میں سلطان کی صحت جواب دینے لگی۔ ۱۹۱۷ء میں وہ تقریباً سارا سال بیمار رہا اور ۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس سے پہلے اس کا لڑکا شہزادہ کمال الدین حسین مصری تاج و تخت کے حق سے کھلے بندوں دستبردار ہونے کا اعلان کر چکا تھا۔ ان حالات میں شہزادہ احمد فواد، حسین کامل کا جانشین بن کر مصر کا فرمانروا ہوا (۱۹۲۲ تا ۱۹۳۶ء) (دیکھیے فواد الاول)۔

(فیروزہ بیگم) اور باپ دونوں کی طرف سے براہ راست تیمور کی نسل سے تھا۔ اس کا کردار اور واقعات زندگی کچھ کچھ شاہنشاہ بابر سے ملتے ہیں۔ زندگی کے ابتدائی دور میں اس نے [بھی بابر کی طرح] بہت سی مصیبتیں اٹھائیں اور بعد میں اوج ترقی پر پہنچ گیا۔ ابو سعید اور اس کے بیٹوں سے اس کا مقابلہ رہتا تھا اور جب تک کہ اول الذکر فوت نہ ہوا، اس کو ہرات پر تصرف حاصل نہ ہو سکا۔ بھائیوں میں وہ چھوٹا تھا۔ اس کے غیر مشہور بڑے بھائی بایقرا نے اس کی ماتحتی میں بہ حیثیت والی بلخ کام کیا۔ اس کا دربار ایشیا مینر سب سے زیادہ شاندار تھا اور جیسا کہ بابر کا قول ہے، اس کا زمانہ حکومت بھی (علم و فن کی ترقی کے لحاظ سے) شاندار نہ۔ شعرا میں جاسی، ہاتفی، علی شیر، ہلالی، بنائی، معصوموں میں بہزاد اور شاہ مظفر اور بہت سے ماہران موسیقی، اور آنسوار سہیلی کا مصنف حسین واعظ اور عبداللہ سروراید، دو مشہور مؤرخین (دادا اور پوتا) میر خواند اور خواند امیر اور شعرا کا تذکرہ نگار دولت شاہ اور مشہور خطاط سلطان علی مشہدی، یہ سب اہل کمال اس کے دربار کی زینت تھے۔

سلطان حسین کے بڑے کارناموں میں یہ

امر قابل ذکر ہے کہ اس نے ہرات کی طرف طویل مگر نیز رفتار یلغار کی (اگست ۱۴۷۰ء)، اور اپنے مدد مقابل یادگار محمد کو جو شاہرخ کا پرپوتا تھا، گرفتار کر کے قتل کر دیا۔ سلطان عاشقانہ طبیعت کا آدمی اور شراب کا دلدادہ تھا۔ اس نے اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدی تھی حالانکہ وہ اس کے سب سے بڑے بیٹے کی ماں تھی۔ سلطان حسین کثیر الاولاد تھا مگر اس کے بیٹوں میں سے سات اس کی زندگی ہی میں مر گئے اور جو باقی بچے ان سے اس کی شہرت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔

اور وہ سب کے سب اس کے بعد صرف ایک یا دو سال زندہ رہے۔ سب سے بڑا بیٹا بدیع الزمان نسبتاً زیادہ عرصے تک زندہ رہا اور آخر کار ۱۵۱۷ء میں قسطنطنیہ کے طاعون کا شکار ہو گیا۔ . . . [سلطان حسین یوں تو فن شناس اور ادب دوست آدمی تھا مگر بعض اوقات ثروت سے خواری کے اثر سے نامناسب اقدامات کر بیٹھتا تھا]۔ آخری عمر میں وہ گٹھیا کے باعث بہت تکلیف میں مبتلا رہا۔ وہ شیبانی اور اس کے ازبکوں کے خلاف فوج کشی کے لیے نکلا مگر بابا الہی نامی ڈوؤں میں اس کا انتقال ہو گیا اور وہ ہرات میں دفن لیا گیا۔ کرنل یٹ (Colonel Yate) کے بیان کے مطابق (Journ. As. Soc. Bengal، ۱۸۸۷ء، ص ۹۸) اب اس کی قبر کا پتا نہیں چلتا۔ ہرات میں [صحیح معنوں میں] وہی آخری تیموری بادشاہ تھا۔ اس کے دونوں بیٹوں بدیع الزمان اور مظفر نے تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے حکومت تو کی، مگر دونوں کوشیبانی نے شکست دے دی اور تھوڑے ہی دنوں بعد مظفر کی موت واقع ہو گئی۔ بدیع الزمان کا بیٹا محمد الزمان بالآخر ہندوستان چلا گیا اور پرتگالیوں کی مدد سے بہادر شاہ کے بعد گجرات کا بادشاہ بننے کی کوشش کی مگر ناکام رہا۔ پھر وہ اپنے بہنوئی ہمایوں کے پاس چلا گیا اور شیر خان سے جنگ کے بعد چونسہ کے مقام پر ۱۵۳۹ء میں ڈوب کر مر گیا۔

مآخذ: (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء جس کے

آخری حصے میں سلطان حسین کے ۱۴۸۵ء/۱۴۸۰ء تک کے

جنگی کارناموں کا ذکر ہے؛ (۲) علی شیر: مجالس

النفائس؛ (۳) بابر: توذک، ۹۱۱ء کے تحت

سلطان حسین اور اس کے دربار کا پورا حال درج ہے مگر

مخالفتانہ ہے؛ (۴) میر خواند: روضۃ الصفا اور خواند

امیر: حبیب السیر؛ (۵) سام مرزا: تحفۃ سامی (طبع

ایران)؛ (۶) Notices et Extraits، ج ۴: ص ۲۶۲ بعد

جن میں Silvestre de Sacy نے دولت شاہ کے بیان کا ترجمہ دیا ہے؛ (۷) Vie de Sultan Hossein : Ferté (۸) Baikara traduit de Khondemir : عبد الرزاق : مطلع سعدین، ج ۲، جس میں سلطان حسین کی ابتدائی زندگی کے متعلق چند نئے واقعات دیے گئے ہیں۔

(H. BEVERIDGE)

حسین نظام شاہ : احمد نگر کے نظام شاہی سلاطین کا تیسرا فرمان روا تھا۔ اس نے ۱۵۶۱ء تا ۱۵۷۲ء / ۱۵۶۵ء حکومت کی۔ وہ برہان نظام شاہ اول کا سب سے بڑا بیٹا تھا جس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اس نے شیعہ عقائد اختیار کر لیے (دکن میں اس کے سیاسی مضمرات کے لیے دیکھیے نظام شاہی سلاطین)۔ وہ المؤید من عند اللہ کا لقب اختیار کر کے برہان نظام شاہ کے بعد بڑی آسانی سے مسند نشین ہو گیا (اس شاہی لقب کا پتا برہان مآثر سے چلتا ہے، لیکن اس کے عہد حکومت کے کسی سکرے کا علم نہیں ہو سکا) کیونکہ اگرچہ وہ باپ کی زندگی میں احمد نگر سے تاج و تخت کے دوسرے دعویداروں کو اپنے راستے سے ہٹا چکا تھا مگر تخت نشین ہونے کے بعد اسے دوسرے دعویداروں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں عبدالقادر خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ عبدالقادر نے شیعہ عقائد قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور اس بارے میں اسے شاہی دربار کے دکنی گروہ کی حمایت حاصل تھی۔ حسین نظام شاہ کے چھوٹے سوتیلے بھائی نے بھی اپنے خسر خواجہ جہان پرند کی مدد سے تاج و تخت پر قابض ہونے کی کوشش کی لیکن دونوں نے شکست کھا کر بیجاپور میں عادل شاہی سلطان کے ہاں پناہ لی اور اسے احمد نگر پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ بالآخر سلطان ابراہیم عادل شاہ نے احمد نگر کے تاج و تخت کے چوتھے دعویدار، میران شاہ علی

کی حمایت کا اعلان کر دیا کیونکہ وہ دلیانی اور شولاپور کے قلعوں پر آنکھ لگائے بیٹھا تھا۔ اس طرح عادل شاہی اور نظام شاہی سلاطین کے درمیان غیر مختتم جنگ کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ برار، گولکنڈہ اور بیدر کے سلاطین بھی اس جنگ میں شریک ہو کر ان میں سے ایک نہ ایک فریق کا ساتھ دے رہے تھے لیکن یہ اتحاد لچکدار تھا۔ اس جنگ کا اہم واقعہ وجیانگر کے فرمان روا رام رائے کی شمولیت ہے جسے بیجاپور کے سلطان نے احمد نگر کے خلاف اپنے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے ساتھ ملا لیا تھا۔ ہندو راجا اور اس کی فوجوں نے مسلمانوں پر ظلم و ستم شروع کر دیا۔ ہر مہم کے ختم ہونے کے بعد اپنے اتحادیوں کے سامنے وہ بھاری مطالبات رکھتا جس کی وجہ سے مسلمانوں نے اپنی رقابتیں ترک کر کے آپس میں مفاہمت و اتحاد کا راستہ اختیار کرنے میں مصلحت سمجھی۔

حسین نظام شاہ نے دوسرے مسلم سلاطین سے اشتراک عمل کر کے رام رائے کو ۱۵۷۲ء / ۱۵۶۵ء میں تلی کوٹ، کی جنگ میں شکست دے کر وجیانگر کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ اس جنگ میں قلب پر حسین نظام شاہ مامور تھا جسکی شجاعت نے سخت مشکلات کے باوجود جنگ کا پانسا پلٹ دیا۔ اس کے چھ ماہ بعد حسین نظام شاہ اپنے دارالسلطنت میں رحلت کر گیا۔

اس کے عہد حکومت میں بیجاپور سے لگاتار جنگ ہوتی رہی جسکی وجہ سے اسے سلطنت کے اندرونی معاملات کو مستحکم کرنے کی فرصت نہ مل سکی؛ وہ باہمت اور سوجھ بوجھ والا سپاہی تھا۔ مرنے کے بعد اس کے عدل و انصاف اور تقویٰ کی شہرت رہی۔ اس کے عہد حکومت میں تہذیبی ترقی کا کوئی نشان نہیں ملتا لیکن عام طور پر سب جانتے

ہیں لہ وجہانگر کی شکست کے بعد ہمیں کے شعرا اور مصوروں نے ترک وطن کر کے احمد نگر کے دربار کو رونق بخشی تھی۔ ان کی آمد حسین نظام شاہ کی طباع اور ذہین دختر چاند بی بی کی ہمت افزائی کا نتیجہ تھی۔

حسین نظام شاہ دوم: خانوادے کا پانچواں سلطان تھا جو اپنے مخبوط الحواس باپ مرتضیٰ اول کو شدید گرم حمام میں قید کرنے کے بعد ۱۵۸۸ء / ۹۹۶ھ میں تخت نشین ہوا۔ وہ شرابی، اور ظالم تھا۔ حقیقی طاقت مرزا خان وکیل کے ہاتھ تھی۔ اگلے ہی سال حسین کو معزول کر کے اس کے بھتیجے اسمعیل کو تخت نشین کیا گیا۔

حسین نظام شاہ سوم: نظام شاہیوں کا تیسرا سلطان تھا۔ اسے دس سال کی عمر میں فتح خان حبشی نے ۱۶۳۲ء / ۱۰۴۱ھ میں تخت پر بٹھا دیا تھا۔ جب مغلوں نے احمد نگر فتح کیا تو انہوں نے حسین نظام شاہ کو گرفتار کر کے گوالیار لے جا کر قید کر دیا۔

• آخذ: مقالہ نظام شاہیہ میں دیکھیے۔

(J. BURTON-PAGE)

* حسین واعظ کاشفی: رک بہ کاشفی۔

* حسین ہزار فن: ("ایک ہزار ہنر مندوں کا

حامل فرد، یعنی ہرفن مولا) گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کا ترک اہل قلم، ایک غیر معروف شخص جعفر کا فرزند تھا جو قاس (ترکی = استکونی) کا باشندہ تھا۔ استانبول میں تکمیل علم کے بعد وہ کچھ عرصہ بطور خزانچی سرکاری ملازمت سے منسلک رہا۔ اس کے بعد تصنیف و تدریس میں مصروف ہو گیا۔ فلوگل کے قیاس کے مطابق اس کی تاریخ وفات عام طور پر ۱۱۰۳ھ / ۱۶۹۱ - ۱۶۹۲ء مانی جاتی ہے (Hand-schrisf-)

ten... Wien، جلد ۲: ۱۰۴) - چونکہ وہ

۱۶۷۱ء میں پہلے ہی ستر برس کا ہو چکا تھا (Babinger، ۲۲۸، عدد ۲) اس لیے محمد طاہر کی بیان کردہ تاریخ زیادہ قرین قیاس ہے۔

اس کی تصانیف بنیادی طور ثانوی اہمیت رکھتی ہیں لیکن ہزار فن سے ہماری دلچسپی اس کی کتاب تنقیح تواریخ الملوک کی وجہ سے ہے جس میں اس نے یونانی اور لاطینی مآخذ سے کام لیا ہے (جس طرح کاتب چلبی [رک بان] نے کئی سال پیشتر ان سے استفادہ کیا تھا)۔ ہزار فن ان زبانوں سے بے بہرہ تھا لیکن اس نے سلطان کے دو ترجمانوں کو آمادہ کر لیا کہ وہ اس کے لیے ان زبانوں سے تلخیص و ترجمہ کر دیں (دیکھیے TM، ۱۰: ۳۶۸، شمارہ ۱۴)۔ علاوہ ازیں استانبول میں مقیم یورپ کے سیاسی مدیروں اور مستشرقین سے اس کی شناسائی تھی۔ ان میں فرانسیسی سفیر دی نون تل de Nointel اور انطون گلند (Antoine Galland، ۱۶۴۶ تا ۱۷۱۵ء)، الف لیلة و لیلة کا مترجم (Journal d'Antoine، Galland، طبع شیفر، پیرس ۱۸۸۱ء، ۲: ۱۵۰ تا ۱۵۱ اور ۱۵۸؛ اور Count Marsigli تھے؛ مؤخرالذکر نے اپنی تالیف Stato militare del impero ottomano (ایمپیرلڈم ۱۷۳۲ء) میں حسین آفندی کی تلخیص البیان سے استفادہ کیا ہے اور اسے قسطنطنیہ کا متبحر عالم کہا ہے (Babinger، ص ۲۲۸، شمارہ ۲، اور E. Rossi در OM، ۱۱: ۱۹۳۱ء)؛ ۴۱۶ و قب ۴۲۰)۔

اسکی اہم ترین تصانیف یہ ہیں (۱) تنقیح تواریخ الملوک، ایک مختصر سی تاریخ عالم ہے جسکی تالیف ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ء اور ۱۰۸۳ھ / ۱۶۷۳ء کے درمیانی زمانے میں عمل میں آئی تھی، اور جو زیادہ تر الجنبی [رک بان] میر خواند، علی اور کاتب چلبی [رک بان] کی تواریخ کی تلخیص ہے۔ اس کے نو ابواب ہیں (مندرجات کی تفصیل

۳۶۸ بعد، اس کی تاریخی اہمیت کے لیے دیکھیے :
Ottoman Abservers of ottoman decline : B. Lewis
 IS، ۱/۱ (۱۹۶۲ء) : ۷۱ تا ۸۷ بالخصوص ۸۱ بعد،
 (۳) انیس العارفین و مرشد السالکین :
 ۵۱۰۹۰ / ۱۶۷۹ء میں تالیف ہوئی۔ یہ اخلاقی اور
 سیاسی اقوال کا مجموعہ ہے، جن میں ضمناً چھوٹی چھوٹی
 حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کا واحد مخطوطہ
 وٹیکن Vatican میں موجود ہے جس کی تفصیل
 E. Rossi نے دی ہے (Elenco، ص ۷۶ تا ۷۷)۔

(۴) جامع الحکایات میں اڑتیس حکایات ہیں،
 (Karatay، عدد ۲۷۷۳) یہ مذکورہ تیسری کتاب کے
 مسائل ہے۔ طب میں اس کی یہ تصنیفات ہیں :
 (۵) تحفة الادب النافع (مخطوطہ نور عثمانیہ،
 عدد ۳۴۶۶)۔

(۶) لسان الاطباء فی الادویۃ، طبی مصطلحات
 کی عربی - ترکی لغت ہے (دیکھیے Adnan Adivor :
Osmanli tüklerin de ibin، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۳۷
 بعد)۔ برسلی محمد طاہر، فہرس الاروام کا بھی
 ذکر کرتا ہے جو کتاب ششم جیسی ہے۔
 (۷) ترجمۃ لغات ہندی اور تصوف کے مسائل
 کے بارے میں دو رسائل - حسین ہزار فن نقشبندی
 سلسلے میں بیعت تھا۔

مآخذ : متن میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ
 دیکھیے (۱) برسلی محمد طاہر : عثمانی مؤلف لری، ۳ :
 ۲۴۳ تا ۲۴۵ : (۲) Babinger (۲) : ۲۲۸ تا ۲۳۱ (مزید حوالوں
 کے ساتھ) : (۳) STLT : Bombaci، ۳۰۱ بعد۔

(V. L. MÉNAGE)

* **حسین ہمدانی** : ایک باہمی مصنف، جس نے
 باب [رک باں] کی تاریخ لکھی ہے، اور ای۔ جی۔ براؤن
 E.G. Browne نے اسے تاریخ جدید *The Tārikh-i-Jadīd*
 یا *New History of Mīrzā Alī Muhammad the Bāb*
 کے عنوان سے طبع کیا ہے (کیمبرج ۱۸۹۳ء)۔

کے لیے دیکھیے Hammer Purgstall، ۹، ۱۸۳ (بعد)۔
 باب چہارم کا ایک حصہ جو "دانشمندیوں" سے تعلق
 رکھتا ہے، اس کا ترجمہ مارتان نے ZDMG،
 ۳۰ (۱۸۷۶ء) : ۳۶۸ تا ۳۷۱ میں کیا ہے؛
 باب پنجم عثمانی ترکوں پر ہے اور ۵۱۰۸۳ /
 ۱۶۷۲ء تک منتهی ہوتا ہے؛ باب ششم قدیم روم کے
 حالات میں ہے، اس کی ایک فصل میں حکما
 کے اقوال مذکور ہیں (دیکھیے H. F. V. Diez، در
Denkwürdigkeiten von Asian، ۱ : ۷۱ بعد)؛ باب
 ہفتم بوزنطی مملکت کی تاریخ؛ باب ہشتم چین،
 جزائر شرق الہند اور لنکا۔ باب نہم (بہت مختصر)
 امریکہ کی دریافت کے بارے میں ہے۔ اس تاریخ کے
 مخطوطات کثیر التعداد ہیں : Babinger : *Ist Knt*،
 TCYK، ۱/۱ : شمارہ ۱۱ : Karatay، اعداد ۸۲۷ تا
 ۸۳۳ : نیز دیکھیے B. Lewis، در *Historians of the*
Middle East، لنڈن ۱۹۶۲ء، ص ۱۸۶)۔ اس تاریخ
 سے دیہطریس کانتامیر (۱۶۷۳ تا ۱۷۲۳ء) نے اپنی
 تصنیف *History of the Growth and decay of the*
ottoman Empire میں استفادہ کیا ہے (لاطینی سے
 انگریزی ترجمہ، لنڈن ۱۷۳۴ء) (دیکھیے F. Babinger،
 در *رکی ولیدی طوغان : ارمنان*، استانبول ۱۹۵۰ء تا
 ۱۹۵۵ء، ص ۵۶ عدد ۲۷)۔

(۲) تلخیص البیان فی قوانین آل عثمان :
 اچھی حکومت کے بارے میں ایک عرضداشت،
 جو چودہ ابواب میں منقسم ہے۔ اس کی تالیف
 ۵۱۰۸۰ / ۱۶۶۹ - ۱۶۷۰ء میں عمل میں آئی
 تھی۔ یہ عرضداشت جزوی طور پر لطفی پاشا اور
 عین علی کے رسائل اور کاتب چلبی کی دستور العمل
 پر مبنی ہے؛ اقتباسات طبع R. Anhegger در *TM*، ۱۰
 (۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ء) : ۳۶۵ تا ۳۹۳ - مخطوطہ،
 اس کے ملخص اور اس کے ترجمے کے لیے
 دیکھیے Babinger، ص ۲۳۰ بعد اور Anhegger، ص

ایک وزیر کے کاتب (سکرٹری) کی حیثیت سے مرزا حسین یورپ کے سفر میں شاہ ایران کے ہمراہ گیا۔ اس نے کچھ وقت استنبول میں گزارا، ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء میں ایران واپس آنے پر اسے قید خانے میں ڈال دیا گیا مگر بعد میں رہا کر دیا گیا۔ بعد ازاں اس نے ایک زرتشتی مانک جی (مانگ جی) کی ملازمت اختیار کر لی، جس نے اسے باب کی تاریخ لکھنے کو کہا۔ اس کام کو وہ انجام دے چکا تو اس کا ارادہ ہوا کہ وہ باب کی تعلیم کی پوری طرح وضاحت کرے مگر ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۱ء میں وہ فوت ہو گیا اور یہ کام پورا نہ ہو سکا۔ یہ سب معلومات براؤن نے (کتاب مذکور، مقدمہ ص ۳۷ بعد) دی ہیں اور انہیں اس نے Tumanski، در Zapiski Vost. Otd. Imp. Arch. Obč. ۸: ۳۳ تا ۴۵ سے لیا ہے اور بعد کی ایک اور تصنیف میں، جس کا عنوان کتاب قطرة الکاف مؤلفہ حاجی مرزا جانی کاشانی (سلسلہ یادگار گب، شمارہ ۱۵)۔ براؤن نے مرزا حسین اور مرزا جانی کاشانی کی تصنیفات کے باہمی تعلق کا پورا حال لکھا ہے۔ مقدمہ ص ۳۴ بعد اور A New History، وغیرہ، ص ۳۳۹ بعد)۔

(ادارہ دہ، لائڈن، بار اول)

* الحسین بن احمد: رک بہ (۱) ابو عبد اللہ [المحتسب] الشیعی، (۲) ابن خالویہ۔

* الحسین بن الحسن: الجزائر کا آخری دای،

اس کی پیدائش سمرنا میں ۱۲۶۵ء کے قریب ہوئی۔ حسین خوجہ الخیل کے عہدے پر مامور تھا۔ جب دای علی طاعون کے مرض میں مبتلا ہوا تو اس نے حسین کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ حسین کے دای ہونے کا اعلان بغیر کسی مخالفت کے ہوا۔ وہ ایک اچھا تعلیم یافتہ شخص تھا اور اپنے نظریوں میں اعتدال پسند تھا۔ اسے حکومت کی

خواہش نہیں تھی؛ اس نے یہ حکومت بادل ناخواستہ قبول کی تھی۔ اسے عادل اور خیر خواہ خلائق خیال کیا جاتا تھا۔ جیسے ہی اس نے زمام حکومت سنبھالی، عام معافی کا اعلان کر دیا اور تمام ظالمانہ طریقے اور ضابطے ختم کر دیے جو اس کے پیش رووں نے اختیار کر رکھے تھے۔ اس کے باوجود اس کے حکمران ہونے کے بعد سپاہیوں نے دو دفعہ اسے قتل کرنے کی کوشش کی۔ اس لیے وہ محل کے اندر زواوہ کے محافظ دستوں کی حفاظت میں رہنے لگا۔

اس زمانے میں الجزائر کے تمام علاقے میں ابتری پھیلی ہوئی تھی۔ مشرق و مغرب کے صوبوں میں بغاوت برپا تھی۔ نیمشا کے لوگوں اور اوراس Awras اور صوف Suif کے قبیلوں اور دیگر بربری قبائل نے ترکوں کے خلاف ہتیار اٹھا رکھے تھے۔ درقاوہ کے مرابطین اور تجانیہ طریقے کے پیرو بھی تل اور جنوبی وهران میں لوگوں کو بغاوت پر اکسا رہے تھے۔ ان حالات میں حسین نے ترکی حکومت کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کی؛ چنانچہ اس مہم میں اسے قسطنطین اور (وهران) کے بایات کی مدد سے اور آغا یحییٰ کی فوجی قابلیت اور مہارت کی بدولت کامیابی ہوئی اور ۱۸۲۶ء کے قریب مشرق میں اور ۱۸۲۸ء میں مغرب میں بھی امن و امان قائم ہو گیا۔ اسی زمانے میں دای نے مسلمانوں کی حمایت میں بحیرہ روم کی مشرقی جانب ایک جہازی بیڑا روانہ کیا جس نے ۱۸۲۱ء سے ۱۸۲۷ء تک عثمانی ترکوں کے جہازی بیڑے کے ساتھ مل کر باغی یونانیوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔

حسین کے تعلقات یورپ کی حکومتوں سے بہت خراب تھے، [اس کی متعدد وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ بہر حال یہ انہیں اختلافات کا

نتیجہ تھا کہ [انگریزوں اور فرانسیسیوں نے اس کے خلاف بحری مظاہرے کیے (۱۸۱۹ء میں)، مگر ان کا کوئی مفید نتیجہ نہ نکلا۔ انگریزی قونصل میکڈونل Macdonnell کے نکالے جانے سے اور بھی زیادہ خرابیاں پیدا ہوئیں۔ انگلستان نے اپنے امیر البحر سر ہیری نیل Sir Harry Neale کو تاوان حاصل کرنے کے لیے بھیجا، چنانچہ لا حاصل گفت و شنید کے بعد (فروری۔ مارچ ۱۸۲۳ء) برطانوی جہازی بیڑے نے شہر پر ۱۷ سے ۲۹ جون تک گولے برسائے۔ ان سے جو نقصان ہوا وہ برائے نام تھا اس لیے الجزائر والوں کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ عیسائی طاقتوں کا مقابلہ بے خوفی سے کر سکتے ہیں۔

جس زمانے میں بکری بزناخ Bakri Busnach کے دیوالیہ پن کو سلجھایا جا رہا تھا، دای نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ فرانسیسی حکومت نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے، اس پر بہت سخت الزامات لگائے، اور اپنی بے اطمینانی کا اظہار اس طرح کیا کہ قونصل دیول Deval کی ۳۰ اپریل ۱۸۲۷ء کو سخت اہانت کی۔ اس نے نہ صرف اس زیادتی کی تلافی کرنے سے انکار کیا بلکہ القلعہ La Calle کی فرانسیسی نوآبادی کو ہرہاد کرنے کا حکم دیدیا۔ ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ الجزائر کے ساحل کا راستہ (۱۸۲۷ء سے ۱۸۳۰ء تک) مسدود کر دیا گیا۔ اس زمانے میں فرانسیسی حکومت نے دای سے کئی بار گفت و شنید کر کے مصالحت کی کوشش کی مگر اس نے برطانوی حکومت کی کمک پر بھروسہ کرتے ہوئے کسی مفاہمت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس نے جہاز "La Provence" پر حملہ کرنے کی ذمہ داری سے بھی بمشکل ہی انکار کیا۔ حالانکہ اس جہاز میں ایک صلح کا جھنڈا نصب

کرنے کی وجہ سے اسے محفوظ خیال لیا جانا تھا۔ جب مصالحانہ سفارتی ذرائع سے کوئی دام نہ چل سکا تو چارلس دھم کے وزرا نے اپنے طریقہ کار کو بدل دیا اور ۳۱ جنوری ۱۸۳۰ء کو الجزائر کے خلاف حملے کے لیے ایک مہم روانہ کرنے کا فیصلہ کیا؛ ۱۴ جون کو سیدی فروخ Sidi Ferruch کے مقام پر ان کی فوجیں اترنے لگیں۔ حسین کے ذرائع امداد محدود ہو گئے تھے لہذا اسے اپنے ہی اوپر بھروسہ کرنا پڑا۔ اس کا بہترین جنرل یحییٰ آغا بھی اب زندہ نہ تھا، کیونکہ اس نے خود ہی اسے ۱۸۲۸ء میں موت کے گھاٹ اتار دیا تھا، اس لیے حسین اب زیادہ دنوں تک مقابلہ نہ کر سکا، چنانچہ ۴ جولائی کو جب فرانسیسیوں کا قلعہ لامپریر Fort l'Empereur پر قبضہ ہو گیا تو حسین کو مجبوراً وہ شرائط ماننا پڑیں جو جنرل دبورمون General de Bourmont نے پیش کی تھیں۔

معاهدے کی دفعہ ۲ و ۳ کی رو سے اس بات کی ضمانت دی گئی تھی کہ سابق دای کی جملہ ذاتی جائداد اس کے قبضے میں رہے گی اور وہ جہاں بھی چاہے جا کر عزلت نشینی کی زندگی بسر کر سکے گا۔ فرانسیسی حکومت نے صرف اس کے مالٹا Malta جانے پر اعتراض کیا تھا اور جب حسین نے یہ مطالبہ کیا کہ اسے نیپلز Naples بھیج دیا جائے، تو اسے وہاں ۹ اگست ۱۸۳۰ء کو پہنچا دیا گیا۔ اس شہر میں تھوڑے دنوں قیام کرنے کے بعد وہ لیگ ہارن Leghorn چلا گیا، وہاں سے وہ یہودی سوداگروں کے ذریعے، جن کے باقاعدہ تعلقات الجزائر سے تھے، شہر کے شورش پسندوں اور اندرون ملک کے مقامی حکمرانوں سے گفت و شنید کر سکتا تھا۔ ۱۸۳۱ء میں پیرس پہنچ کر اس نے پنشن اور جائداد کی واپسی کے لیے

بھی سرگرم کار رہا۔ پہلے وہ خارجی تھا۔ اس نے اپنی ترقی کے لیے پہلا کام یہ کیا کہ موقع شناسی سے کام لے کر خلیفہ المعتضد کی حمایت کی اور آردمشت کو خلیفہ کے حوالے کر دیا، حالانکہ اس کے باپ نے بھاگتے وقت آردمشت کی حفاظت اسے سونپ دی تھی۔ اس طرح وہ خلیفہ کا ایک قابل قدر حلیف بن گیا۔ اگلے سال خلیفہ نے اسے ایک بڑی فوج کا سالار بنا دیا۔ ہارون الشّاری خارجی کی گرفتاری میں زیادہ تر اسی کا ہاتھ تھا۔ اس کامیابی سے وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے باپ کو، جو قید ہو گیا تھا، رہا کروا لے، وہ خراج معاف کروا دے جو بنو تغلب پر عائد کیا گیا تھا اور پانسو تغلبی شہسواروں کا قائد بن جائے۔

اس کے بعد اس نے غالباً ۵۲۸۳/۸۹۶ء میں الجبال کے بکر بن عبدالعزیز بن احمد بن ابی دلف کے خلاف جنگی کارروائیوں میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ اس کی طرف اس قسیدے میں جو ابو فراس نے حمدانی خاندان کی شان میں کہا تھا، اشارہ پایا جاتا ہے۔

المکتفی کے عہد خلافت (۵۲۸۹/۹۰۲ء تا ۵۲۹۵/۹۰۸ء) میں محمد بن سلیمان صاحب دیوان الجیش کے نائب کی حیثیت سے اس نے حسین بن زکرونیہ (صاحب الخال) قرمطی کے خلاف شام میں ایک شاندار فتح حاصل کی، حسین بھاگ گیا لیکن بعد ازاں جلد ہی پکڑا بھی گیا۔ اسی محمد بن سلیمان کے ساتھ اس نے مقدمۃ الجیش کے قائد کی حیثیت سے ۵۲۹۲/۹۰۴-۹۰۵ء میں مصر کو آخری طولونی حکمران سے دوبارہ چھین لینے میں حصہ لیا۔ اسی نے سب سے پہلے ان سازشیوں سے رابطہ قائم کیا جو طولونی حکمران سے نجات حاصل کرنے کا منصوبہ بنا رہے تھے اور جنہوں نے اسے قسطنطین پر چڑھائی کی ترغیب دی تھی۔ ایک روایت

درخواست کی۔ وہاں اس کا بہت با عزت استقبال بھی ہوا مگر حکومت کی طرف سے اسے مراعات نہیں دی گئیں کیونکہ اب حکومت کو اس کے صحیح رویے کا پتا چل گیا تھا۔ لگ ہارن Leghorn واپس پہنچنے پر اس نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ بعد ازاں یہ محسوس کرتے ہوئے کہ اس کی بہت کڑی نگرانی کی جا رہی ہے، اس نے لگ ہارن Leghorn کو چھوڑ دیا اور اسکندریہ چلا گیا، جہاں وہ گم نامی کی حالت میں ۶۱۸۳۸ء میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) Demontès: *Trois ans d' exil*.

(۲) *Bulletin* 'trois ans d' intrigues, le dey Hussein en Italie Société de Géographie d' Alger' (۱۹۰۰ء)؛ *Histoire d' Alger sous* : De Grammont (۲)؛ *la domination turque* پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۳) *The Scourge of Christendom* : Playfair (لندن ۱۸۸۳ء) ص ۲۸۳ تا ۳۲۲؛ (۴) *Histoire* : Mercier؛ ج ۳ باب ۲۹ بعد؛ (۵) *de l'Afrique septentrionale*؛ *Histoire de la conquête d' Alger* : Nettement؛ (۶) *La conquête d' Alger* : C. Rousset؛ (۷) سی حمدان بن عثمان خوجہ Si Hamdan ben Othman Khodja؛ *Le Miroir* پیرس ۱۸۳۳ء، نیز دیکھیے مآخذ مقالات الجزائر (شہر) اور الجزائر (ملک)؛

(G. YVER)

الحسین بن حمدان : بن حمدون بن الحارث القدوی الثغلی، حمدانی خاندان [رک بہ حمدان (بنو)] کا پہلا فرد، جس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے آخر اور چوتھی صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے شروع میں اسلامی تاریخ میں ایک اہم کردار ادا کیا، اور جو برعکس اپنے باپ کے، نہ صرف مقامی طور پر الجزیرہ میں بلکہ بغداد اور مملکت خلفا کے دیگر علاقوں میں

کی رو سے محمد بن سلیمان نے اسے مصر کی حکومت پیش کی تھی، لیکن اس نے انکار کر دیا اور بغداد واپس چلا جانا پسند کیا، جہاں وہ اپنے ساتھ بہت سا مال غنیمت لے گیا۔

۵۲۹۳/۹۰۵-۹۰۶ء میں اسے اس فوج کا قائد مامور کیا گیا جو شام کے بنو کلب کے خلاف بھیجی گئی تھی، کیونکہ بنو کلب نے قرامطہ کی انگیزت پر بغاوت کر دی تھی۔ اس نے انہیں صحرا کی طرف مار بھگایا، لیکن وہ ان کا تعاقب نہ کر سکا اس لیے کہ انہوں نے کنوؤں کو پاٹ دیا تھا۔ اسے رجبہ کے مقام پر دریائے فرات کی طرف واپس جانا پڑا، نتیجہ یہ ہوا کہ کلیوں کو زیرین فرات تک پیش قدمی کرنے کا موقع مل گیا، جہاں انہوں نے قادیسیہ پر خلیفہ کی ایک فوج کو ہزیمت دی اور ۹۰۶ء کے آخر میں حاجیوں کے ایک قافلے کو لوٹا۔

کلیوں اور قرامطیوں کو آخر کار بغداد کی ایک فوج نے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کی فوجوں کے وہ باقی ماندہ سپاہی جنہوں نے ”طریق الفرات“ کے ذریعے شام واپس جانے کی کوشش کی، جمادی الآخرہ ۵۲۹۴/مارچ - اپریل ۹۰۷ء میں حسین بن حمدان کے ہاتھوں مارے گئے۔

اس کے بعد حسین کو بعض باغی عرب قبائل کی گوشمالی کرنا پڑی جو زیادہ تر کلبی تھے اور فرات اور حلب کے مابین آباد تھے۔ پھر ۵۲۹۵/۹۰۷-۹۰۸ء میں بنو تمیم سے نمٹنا پڑا جو لوٹ مار کے لیے الجزیرہ میں آ گئے تھے۔ اس نے انہیں شام میں دھکیل دیا اور خنایرہ کے قریب انہیں شکست دی۔

ان سب کارروائیوں کی بدولت حسین بن حمدان کو شہرت حاصل ہو گئی اور حکام اسے قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور وہ اس قابل ہو گیا کہ جب ۵۲۹۵/۹۰۸ء میں خلیفہ المکتفی کی چانشیقی

کا سوال پیدا ہوا تو وہ اپنا اثر و رسوخ استعمال کر سکے۔ اس نے اس جماعت کی تائید و حمایت کی جس نے ابن المعتز کو ناز و کرائے میں ناکامی کے بعد اسے طاقت کے زور پر نو عمر المقتدر (ابن المعتض) کی جگہ، جو خلیفہ بنا دیا گیا تھا، خلیفہ بنانے کی کوشش کی۔ اس نے خود یہ کام اپنے ذمے لیا، یا اسے یہ ہدایت کی گئی کہ وزیر العباس بن الحسن الجرجرائی [رک بان] کو علحدہ کر دیا جائے، کیونکہ اس نے علی بن عیسیٰ کے چچا کاتب محمد بن داؤد بن الجراح کے بر خلاف المقتدر کی خلافت کو قبول کر لیا تھا۔ دو اور سازشیوں کی مدد سے اس نے ۲۰ ربیع الاول ۵۲۹۶/۱۷ دسمبر ۹۰۸ء کو العباس کو قتل کر دیا اور نو عمر خلیفہ کو بھی قتل کرنے کی کوشش کی جو ناکام رہی، کیونکہ وہ گھڑ دوڑ کے میدان سے، جہاں اس نے اس پر اچانک حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، پہلے ہی جا چکا تھا اور محل میں بند ہو کر بیٹھ گیا تھا۔ جب سازشیوں نے ابن المعتز کی خلافت کا اعلان کر دیا تو حسین حسنی محل میں گیا تاکہ المقتدر کو محل چھوڑنے پر مجبور کرے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ وہ اپنی معزولی بلا تامل منظور کر لے گا، لیکن یہاں حسین کو اس مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا جو حاجب سوسن اور دو مؤنسوں (الخادم اور الخازن) نے تیار کر رکھی تھی۔ اگرچہ اس نے محل کے دروازوں میں آگ لگا دی، تاہم وہ زبردستی اندر داخل نہ ہو سکا۔ المقتدر کے ساتھیوں کو فتح نصیب ہوئی اور حسین بھاگ کر پہلے موصل اور پھر بلاد چلا گیا، اور اپنے ساتھیوں سمیت کچھ عرصے تک الجزیرہ میں سرگردان پھرتا رہا۔ اس کے بیٹائی ابوالہیجاء عبداللہ کو اس کے تعاقب میں بھیجا گیا، لیکن حسین نے اپنا تعاقب کرنے والوں پر ناگہاں حملہ کر کے انہیں شکست دی۔ اس کامیابی کے بعد

اس کی ہمت بڑھ گئی اور اس نے اپنے [ایک اور] بھائی ابراہیم کے ذریعے وزیر ابن الفرات سے امان کی درخواست کی، اور اگرچہ محمد بن داؤد اور قاضی ابوالمثنیٰ کے ساتھ وہ بڑے بڑے سازشیوں میں شامل رہا تھا، اس کا قصور معاف کر دیا گیا، لیکن اسے دارالسلطنت سے دور رکھنے کے لیے الجبال میں قم اور کاشان کے ضلعوں کا حاکم بنا دیا گیا۔ اس علاقے کے حاکم کی حیثیت سے اس نے خلیفہ کی افواج کو، جو مؤنس الخادم کی قیادت میں تھیں، اللیث بن علی الصفاری کے خلاف مدد دی جس نے سجستان اور فارس پر قبضہ کر لیا تھا، اور پھر مؤخر الذکر کے سپہ سالار سبکری کے خلاف بھی، جس نے اللیث کا ساتھ چھوڑ کر اس کے خلاف مؤنس کی رفاقت اختیار کر لی تھی۔ لیکن مدد ازاں اپنے نائب القتال کی انگیزت پر بغاوت برپا کر دی تھی۔ ۵۲۹۸/۹۱۰-۹۱۱ء میں دونوں باغیوں کو شکست ہوئی اور سبکری نے سامانی حاکم کے ہاں پناہ لی۔ ابوفر اس کے ایک قیدی کی رو سے القتال خود حسین کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا۔

اس قیدی میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حسین کو فارس کی حکومت پیش کی گئی، لیکن اس نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ بہر حال وہ بغداد واپس آ گیا۔ وزیر ابن الفرات نے، جو بظاہر اس پر بھروسہ نہیں کرتا تھا، اسے پھر دیار ربیعہ کا حاکم بنا کر بغداد سے دور بھیج دیا۔ اس حیثیت سے اس نے ۵۳۰۱/۹۱۳-۹۱۴ء میں بوزنطیوں کے خلاف ایک جنگ لڑی۔ بعض وجوہ کی بنا پر اس کے اور وزیر علی بن عیسیٰ کے تعلقات کشیدہ ہو گئے اور غالباً ۵۳۰۲/۹۱۴-۹۱۵ء میں اس نے اعلانیہ طور پر بغاوت کر دی۔ اس کے مقابلے میں بھیجی گئی پہلی فوج کو شکست ہوئی اور آخر مؤنس نے (جسے مصر سے واپس بلا لیا گیا

تھا) اسے شعبان ۵۳۰۳/فروری ۹۱۶ء میں اس وقت گرفتار کر لیا جب وہ ارمینہ پہنچنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اسے بغداد لے جایا گیا اور ایک رسوائی کی ٹوپی (برنس) اور ایک لمبا زردوزی کا کرتا پہنا کر اونٹ پر سوار کر کے شہر میں پھرایا گیا۔ وہ اسی ہیئت سے باب الشماسیۃ سے محل تک گیا اور پھر اسے محل کے داروغہ زیدان کی نگرانی میں قید کر دیا گیا۔ وہ دو سال سے زیادہ قید خانے میں رہا اور جمادی الاولیٰ ۵۳۰۶/اکتوبر-نومبر ۹۱۸ء میں بعض ایسے اسباب کی بنا پر جو واضح نہیں، خلیفہ المقتدر کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔

بہت اغلب ہے کہ یہ قتل آذربایجان اور ارمینہ کے حاکم یوسف بن ابی الساج کی بغاوت سے متعلق ہو۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ اسی وقت عمل میں آیا جب وزیر ابن الفرات کو برطرف کیا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقت میں یا تو مؤنس اور یا وزیر ابن الفرات نے یہ مشورہ دیا تھا کہ حسین کو رہا کر دیا جائے تا کہ یوسف کے خلاف جنگ کا کام اس کے سپرد کر سکیں، لیکن اس نے اس سے انکار کر دیا تھا۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کو اپنے خلاف یوسف اور حسین کی ملی بھگت کا شبہ پیدا ہو گیا ہو اور اس نے حسین کے قتل کا حکم دے دیا ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اور وزیر ابن الفرات کسی ایسی سازش میں ملوث ہو گئے ہوں جس کا مقصد مسلکی مفاد کی ترقی تھا، کیونکہ یہ دونوں اس سے بہت وابستہ تھے۔ اس معاملے میں محض فرضی قیاس آرائیاں ہی کی جاسکتی ہیں۔ تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر حسین کو رہا کر دیا گیا تو پھر کسی نہ کسی بہانے کوئی نئی بغاوت کھڑی کر دے گا۔ ان لوگوں کی (جو غالباً بہت بڑی تعداد میں تھے) اس خواہش کے سدباب کے لیے کہ وہ

سے بھی واقف تھا جو اس زمانے میں اسلامی دنیا کو بے چین کر رہا تھا۔ یہ یقیناً محض اتفاق نہ تھا کہ مشہور صوفی الحلاج [رک بان] سے اس کے مراسم تھے اور یہ کہ الحلاج نے ایک سیاسی تصنیف اسی سے منتسب کی تھی۔

حمدانی خاندان کا بانی حسین بن حمدان نہیں بلکہ اس کا بھائی ابوالہیجاہ عبداللہ تھا، لیکن حسین اس خاندان کا وہ پہلا فرد تھا جس نے درحقیقت اس کا نام روشن کیا اور بنو حمدان میں خاندانی شجاعت کا احساس پیدا کیا اور شان و شوکت اور اقتدار کی خواہش کو جنم دیا۔ اس سب کی تصدیق ابو فراس الحمدانی [رک بان] کے اشعار سے ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) حسین بن حمدان کی سیرت کا ایک بیان ابن عساکر، ۴: ۲۹۱ تا ۲۹۲ نے دیا ہے؛ نیز دیکھیے (۲) مؤرخین الطبری، عربیہ، مسکوبہ، کمال الدین، ابن الاثیر، بحد اشارہ: (۳) ابن الدواداری، ص ۸۰، ۸۱؛ (۴) اس کے تاریخی کردار کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: *Histoire de la dynastie: M. Canard des Hamdânides* ۱: ۳۰۷ تا ۳۳۰، اور وہ مآخذ جو حواشی میں مذکور ہیں؛ (۵) ابو فراس کے شاندار قصیدے میں، جو حمدانی خاندان کی تعریف میں ہے (طبع S. Dahan، ۲: ۱۰۳، بعد، ۱۵۴، بعد)، اور ابن خالویہ کی ان اشعار کی شرح میں جو حسین بن حمدان سے متعلق ہیں (وہی کتاب، ص ۱۲۶ تا ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۶۰ تا ۱۶۷) بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جو بعض مؤرخین کے ہاں مفقود ہیں؛ (۶) بغداد میں اس کے سیاسی کردار کے بارے میں دیکھیے D. Sourdel: *Vizirat 'abbâside*، ص ۳۷۰ تا ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۹، ۴۰۳ تا ۴۱۳؛ [(۷) النجوم الزاهرة]۔

(M. CANARD)

ایسے طاقت کے ذریعے ربا کرا لینے کی کوشش کریں گے، خلیفہ نے ایسا اقدام کرنا مناسب سمجھا کہ جو اس سازش کا خاتمہ کر دے۔

خلیفہ وقت کے سپہ سالاروں میں حسین بن حمدان کی شخصیت سپہ سالار اعظم مؤنس یا دوسرے فوجی قائدین سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے، لیکن اس کی شجاعت اور جنگوں میں انجام دی ہوئی خدمات، اس کی باغیانہ فطرت (جس کا اس پر ضرورت سے زیادہ غلبہ ہو جاتا تھا)، اس کے غرور اور اس کی ہوس جاہ کی یاد کو محو نہیں کر سکتیں، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے باغیانہ اقدامات میں بھی اس کے مقاصد بے غرض اور باعزت ہوتے تھے۔ اس کا خیال بظاہر یہ تھا کہ ابن المعتز کا ساتھ دینا اس لیے ضروری ہے کہ نظم و نسق میں ایک سودمند تبدیلی پیدا کی جائے اور حکومت میں اصلاح کی جائے اس کی ایک بڑی خواہش یہ تھی کہ وہ ایک مثالی مملکت اسلامی کا قیام دیکھ سکے، جس کی بہت سے لوگوں کے نزدیک عباسی خلفا اب نمائندگی نہیں کرتے تھے اور جو اسی طرح حاصل ہو سکتی تھی کہ فوراً یا مستقبل قریب میں ایک ایسا خاندان برسر اقتدار آجائے جس کی شان اتنے بے شمار شہیدوں کی قربانی سے دوبالا ہو گئی تھی اور جو ایسی حقیقی یا مفروضہ صفات سے متصف تھا جو عباسیوں کی ”برائیوں“ کی نقیض تھیں۔

حسین بن حمدان کی بعض صفات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر معمولی انسان تھا۔ اپنی عربی نسل کے وقار، جو اسے سب اقوام کے موالی سے ممتاز کرتی تھی اور اپنے تغلبی خاندان کی ذاتی صفات کے علاوہ، بظاہر اس میں ایک ایسی کشادہ دلی موجود تھی جو دوسرے فوجی قائدین میں نہیں تھی۔ وہ خیالات کے اس عظیم ہیجان

• الحسین بن الضحاک الباہلی : ابو علی

المعروف بہ الاشقر اور بالخصوص المعروف بہ الخلیع
[= رند]، بصرے کا ایک شاعر، جس نے اپنی تقریباً تمام
زندگی عباسی خلفا کے ندیم کی حیثیت سے گزار دی۔ وہ
درباری شاعر کی ایک کامل مثال تھا، کم از کم ایک
ایسے دربار کی جس میں عیش و عشرت کا دور دورہ
تھا۔ اس کا خاندان، جو دراصل خراسان سے آیا
تھا، حسین کی ولادت سے پہلے عرصے تک بنو باہلہ کے
موالی سے وابستہ رہا تھا۔ وہ غالباً ۱۰۰ اور ۱۰۹ء
کے مابین پیدا ہوا تھا کیونکہ اسے اپنے بچپن کا ایک
واقعہ یاد تھا، جو ۵۱۶/۵۷۵ء میں پیش آیا تھا۔
اپنے بچپن کے دوست ابو نواس [رک باں] کے ساتھ
اس نے اپنے وطن میں کلاسیکی علوم کی تعلیم
حاصل کی، لیکن زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وہ
علما کی مجالس میں حاضر ہوا کرتا تھا۔ اسی اثنا میں
اس نے شاعری کا فن سیکھ لیا اور وہ سب اہل
بصرہ کی طرح کسی موافق موقع کا منتظر رہا، جن کا
یہ معمول تھا کہ اگر اپنے آپ میں کوئی قابلیت و
صلاحیت محسوس ہوتی تو وہ دارالخلافت کی خوشنودی
و سرپرستی کے متمنی ہو جاتے تھے۔ پہلے ابو نواس
بغداد گیا تاکہ وہاں جا کر اپنی قسمت آزمائے
اس کی کامیابی کی خبروں سے حسین کو بھی
ایسا ہی کرنے کی ترغیب ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ اسے کافی جلدی اتنی شہرت حاصل ہو گئی کہ
اسے فارغ البالی سے زندگی بسر کرنے کا اطمینان ہو
گیا، اگرچہ اسے شروع میں محض چند بڑے
امرا کی مدح و ستائش کرنے ہی پر قناعت کرنا
پڑی اور وہ ہارون الرشید کا قرب کبھی حاصل نہ
کر سکا، تاہم وہ ایک تعیش پسند شہزادے صالح بن
رشید کی ملازمت میں منسلک ہو گیا اور اس کی
عیش و عشرت کی زندگی میں حصہ لینے لگا۔ اس کے
بعد اس شہزادے نے بعض عارضی رنجشوں کے
باوجود مصیبتوں کے وقت ہمیشہ اس کی خوب

سرپرستی کی۔ اسی زمانے میں اس نے خلیفہ کے ایک
اور بیٹے محمد سے بھی مراسم پیدا کر لیے، جو بعد
میں الامین کے لقب سے مشہور ہوا اور آخر تک اس
شہزادے کا برابر مصاحب و ہمدم رہا۔ الامین کی
وفات (۵۱۹۸ / ۵۸۱۳ء) پر ابوالعتاہید [رک باں]
کی اس نصیحت کے باوجود کہ اسے اپنے مستقبل
کے تحفظ کے خیال سے اپنے رنج و غم کے اظہار میں،
اعتدال برتنا چاہیے، اس نے مسلسل کئی ایسے مرثیے
لکھے جن کی وجہ سے المأمون بدظن ہو گیا۔ متوفی
خلیفہ [الامین] سے یہ وفاداری (جس میں اس کی موت
کو تسلیم کرنے سے انکار بھی شامل تھا) اور دونوں
بھائیوں کے مابین مناقشے کے دوران میں اس نے المأمون
کے خلاف جو گستاخانہ اشارات و کنایات استعمال
کیے تھے، وہ المأمون کی ناراضی کا باعث بن گئے۔
چنانچہ جب وہ بغداد میں داخل ہوا تو اس نے اس
شاعر کا نام ان لوگوں کی فہرست میں سے کاٹ دیا
جنہیں اس کے حضور میں پیش کیا جانا تھا اور
دربار میں اس کا داخلہ بند کر دیا۔ المأمون کی
خلافت کے دوران میں الحسین کے حالات کے بارے میں
جو روایتیں ملتی ہیں وہ زیادہ واضح نہیں ہیں، لیکن
یہ یقینی بات ہے کہ وہ واپس آ گیا، جہاں اس
دولت کی مدد سے جو اسے سابق خلیفہ الامین سے
ملی تھی، وہ اس قابل ہو گیا کہ زیادہ اچھے دنوں
کا انتظار کر سکے، نیز یہ کہ اس نے خلیفہ کی
خوشنودی حاصل کرنے کی کئی کوششیں کیں
جو درحقیقت اس کی قابلیت و صلاحیت کا معترف تھا۔
بظاہر صالح بن الرشید اور دیگر درباریوں کی سفارش
کا المأمون پر کوئی اثر نہ ہوا، لیکن یہ ممکن
ہے کہ وہ اس کے کسی خاص طور پر کامیاب قصیدے
سے متاثر ہوا ہو، کیونکہ اس نے یہ احکام جاری
کر دیے کہ اس کے وظیفے کی باقاعدہ ادائی دوبارہ
شروع کر دی جائے۔

عرصے بعد، غالباً جب اس کی عمر تقریباً سو سال کی ہو گئی تھی، خود بھی فوت ہو گیا۔

حسین الخلیع نے ایک مخصوص سادگی سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ الرشید سے لے کر الواثق تک سب متواتر خلفا نے اس پر سختیاں دیں یا تو حسد کی بنا پر اور یا اس لیے کہ اس کا ان کے بچوں پر برا اثر پڑتا تھا، اور یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسے عباسی شہزادوں کے لیے ایک خطرناک مصاحب تصور لیا جاتا ہو، کیونکہ وہ خلاف متانت باتوں اور عیش پرستی کے رجحان کو ہوا دینے میں بھی کوتاہی نہیں کرتا تھا۔ ابوالفرج الاصفہانی نے، جو شرمناک تفصیلات بیان کرنے میں بھی بخل نہیں برتتا، اس شاعر کی زندانہ زندگی کے بارے میں بہت سی حکایتیں بیان کی ہیں۔ ان حکایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کا زیادہ تر وقت خلفاء، شہزادوں یا دیگر بلند مرتبہ لوگوں کے ساتھ شراب خوری، گانے والی لڑکیوں کا گانا سننے اور نوجوانوں کی رفاقت میں رنگ رلیاں منانے میں صرف ہوتا تھا۔

حسین بن الضحاک کی مصاحبت میں جو کشش تھی اس کا راز اس کے لا ابالی اور انوکھے کردار میں مضمر تھا، نیز اس میں کہ وہ شاعری کی ان سب اصناف سے جو اس کے زمانے میں مقبول تھیں بہت آسانی سے عہدہ برآ ہو سکتا تھا۔ اس کی شاعری کے اس مختصر سے حصے میں جو باقی رہ گیا ہے پہلے تو ہمیں ”جدید“ قسم کے بعض قصائد ملتے ہیں جو اس نے خلفاء کی تعریف میں کہے ہیں۔ یہ قصیدے نسبتاً سادہ زبان میں لکھے گئے ہیں اور ان میں قدرتی طور پر ان حقیقی یا فرضی صفات پر زور دیا گیا ہے جو اس کے مدوحین میں پائی جاتی تھیں۔ ان میں یہ تصور بار بار پایا جاتا ہے

جب المعتصم تخت نشین ہوا (۸۲۱۸/۸۲۳) تو اس نے الحسن کو دربار میں واپس بلا لیا اور اس کے پہلے قصیدے کے صلے میں اس کا منہ موتیوں سے بھر دیا، جنہیں بعد میں اس نے ایک ہار کی شکل دے دی تاکہ ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ خلیفہ کے دل میں اس کی کتنی قدر و منزلت ہے۔ وہ اسے اپنے ساتھ شام لے گیا اور سامرہ میں اسے ایک مکان رہنے کو دے دیا۔ الحسن اب پھر ایک موردعنایات درباری شاعر بن گیا، جیسا کہ الواثق کے جلوس کے موقع پر ظاہر ہوا، کیونکہ اس نے خلیفہ کی شان میں ایک طویل مدحیہ قصیدہ لکھا، لیکن وہ ان شاعروں کے زمرے میں شامل نہیں ہوا جو اپنے خود غرضانہ قصائد سنانے کے لیے آئے تھے۔ وہ الواثق کے پورے عہد خلافت میں اس کے ساتھ رہا، اور رات دن اپنے آقا کی مرضی کے مطابق اس کی ملازمت میں رہتا تھا، کبھی اس کے ساتھ پچسی (=چوسر، نرد) کھیلتا تھا، کبھی اس کے ہمراہ شکار کو جاتا تھا، کبھی اس کی شاہانہ مے نوشیوں میں شرکت کرتا اور کبھی موقع بہ موقع مختلف موضوعات پر، جو زیادہ تر غیر سنجیدہ ہوتے تھے، نظمیں لکھتا رہتا تھا۔

المتوکل کی تخت نشینی (۸۲۳۲/۸۲۷) کے بعد الحسن نے، جو اب بہت سن رسیدہ ہو چکا تھا، بظاہر دربار سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی، لیکن اس کی بے راہ روی میں کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ نئے خلیفہ نے جو اپنے پیشروؤں کی طرح اس کی قابلیت کا معترف تھا ایک دفعہ اس سے ملاقات کی اور اس کی تصدیق کی کہ بڑھاپے سے اس کے زندانہ طور طریقوں میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ وہ المتوکل کی وفات کے بعد زندہ رہا اور اس کے انتقال پر اس نے ایک مرثیہ لکھا، لیکن تھوڑے

کہ خدا نے اسلامی سلطنت پر حکومت کرنے کے لیے بہترین انسان کو منتخب کیا ہے، بلکہ وہ خدا کا نام محض اسی ضمن میں لیتا ہے، ورنہ ہم مذہبی امور سے اس کی مکمل بے تعلقی محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے، اور اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ ابونواس یا دیگر رندانہ مشرب شاعروں کے برخلاف اس نے اپنی حیات بعد ممات کی تیاری کے طور پر بظاہر کوئی زاہدانہ اشعار (زہدیات) نہیں لکھے، اگرچہ اس نے بیت اللہ کا حج ضرور کیا تھا۔ اس کی خمریہ نظمیں (خمریات) جدت سے خالی نہیں ہیں، اور روایت ہے کہ بعض دفعہ ابونواس کو بھی اس فن میں اپنی کمتری کا احساس ہونے لگتا تھا، اور اگر وہ بے حیا بن کر الحسن کے اشعار کا سرقہ نہیں کرتا تھا تو وہ ان کی کامیابی اور خوبیوں کے بارے میں اپنے دل کو اس خیال سے بہلا لیتا تھا کہ آئندہ آنے والی نسلیں اس کے دوست (الحسن) کی بہترین خمریات کو ضرور اس سے منسوب کر دیں گی۔ اس کی غزلیات اتنی عریان نہیں ہیں اگرچہ ان میں نوعمر مردوں کا بھی کم از کم اتنا ہی ذکر موجود ہے جتنا عورتوں کا، اور ابونواس نے اس صنف میں اس کی مہارت کا اعتراف کیا ہے۔ اس کی شاعری میں ہجو شاید ہی کہیں نظر آتی ہے، اور ایک مخصوص مثال کے طور پر اس کے وہ دو بیت نقل کیے گئے ہیں جو اس نے ایک مغنیہ کے بارے میں کہے تھے اور جن کی وجہ سے اسے اپنے پیشے کو خیر باد کہنا پڑا۔ دوسری طرف اس کے اتفاقیہ اشعار اور درباری خلوتوں کی منظر کشی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے فی البدیہہ شعر کہنے کا حقیقی ملکہ حاصل تھا۔ اور اس نے پھولوں کی تعریف میں جو اشعار کہے ہیں وہ ایک ایسی صنف شاعری کے پیش رو ہیں جو آئندہ صدی میں پھولنے پھولنے لگو تھی۔

الحسین کو ایک درباری شاعر کی حیثیت سے جو کامیابی ہوئی وہ اس کا ہر طرح مستحق تھا؛ کیونکہ ان اصناف سخن میں جو شاہانہ مجالس کی زیب و زینت تھیں وہ ہمیشہ ایک جدت پسند تخیل سے کام لے سکتا تھا اور عامیانہ گوئی کے خطرات سے اجتناب کرنے کے قابل تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے بکثرت اشعار مغنیات کے لیے باعث کشش ہوتے تھے اور انہیں موسیقی کی دھنوں میں گایا جاتا تھا، چنانچہ اسی لیے کتاب الاغانی میں اس کا ذکر شرح و بسط سے کیا گیا ہے، تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ [عرب] نقادوں نے اسے ایک کمتر درجے کا شاعر قرار دیا ہے اور ابن قتیبہ نے (الشعر و الشعراء میں) اسے اس قابل بھی نہیں سمجھا کہ اس کا کوئی ذکر کیا جائے۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحيوان، ۵ : ۴۸۰؛ (۲)

ابن المعتز: طبقات، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ (۳) المسعودی:

مروج، بمدد اشاریہ؛ (۴) الاغانی، ۶ : ۱۷۰ تا ۲۱۲

(مطبوعہ بیروت، ۷ : ۱۳۳ تا ۲۲۱)؛ (۵) الصولی:

الاوراق، ص ۲۵، ۲۶، ۳۳، ۱۱۳؛ (۶) المعری:

رسالة القرآن، بمدد اشاریہ؛ (۷) الأمدی : المؤلف،

ص ۱۱۳؛ (۸) الحمیری : زهر [الأدب]، بمدد اشاریہ؛

(۹) وہی مصنف : جمع [الجواهر]، ص ۱۷۱؛ (۱۰) ابن

عساكر : تهذيب، ۴ : ۲۹۷؛ (۱۱) الخطیب : تاریخ

بغداد، ۸ : ۵۴؛ (۱۲) ابن خلکان : وفیات الاعیان،

۱ : ۱۵۴؛ (۱۳) یافوت : معجم الأدباء (= الارشاد)،

۶ : ۳۰ تا ۳۸؛ (۱۴) الیافعی : مرآة الجنان، ۲ :

۱۶۵؛ (۱۵) طہ حسین : حدیث الاربعاء، ۱ : ۳۱۳ تا

۳۳۱؛ (۱۶) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۱۱۲، [= تعریب،

تاریخ الادب العربی، ۲ : ۲۰، ۲۱]؛ (۱۷) Pellat :

Milieu، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۱۸) Abriss : Rescher،

۲ : ۴۴ تا ۴۷

الحسین بن عبد اللہ: رُک بہ ابن سینا۔

⑤ الحسین بن علیؑ: بن ابی طالب [بن

عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی القرشی الهاشمی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب نواسے]؛ حضرت فاطمہ زہرا اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے فرزند؛ سید الشہداء؛ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک تیسرے امام منصوص من اللہ، [رُک بہ الکافی، کتاب الحجۃ، ص ۳۰۰]۔ امام حسینؑ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش میں پرورش پائی۔ امام حسینؑ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ عام شہرت کی بنا پر تاریخ ولادت ۳ شعبان ۵ھ / جنوری ۶۲۶ء مانی گئی ہے (بحار الانوار، ۱۰: ۱۴۶؛ اعیان الشیعہ، جزو رابع، القسم الاول، ص ۱۱۰؛ منتهی الآمال، ص ۲۰۵) بعض حضرات نے ۵ شعبان ۵ھ کو ترجیح دی ہے [الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۸۸]؛ ارشاد، ص ۱۷۹؛ مناقب آل ابی طالب، ۳: ۸۲۔ الطبری و المسعودی نے صرف مہینہ اور سنہ لکھا ہے تاریخ معین نہیں کی (الطبری، ۳: ۳۹؛ التبیہ والاشراف، ص ۲۴۷)۔ ولادت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی اور بچے کو اپنے لعاب دہن کی پہلی غذا مرحمت کی۔ حسین نام رکھا۔ اور ساتویں دن عقیقہ کیا، سر کے بال اتروائے، بالوں کے هموزن چاندی صدقہ کی، ایک یا دو مینڈھے ذبح کیے (ارشاد، ص ۱۸۰؛ اعیان الشیعہ، ۳: ۱۱۱)۔

امام حسینؑ کی کنیت ابو عبد اللہ اور لقب سید الشہداء ہے۔

حضرت امام حسینؑ اپنے بھائی حضرت امام حسنؑ سے کچھ ہی چھوٹے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دونوں سے یکساں

محبت فرماتے تھے۔ دونوں فرزند نانا کی تصویر تھے، امام حسنؑ سر سے سینہ تک اور امام حسینؑ سینہ سے قدم تک ([سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۸۸]؛ ارشاد، ص ۱۸۰)۔ امام حسینؑ کی پاکیزگی ذات و صفات کے لیے رسول اللہؐ کا یہ فرمان کتب حدیث میں آیا ہے کہ حسین مَنِّی وَاَنَا مِنَ الْحُسَیْنِ، أَحَبُّ اللَّهِ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ سَبْطٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ (الترمذی، باب مناقب الحسن والحسین، ۲: ۳۰۷) بعد حسین مجھ سے ہے میں حسین سے ہوں جو حسین سے محبت کرے اللہ اس سے محبت کرے، حسین میری اولاد کی اولاد ہے۔ دیگر مراجع کے لیے فضائل الخمسة من الصحاح الستہ، ج ۳: ۲۶۰۔

اس کے علاوہ بھی آنحضرتؐ کو جناب امام سے جو گہری محبت تھی اور آپؐ نے جس طرح ان کی فضیلت بیان کی اس کی تفصیل سب کتب حدیث میں موجود ہے [دیکھیے الترمذی، ابواب المناقب: مناقب ابی محمد الحسن و الحسین بن علی] (خصوصی تفصیل کے لیے دیکھیے فضائل الخمسة، ج ۳)۔

ایک مرتبہ آنحضرتؐ حضرت فاطمہ زہراؑ کے گھر میں تشریف لائے اور حضرت علیؑ، حضرت فاطمہؑ، حضرت حسنؑ اور حضرت حسینؑ سب کو چادر میں لے کر فرمایا اللھم ھولاء اھل بیتی [اللھم اذهب عنکم الرجس و طہرھم تطہیراً] (= پروردگارا! یہ میرے اہل بیت ہیں ان سے ہر قسم کے عیب و رجس کو دور رکھنا اور انہیں کماحقہ پاک رکھنا۔ اس کے بعد آیت نازل ہوئی اِنَّمَا یُرِیدُ اللّٰہُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَہِّرَکُمْ تَطْہِیْرًا [سورة الاحزاب: ۳۳] (= بلا شبہ اللہ نے ارادہ کیا ہے کہ اے اہل بیت تم سے ہر قسم کے رجس کو دور رکھے اور جس طرح طہارت کا حق ہے اس کمال طہارت سے تمہیں آراستہ رکھے)۔ یہ واقعہ حدیث کسا (= چادر) کے نام سے مشہور

ہے اور اسی واقعے کی بنا پر آنحضرتؐ اور علی مرتضیٰؑ، فاطمہ زہراؑ، امام حسنؑ اور امام حسینؑ کو اصحاب کساء کہا جاتا ہے۔ یہ واقعہ متعدد مآخذ میں موجود ہے۔ سب سے جامع حوالہ حاشیہ احقاق الحق ہے جس کی جلد دوم کی صفحات ۵۰۱ سے ۵۶۵ تک ۹۰ حوالے جمع کیے گئے ہیں جن میں پہلا حوالہ ابو داؤد الطیالسی کا اور آخری موفق بن احمد کا ہے۔

ذوالحجہ ۱۰/۶۳۱ء میں نجران کے عیسائیوں کا وفد مدینہ منورہ میں وارد ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسےؑ پر گفتگو شروع کی۔ آنحضرتؐ نے جو لہجہ فرمایا اس کا تذکرہ قرآن مجید (۳ [آل عمران]: ۵۹ تا ۶۱) میں موجود ہے۔ پھر ان کے انکار پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کے ذریعے فیصلہ چاہا۔ اسے دعوت مباہلہ کہا جاتا ہے۔ اس دعوت کے بعد نجران کے وفد نے آپس میں صلاح مشورہ کیا۔ بالفاظ مولانا شبیر احمد عثمانی آپؐ، حضرت حسنؑ، حسینؑ، فاطمہؑ اور علیؑ کو لے کر باہر تشریف لا رہے تھے، یہ نورانی صورتیں دیکھ کر ان کے لاٹ پادری نے کہا: میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں، جن کی دعا پہاڑوں کو ان کی جگہ سے سرکا سکتی ہے۔ ان سے مباہلہ کر کے ہلاک نہ ہو (ترجمہ و حواشی قرآن مجید، ص ۷۴، ۷۵، مطبوعہ مدینہ بریس، بجنور)، نیز تفاسیر بذیل آیت محولہ بالا۔ اَبَانَا میں شامل ہونے کی وجہ سے مباہلہ میں امام حسینؑ بھی شریک ہوئے۔

۱۱/۶۳۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی۔ ۳ جمادی الآخرہ ۱۱ھ کو امام حسینؑ کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہؑ زہرا نے رحلت کی (منتہی الآمال، ۱: ۹۹)۔ دونوں حادثے براہ راست اہل بیت کے لیے انتہائی سخت تھے۔ [حضرت عمر الفاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں

حضرت امام حسنؑ اور حضرت امام حسینؑ کے لیے پانچ پانچ ہزار درہم کا وظیفہ مقرر کیا (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۹۱)۔ فتح ایران کے بعد یزدجرد کی لڑکیاں مدینے آئیں۔ جن میں سے ایک کو جناب امام حسینؑ سے منسوب کیا گیا اور دوسری محمد بن ابی بکر کو مرحمت فرمائی۔ امام حسینؑ کی زوجہ شہر بانو ہوئیں جن کے بطن سے ۵۳۸/۶۵۸ء میں امام زین العابدین پیدا ہوئے۔

۵۳۵/۶۵۵ء میں حضرت علیؑ کی بیعت عام ہوئی۔ ۵۳۶/۶۵۷ء میں آپ کو بصرے آنا پڑا۔ کوفے کو دارالخلافت بنانے کے بعد امام حسینؑ مدینے سے کوفے تشریف لے آئے۔ جنگ جمل [میں حضرت امام حسین میسرہ (بائیں بازو) کی کمان کر رہے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۹۳)] پھر صفین کا معرکہ پیش آیا۔ جنگ صفین میں بھی وہ اپنے والد کے ساتھ تھے۔ ایک موقع پر مروان نے کہا تھا: حضرت علیؑ، حسنؑ و حسینؑ کو میدان جنگ میں جانے کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ خود میدان میں آکر لڑتے ہیں (وقعة صفین، ص ۶۳)۔ حضرت علیؑ دونوں کو اس لیے روکتے تھے کہ حسنؑ و حسینؑ کی شہادت سے نسل رسول اللہؐ منقطع نہ ہو جائے (وقعة صفین، ص ۵۳؛ نہج البلاغۃ، ۱: ۲۱۲، مصر، طبع محی الدین و محمد عبدہ)۔ صفین کے بعد تحکیم حکمین، پھر معرکہ خوارج میں بھی امام حسینؑ اپنے والد بزرگوار و برادر نامدار کے ساتھ رہے۔

۲۱ رمضان ۵۴ھ کو حضرت علیؑ دنیا سے رخصت ہوئے تو امام حسینؑ کوفے میں موجود تھے اور والد بزرگوار کی تجہیز و تکفین میں امام حسنؑ کے ساتھ رہے۔ اس کے بعد امام حسنؑ کے معاملات پیش آئے۔ اس تمام روداد میں بھی امام حسینؑ سامنے رہے۔ امام حسنؑ کی صلح کے بعد تمام

اہل بیت کوئی سے مدینے تشریف لے آئے۔

مدینے میں امام حسینؑ بھائی کے زمانے میں خاموشی کے ساتھ دینی خدمات بجا لاتے رہے۔ دونوں بھائیوں کے آداب میں یہ بات داخل تھی کہ امام حسینؑ امام حسنؑ کے سامنے اور محمد حنفیہ امام حسینؑ کے سامنے ادب سے بات کرتے تھے (مناقب، ۴ : ۳۲) اور امام حسنؑ اپنے چھوٹے بھائی کی تعظیم یوں کرتے تھے جیسے امام حسینؑ آپ سے بڑے ہیں (منتہی الآمال، ۱ : ۲۱۰)۔ اس محبت و عقیدت کے ماحول میں امام حسنؑ زعم کے فرائض انجام دیتے رہے تاآنکہ ۲۸ صفر ۵۰ میں آپ نے شہادت پائی۔

۵۰ میں حجر بن عدی کو [امیر] معاویہؓ نے قتل کیا [منتہی الآمال، ۱ : ۱۴۳] تو امام حسینؑ نے ان سے ملاقات کے وقت سخت احتجاج کیا اور حالات و معاملات کی بگڑتی ہوئی صورت پر گفتگو کی (اعیان الشیعة، ۴ / ۱ : ۱۴۱)۔

امام حسینؑ ابتدائی عمر ہی سے اصلاح و تعلیم کی طرف رجحان رکھتے تھے (تفصیلات اور مثالوں کے لیے دیکھیے مناقب، ۴ : ۴۳)۔ اکابر مدینہ، اسلامی مسائل میں ان سے رجوع کرتے تھے (اعیان الشیعة، ۴ : ۱۲۸؛ مناقب، ۴ : ۴۳؛ الاستیعاب، ۱ : ۱۴۸)۔ حضرت امام قرآن مجید کے مطالب اور رسول اللہؐ کی احادیث بیان فرماتے تھے۔ عبادت و ریاضت آپ کا معمول تھا، بکثرت نوافل پڑھتے تھے۔ قیام اللیل آپ کا عام دستور تھا۔ روزے بکثرت رکھتے اور سادہ غذا سے افطار فرماتے تھے۔ پچیس حج کیے [رمضان المبارک میں کم از کم ایک مرتبہ قرآن مجید ضرور ختم کرتے (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۹۶)]۔

حسب و نسب کی کرامت و شرافت اور بلندی

مرتبہ کے باوجود آپ میں حد درجے کا تواضع و انکسار پایا جاتا تھا۔ لچھ غربا راستے میں ٹھانا لھا رہے تھے، انہوں نے آپ کو دیکھ کر اپنے ساتھ ٹھانے کی دعوت دی۔ آپ سواری سے اترے اور فرمایا "ان الله لا يحب المتكبرين" پھر بے تکلفی سے بیٹھ کر شربک طعام ہوئے۔ فارغ ہو کر ان سب کو دعوت پر بلایا۔ جب وہ لوگ حاضر ہوئے تو آپ نے گھروالوں کو حکم دیا جو لچھ ذخیرہ ہے وہ سب بھجوا دو (اعیان الشیعة، ۴ : ۱۳۱)۔ انسان دوستی کے یہ واقعات سیرت کی کتابوں میں موجود ہیں۔ غلاموں کی لغزشوں کو معاف کرنا، ننیزوں کی آزادی، فترا سے حسن سلوک، غربا کے گھروں پر ٹھانا پہنچانا، قرض داروں کے قرضوں کی ادائی (اعیان الشیعة، ج ۴، حصہ اول : ص ۱۳۱، مناقب، ۴ : ۴۳، منتہی الآمال، ۱ : ۲۰۸) آپ کا روزمرہ تھا۔ فصاحت و بلاغت اور علم و حکمت آپ کی خانہ زاد تھی۔ آپ کے مکتوبات، خطبات و ملفوظات کے مجموعے اس کی شہادت دیتے ہیں (دیکھیے ابو محمد حسن بن علی حرانی (م ۵۳۳۳ / ۶۹۴۱) : تحف العقول؛ محمد بن علی مازندرانی (م ۵۸۸) : مناقب آل ابی طالب؛ محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ھ) : بحار الانوار؛ محسن امین عاملی : اعیان الشیعة؛ محمد ہارون : نوادر الادب من سادة العجم والعرب (لکھنؤ)؛ مصطفیٰ محسن الموسوی : بلاغة الحسین (طہران ۱۳۶۹ھ؛ اردو ترجمہ، اصلاح پریس لکھنؤ، ہند)۔

امام حسینؑ کا وہ کارنامہ جس نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی وہ عاشورہ ۶۱ھ کی قربانی ہے۔ واقعہ کربلا کے چشم دید گواہوں میں عقبہ بن سَمْعان (غلام حضرت رباب)، اور ضحاک بن عبيدالله مشرقی کے مقتل ڈاکٹر سید مجتبیٰ حسن کاموں پوری نے ترجمہ و مقدمہ کے ساتھ مرتب کر کے شائع کر دیے ہیں (عقبہ بن سَمْعان : مقتل الحسين

مطبوعہ لکھنؤ: ضحاک: مقتل الحسین، مطبوعہ راولپنڈی ۱۹۵۴ء۔ دوسری صدی کے اہم اور مشہور مصنف، ابو مخنف، لوط بن یحییٰ آزدی (م ۱۵۷/۷۷۴ء)، کا مقتل الحسین کربلا کے سانحے پر مبسوط تصنیف ہے، جسے طبری نے تاریخ الرسل والملوک میں ۵۶۱ کے واقعات میں سب سے بڑا مآخذ قرار دیا ہے اور اس واقعے پر کم و بیش پچاس صفحات دوسرے مآخذ کے ساتھ قلم بند کیے۔ اسی طرح الدینوری نے الاخبار الطوال؛ ابن الاثیر و ابن کثیر [اور الذہبی (سیر اعلام النبلاء، ج ۳)] وغیرہ نے اپنی اپنی تاریخوں میں تفصیل لکھی ہے۔ متعدد علما و محدثین و مؤرخین نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

امام حسن بنہم، اللہ ع، نے اسلام کے ارتقا کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اسلامی تاریخ کے جملہ واقعات ان کے سامنے ہوئے۔ امام حسین رضی نے تمام مراحل تبلیغ و دعوت کو آزمایا اور مسلمانوں کے رجحانات کا جائزہ لیتے رہے۔ ۵۶/۶۷۶ء میں صورت حال بگڑ گئی۔ یہاں تک کہ یزید کو ولی عہد نامزد کر دیا گیا، جس کی امام حسین رضی نے سخت مخالفت کی۔ اس پر شام سے ان کی جواب طلبی ہوئی۔ اس کے جواب میں انہوں نے حکومت پر سخت تنقید کی اور اپنے خیالات واضح کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا (بلاغۃ الحسین، مطبوعہ ہند، ص ۱۵۴)۔ اس کے بعد رجب ۵۶/۶۸۰ء میں یزید نے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا اور مدینہ منورہ میں اپنے والد کی وفات کا خط لکھا اور ایک مختصر حکم بھیجا: ”حسین اور عبداللہ بن عمر و عبداللہ بن زبیر کو بیعت پر مجبور کرو اور پوری سختی کرو یہاں تک کہ یہ لوگ بیعت کر لیں (طبری، ۱۸۸: ۶؛ ابن الاثیر، الکامل، مصر ۱۳۵۶ء، ۲۶۳: ۳؛ الارشاد، ص ۱۸۲)۔ ولید بن عتبہ بن ابی

سفیان، مدینے کا گورنر تھا، جناب [امیر] معاویہ رضی کے اعلان وفات سے پہلے ہی شام کے وقت آدمی بھیجا، امام حسین رضی قاصد کا مطلب سمجھ گئے۔ آپ نے اپنے اعزہ و موالی کو طلب فرمایا اور انہیں مسلح ہو کر ساتھ چلنے کا حکم دیا اور فرمایا: مجھے ولید نے ابھی ابھی طلب کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ کوئی ایسا مطالبہ کرنے والا ہے جسے میں منظور نہ کر سکوں گا، لہذا تم لوگ دروازے پر ٹھہر جانا۔ اگر اثنائے گفتگو میں میری صدا بلند ہو تو اندر آ جانا اور ولید کو روکنا۔ حضرت اندر تشریف لے گئے۔ وہاں ولید کے برابر سابق والی مدنیہ مروان بھی موجود تھا، امام حسین رضی نے فرمایا: ”اتحاد و اتفاق بہ نسبت نزاع و اختلاف کے بہتر ہے۔ خدا تم دونوں کے تعلقات کو خوشگوار بنائے۔ اس کا کوئی جواب نہ ملا اور آپ بیٹھ گئے، ولید نے یزید کے خط کا مضمون سنایا آپ نے فرمایا اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ، خدا تم لوگوں کو اس مصیبت میں صبر عطا کرے۔ رہی بیعت تو شاید تم میرے ایسے شخص کی مخفی بیعت کو کافی نہ سمجھو گے، لہذا جب مجمع عام میں یہ مسئلہ رکھو گے تو مجھ سے مطالبہ کرنا۔ ولید نے کہا ”درست ہے“۔ مروان نے بات کاٹی اور کہا: ولید! کیا غضب کرتے ہو۔ اگر حسین رضی اس وقت تمہارے ہاتھ سے نکل گئے اور بیعت نہ کی تو پھر ایسا موقع نہ مل سکے گا، جب تک فریقین کے بہت سے لوگ قتل نہ ہوں۔ بہتر یہی ہے کہ انہیں گرفتار کر لو اور یہ تمہارے گھر سے جانے نہ پائیں جب تک بیعت نہ کر لیں یا قتل نہ کر دیے جائیں۔ یہ سن کر امام حسین رضی غضبناک ہوئے (طبری، ۱۸۸: ۶؛ الکامل، ۲۶۳: ۳؛ الارشاد، ص ۱۸۲؛ الاخبار الطوال، ص ۲۲۷)۔

ولید بن عتبہ کی ملاقات ۲۷ رجب کو ہوئی،

۲۸ رجب کو امام نے مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ کا رخ کیا۔ آپ کے ہمراہ آپ کے فرزند، بھتیجے اور دوسرے اہل بیت تھے۔ اس موقع پر محمد بن حنفیہ نے نئے اقدامات کے لیے پیش بندی کے مشورے دیے۔ امام حسینؑ نے شکرِ بے کے ساتھ سب کچھ سنا اور بھائی کو خدا حافظ کہا...

امام حسینؑ پہلے رسول اللہ کے مزار اور والدہ ماجدہ کی قبر پر آئے اور دل کھول کر زیارت کی (ابو مخنف، ص ۱۵)۔ اس کے بعد امام حسینؑ مدینہ سے عام شاہراہ سے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ میں ۳ شعبان ۶۰ھ کو داخل ہوئے۔ مکے میں آپ کا قیام ”شعب علی“ میں رہا (الآخبار الطوال، ص ۲۲۹)۔ یہاں لوگ آپ سے ملنے آنے جانے لگے۔ ابن زبیر پہلے ہی سے یہاں موجود تھے۔ انہیں امام کی آمد کچھ گراں گذری۔ انہیں یقین تھا کہ امام حسینؑ کے ہوتے ہوئے کوئی شخص ان کی بیعت نہیں کرے گا (الآرشاد، ص ۱۸۴)۔ ادھر عراق میں یزید کی حکومت کے خلاف بد دلی پھیل گئی، کوفے کے لوگوں نے امام حسینؑ کو طلب کے خط لکھنا شروع کیے۔ شیخ مفید نے الکلبی اور المدائنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام حسنؑ کے بعد اہل عراق نے امام حسینؑ کو حضرت معاویہ کے بارے میں خط لکھے تھے، مگر امام نے عہدنامے کی مدت تک خاموش رہنے کا حکم دیا تھا۔ اب کوفے والوں کے مطالبے اور وقت کی نزاکت کا تقاضا کچھ اور تھا، اس لیے انہوں نے ابتدا میں حضرت مسلم ابن عقیل کو عراق روانہ کیا۔ حضرت مسلم کوفے پہنچے تو وہاں ان کا زبردست استقبال ہوا اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر امام حسین کے لیے بیعت کی، مگر یزید نے ابن زیاد کو بھیج کر ان کے حامیوں کو بے حد خوف زدہ کیا، بلکہ خاص خاص آدمیوں کو قید کر لیا اور حضرت مسلم بن عقیل اور بھائی بن عروہ

کو شہید کر دیا۔ ادھر یزید نے تدبیر کر لی تھی کہ حضرت امام کو خفیہ طریقے سے مدینہ میں نہ سہی تو مکے میں قتل کر دیا جائے۔ اس نے عمرو بن سعید بن عاص کو بہت بڑی فوج کے ساتھ اس کام کے لیے روانہ کیا۔ حضرت امام نے صورت حال کا اندازہ فرمانے کے بعد عین ۸ ذوالحجہ کو اپنا حج عمرے سے بدلا۔ طواف کے بعد، جب حاجی عرفات و منی کے لیے نکلے تو امام عراق جانے کے لیے مکے سے باہر آئے۔ عمرو بن سعید نے اپنے بھائی یحییٰ بن سعید کو ایک دستہ فوج دے کر تعاقب کے لیے بھیجا، اس نے انہیں گرفتار کرنے کی کوشش کی، مگر حضرت امام نے دشمن کا منصوبہ خاک میں ملا دیا (الآرشاد، ص ۲۰۱؛ الآخبار الطوال، ص ۲۴۵)۔ [عبد اللہ بن عباسؑ، فرزدق شاعر اور دوسرے لوگوں نے انہیں سفر کوفہ ترک کرنے کا مشورہ دیا۔ مزید برآں] عبد اللہ بن جعفر نے اپنے دو فرزندوں، عون و محمد کے ساتھ امام سے ملاقات کی اور واپس چلنے کو کہا تو آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہؐ کو خواب میں دیکھا ہے اور اب میں ان کا حکم پورا کروں گا۔ پوچھا وہ خواب کیا تھا، فرمایا: نہ وہ خواب میں نے بیان کیا ہے، نہ ملاقات باری تعالیٰ تک کسی سے بیان کروں گا۔ عبد اللہ بن جعفر نے مجبور ہو کر خود واپسی کا ارادہ کیا اور اپنے دونوں فرزندوں کو امام کے ساتھ کر دیا (الآرشاد، ص ۲۰۲)۔ حضرت امام حسینؑ اپنے ارادے کے نتائج اور ان کے فوائد دینی سے باخبر تھے۔ آپ کو خدا پر بھروسا اور اپنے اقدام کے صحیح ہونے پر یقین تھا۔ آپ صفاح آئے۔ اور وہاں سے تنعیم میں منزل کی، یہاں سفر کے لیے کچھ ناقے کرایے پر لیے اور ذات عرق تشریف لائے۔ وہاں سے بطن الرمه اور جز پہنچے، اس منزل سے قیس بن مسعر قاصد کوفہ کو خط دے کر کوفے بھیجا، قیس قادیسیہ تک ہی پہنچ سکے تھے کہ

حسین بن نمیر کی فوج نے گرفتار کر کے ابن زیاد کے پاس بھیج دیا اور ابن زیاد نے قیس بن مسعر کو شہید کر دیا۔ امام حسین یہاں سے آگے بڑھ کر ایک چشمے پر عبداللہ بن مطیع سے ملے۔ عبداللہ بن مطیع نے عراق کے حالات بتائے اور کوفے جانے سے منع کیا، مگر امام کے لیے یہ کوئی نئی بات نہ تھی۔ آپ نے سفر کی پانچویں منزل زرود میں کی، اس چشمے پر زہیر بن قین سے ملاقات ہوئی اور کچھ باتیں کرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ ہو گئے۔ زرود میں بنو آدد کا بکیر بن شعبہ ملا اور اس نے مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کی شہادت کا چشم دید حال سنایا۔ امام نے تعلیہ میں قیام فرمایا تو عبداللہ بن سلیم اور منذر بن مشعل نے امام کو حضرت مسلم اور ہانی کی شہادت کی خبر دی۔ آپ نے سابقہ خطرات و مصائب کی طرح یہ بات بھی سنی اور زبالہ کے لیے قافلے کو چلنے کا حکم دیا۔ زبالہ میں ایاس کے ہاتھوں محمد بن اشعث کا وہ خط ملا جس میں جناب مسلم کی وصیت کے مطابق امام کو کوفے آنے سے منع کیا گیا تھا۔ آپ نے وہ خط اور قیس بن مسعر کی خبر شہادت لوگوں کو سنائی اور انہیں بتایا کہ مسلم اور ہانی دونوں شہید ہو چکے ہیں۔ اس خبر کے بعد کم ہمت لوگ آپ سے رخصت ہو کر چلے گئے اور آپ مخلصین کو لے کر وادی عقیق کی طرف بڑھے، بطن عقیق یا عقبہ میں قبیلہ عکرمہ کا عمرو بن لؤذان حاضر خدمت ہوا۔ اس نے قادیسیہ اور عذیب کی ناکہ بندی اور اہل کوفہ کی بے وفائی کی خبر دی۔ غالباً امام حسین رضی قادیسیہ کا راستہ بدل کر کربلا میں جا پہنچے (منازل کی تفصیل کے لیے دیکھیے سید علی نقی: شہید انسانیت، ص ۲۵۵ بعد؛ نیز الارشاد، ص ۲۰۲ بعد)۔ منزل شراف سے آگے شامی فوج کی نقل و حرکت دیکھی۔ منزل ذو حشم (ارشاد)، (= ذو حشم: الاخبار الطوال،

ص ۲۵۶) میں امام حسین رضی نے تحفظ کے لیے پہاڑ کو پشت پر لے کر خیمے لگائے اور حر بن یزید ریاحی کے ایک ہزار سپاہیوں کو پانی پلایا (الأخبار الطوال، ص ۲۴۹: الطبری، ۶: ۲۲۷: الارشاد، ص ۲۰۶)۔ حر بن یزید نے امام کی دریا دلی اور آپ کے مقاصد عالیہ سے آگاہی حاصل کی۔ امام حسین رضی نے یہاں نماز ظہر ادا کی۔ سب نے آپ کے اقتدا میں نماز پڑھی، ظہر اور عصر کی نمازوں کے بعد حضرت نے تقریر کی اور اپنے آنے کا سبب بیان کیا۔ خلاصہ کلام یہ ہے: ”میں نے اس وقت تک سفر اختیار نہیں کیا جب تک کہ تمہارے خطوط اور قاصد میرے پاس نہیں پہنچے، اگر تم اس طرح میری اطاعت کرو کہ مجھے تمہارے قول و قرار پر اعتبار آجائے تو ہم سب تمہارے شہر کو چل دیں گے اور اگر معاملہ برعکس ہو تو میں جدھر سے آیا ہوں ادھر کو واپس چلا جاؤنگا (الأخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۴۳۷)۔ ان لوگوں کے انکار اور اظہار لاعلمی پر آپ نے عقبہ بن سمعان سے خطوں کا تھیلا منگایا اور انہیں کوفے سے آئے ہوئے سینکڑوں خط دکھائے (الطبری: الأخبار الطوال: ارشاد)۔ حر نے کہا: ”ہم تو اس کے پابند ہیں کہ آپ کا محاصرہ کیے ہوئے عید اللہ ابن زیاد کے پاس لے چلیں“۔ انہوں نے فرمایا: میں مر جاؤں گا مگر یہ بات ہرگز قبول نہ کروں گا (الأخبار الطوال، ص ۲۴۹)۔ اس کے بعد آپ نے حالات پر روشنی ڈالتے ہوئے ساتھیوں سے کہا کہ ان بدلے ہوئے حالات میں شہادت نعمت ہے۔ زہیر بن قین نے اصحاب و انصار کی طرف سے رفاقت میں رہنے اور ساتھ نہ چھوڑنے کا یقین دلایا، پھر نافع بن ہلال جملی اور بریر بن خضیر نے اپنی رفاقت کا یقین دلایا (الطبری، ۶: ۲۶۹)۔ اس مختصر سے اجتماع کے بعد لوگ آمادہ سفر ہوئے۔ منزل بیضہ میں پھر امام حسین رضی نے اسلامی تعلیمات اور اپنے فرائض پر

تقریر فرمائی۔ عذیب الہجانات میں کوفے کے پانچ آدمی ملے۔ ان لوگوں نے کوفے کے حالات بیان کیے۔ قیس بن مسہر کی شہادت کا تذکرہ کیا، مگر امام حسینؑ بالکل خوفزدہ نہ ہوئے۔

۲ محرم ۶۱ / ۶۸۰ء کو امام حسینؑ کربلا پہنچے، مکے سے کربلا تک کا فاصلہ بیس بائیس دن میں طے ہوا۔ امام منزل بمنزل ٹھہرتے آئے، لیکن ساتھیوں کے اضافے اور فوج کی فراہمی کے بجائے قدم قدم پر لوگوں کو کم کرتے رہے۔ ہر منزل میں لوگ انہیں کوفہ و عراق کے حالات سے باخبر کرتے مگر آپ خندہ پیشانی سے آگے بڑھتے رہے اور موت کو خوش آمدید کہتے رہے۔

کوفے کی ناکہ بندی تھی اور حر بن یزید تمیمی ایک ہزار سپاہیوں کے ساتھ امام کو گھیرے میں لے چکا تھا، ۲ محرم [یکم محرم] کو امام حسینؑ کربلا میں اترنے پر مجبور ہو گئے، ۳ محرم کو عمر بن سعد چار ہزار سواروں کے ساتھ آ گیا (الآخبار الطوال، ص ۱۵۳، [اردو ترجمہ، لاہور، ص ۴۱ تا ۴۲])۔ ابو مخنف کے بیان کے مطابق عمر بن سعد کی فوج چھ ہزار تھی (مقتل، ص ۵۱)۔ عمر بن سعد نے امام حسینؑ سے بات چیت شروع کی تو امام حسینؑ نے فرمایا کہ [اہل کوفہ کے پیغامات اور خطوط پہنچنے پر میں یہاں آیا تھا، مگر ان لوگوں نے غداری کی، لہذا میں نے چاہا کہ جدھر سے آیا ہوں ادھر کو لوٹ جاؤں، لیکن حر بن یزید نے مجھے روک دیا اور یہاں لا کر میرے گرد گھیرا تنگ کر دیا۔ عمر بن سعد بھی حضرت امام سے لڑنا نہیں چاہتا تھا۔ اس نے یہ کیفیت ابن زیاد کو لکھ بھیجی، مگر ابن زیاد نے بیعت یزید کے لیے اصرار کیا تو حضرت امام حسینؑ نے فرمایا کہ ”میں بیعت کے مقابلے میں موت کو خوش آمدید کہتا ہوں“ (الآخبار الطوال، ص ۲۵۴) [اردو

ترجمہ، ص ۴۲ تا ۴۳]۔ ابن زیاد نے عمر بن سعد کی نرم روی اور امام کے ارادہ راسخ کے پیش نظر خود تیاری کی اور ساتھیوں کو لیے درختیہ میں خیمہ زن ہوا اور حصین بن نمیر، حجار بن ابجر، شہب بن ربیع اور شمر بن ذی الجوشن کو مزید آٹھ ہزار کے دستیے دے کر کربلا بھیج دیا اور سوید بن عبدالرحمن المنقری کو ایک دستہ دے کر کوفے روانہ کیا تا کہ وہ گلی گلی گشت کر کے ہر شخص کو فوج میں بھرتی کرے جو بھاگے یا روپوش ہو، اسے گرفتار کرے (الآخبار الطوال، ص ۲۵۴، [اردو ترجمہ، ص ۴۳ تا ۴۴])۔ غرض ۶ محرم تک فوج پر فوج آتی رہی، کربلا اور اس کے مضافاتی میدان میں ہر طرف سر ہی سر نظر آنے لگے۔ ۷ محرم کو عمرو بن الحجاج پانچ سو سواروں کے ساتھ نہر فرات کے گھاٹ پر متعین کیا گیا کہ امام حسینؑ تک پانی نہ جا سکے (الآخبار الطوال، ص ۲۵۴، [اردو ترجمہ، ص ۴۴])؛ الطبری، ۶ : ۲۳۳۔ ابو مخنف کے بیان کے مطابق نہر فرات کے مختلف گھاٹوں پر پہرا بیٹھ گیا (مقتل، ص ۵۳)۔

عمر بن سعد اور امام حسینؑ کے درمیان متعدد ملاقاتیں ہوئیں اور صورت حال لچھ ایسی بنی کہ ابن زیاد نے بہت سخت خط لکھا: ”اے ابن سعد! ہم نے تجھے اتنی بڑی فوج دے کر اس لیے نہیں بھیجا تھا کہ جنگ میں التوا ہو، اور امن کی خواہش کی جائے، اور تو امام سے نہ لڑنے کی سفارش کرے، اب امام حسینؑ کو میرے حکم کا پابند کر، اگر وہ مان لیں تو انہیں ان کے ساتھیوں سمیت میرے پاس بھیج دے، اگر انکار کریں تو حملہ کر دے ان سے کوئی رشتہ و واسطہ نہیں اور اگر تجھ سے یہ نہیں ہو سکتا تو ہماری فوج سے الگ ہو جا اور قیادت شمر بن ذی الجوشن کے سپرد کر دے“ (الآخبار الطوال، ص ۲۵۵، [اردو ترجمہ،

ص ۲۴۵]۔ اب امام کی طرف سے امن کے تمام مراحل ختم ہو چکے تھے۔ دشمن مکمل طور پر حملہ کرنے پر آمادہ تھا۔ امام حسین رضی پہل کرنے کے حق میں نہ تھے۔ ۹ محرم کو دشمن بے قابو ہو گیا اور عصر کے وقت فوج نے پیش قدمی کر دی۔ شمر فوج سے نکل کر آگے آیا اور حضرت عباس بن علی کو آواز دی۔ وہ فوج سے نکل کر اس کے پاس گئے، شمر نے انہیں اور ان کے بھائیوں کو امان پیش کی، لیکن انہوں نے یہ تجویز ٹھکرا دی، فوج قریب آ چکی تھی۔ امام حسین رضی نے حضرت عباس [بن علی] کو حکم دیا کہ خود گھوڑے پر سوار ہو کر جائیں اور دشمن سے اس پیش قدمی کا مقصد پوچھیں۔ حضرت عباس تقریباً بیس سواروں کو لے کر آگے آئے اور فوج سے آنے کا سبب پوچھا۔ جواب ملا کہ امیر کا حکم آیا ہے کہ آپ لوگ امیر کا حکم مان لیں، ورنہ ہم جنگ شروع کر دیں (الارشاد، ص ۲۱۴، الطبری، ج ۶، ص ۲۲۸)۔ حضرت عباس نے خدمت امام حسین رضی میں حاضر ہو کر واقعہ بیان کیا۔ انہوں نے فرمایا: ”ان لوگوں سے کہو، آج رات بھر کی مہلت دیدیں، ہم رات کو نمازیں پڑھنا اور عبادت کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ مجھے نماز و تلاوت قرآن و کثرت دعا سے محبت ہے۔ کچھ بحث کے بعد جواب ملا کہ اچھا آج رات کی مہلت ہے، صبح کو تم لوگ ہمارے حکم کے آگے سپر انداختہ ہو جانا، ورنہ ہم تمہیں چھوڑیں گے نہیں (الارشاد، ص ۲۱۴)۔

غروب آفتاب کے بعد امام حسین رضی نے اپنے ساتھیوں کو جمع کیا اور حمد خدا و نعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تقریر کرتے ہوئے فرمایا: ”اپنے ساتھیوں سے زیادہ وفادار اور اچھے ساتھی میرے علم میں نہیں، نہ میرے اہل بیت سے زیادہ صلہ رحم اور نیکو کار کسی اور کے گھر والے ہوں گے۔ خدا آپ سب کو میری طرف سے جزائے خیر مرحمت فرمائے۔“

آگہ رہو کہ کل دشمن ہم سے ضرور جنگ کرے گا۔ دیکھو! میں تم سب کو اجازت دیتا ہوں، میں تم سب کو آزادی و اختیار دیتا ہوں، میری کوئی ذمہ داری تم پر نہ ہوگی، یہ رات کا وقت ہے، چلے جاؤ۔ یہ سن کر سب نے اپنی حمایت و جان نثاری کا اعلان کیا اور تقریریں کیں (الطبری، ۶: ۲۳۸؛ ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۲۴، الارشاد، ص ۲۱۴)۔ اس کے بعد انہوں نے سب کے لیے دعا کی اور حکم دیا کہ سب خیمے ملا ملا کر نصب کریں اور ایک خیمے کی طنابیں دوسرے خیمے کی طنابوں سے ملا دیں اور حرم سرا کو پیچھے رکھیں اور اس کے پیچھے گڑھا کھود کر آگ روشن کر دیں کہ حملہ آور عورتوں کے خیمے پر حملہ نہ کر سکیں (الخبار الطوال، ص ۲۵۶؛ الارشاد، ص ۲۱۶)۔

امام حسین رضی اور ان کے تمام ساتھی رات بھر نماز و دعا اور خضوع و خشوع کے ساتھ عبادت میں مصروف رہے (الطبری، ۶: ۲۴۰، الارشاد، ص ۲۱۶)۔ رات ختم ہوئی۔ صبح کو امام حسین رضی نے نماز پڑھائی، اس کے بعد انہوں نے حفاظتی اقدامات کے لیے اپنے تھوڑے سے ساتھیوں کی فوج مرتب فرمائی۔ میمنہ، میسرہ اور قلب کے سالار مقرر کیے۔

حضرت امام حسین رضی کے سامنے بتیس سوار اور چالیس پیدل افراد تھے۔ ان لوگوں کو میمنہ میسرہ میں تقسیم کیا، دائیں بازو کے سپہ سالار زہیر بن قین، بائیں بازو کے سردار حبیب بن مظاهر بنی اور اپنے بھائی عباس بن علی رضی کو علم دار بنایا۔ یوں دفاعی انتظام مکمل ہو گیا۔

عمر بن سعد نے دایاں بازو عمرو بن حجاج اور بایاں بازو شمر بن ذی الجوشن کے سپرد کیا۔ گھڑ سوار عزرہ (یا عروہ) بن قیس [الأحسینی] کی کمان میں اور پیدل شہت بن ربیع کے ماتحت کیے اور علم داری

اپنے غلام زید [یا درید یا ذوید] کے حوالے کی (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۱، الاخبار الطوال، ص ۲۵۶، ابن الاثیر: الکامل، ۳ : ۲۸۶، طبع ۱۳۵۶ھ)۔ قلب لشکر میں امام مع اقربا تشریف فرما ہوئے، کل اکھتر بہتر کی سپاہ، حیموں کے سامنے صف باندھے کھڑی تھی۔ سامنے دشمنوں کا ٹڈی دل تھا۔ آپ نے ہاتھ اٹھا کر دعا کی۔ دعا کے بعد سواری طلب فرمائی اور سواری پر بیٹھ کر خطبہ دیا، جس میں پہلے وعظ و نصیحت کا حق ادا کیا، اس کے بعد دنیا و آخرت کا فرق اور توجہ الی اللہ کی دعوت دی۔ پھر اپنے حسب و نسب و فضائل کا تذکرہ فرمایا۔ اپنے حریف کے کردار پر روشنی ڈالنے کے بعد آپ سواری سے اتر آئے (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۲، المقدم : مقتل، ص ۲۷۸)۔ اب اتمام حجت کے لیے زہیر بن قین آئے: انہوں نے عمر بن سعد کی فوج کو سمجھایا بجھایا اور اپنے عقیدہ و ایمان کا اعلان کیا (الطبری، ۶ : ۲۴۵، المقدم : مقتل، ص ۲۸۳)۔ زہیر اپنا فرض پورا کر چکے تو بربر بن حضیر نے تقریر کی۔

حر بن یزید الریاحی، امام کے حالات اور خطبات سے متاثر ہو کر حاضر خدمت ہو چکے تھے۔ حر نے معافی بھی حاصل کر لی تھی (الطبری، ۶ : ۲۴۴)۔ انہوں نے اجازت طلب کر کے حریفوں کو للکارا، ان کے ظلم کے سبب سے ان پر نفرین کی، پانی بند کرنے پر شرم دلائی (مشیر الاحزان، ص ۳۱)۔

عمر بن سعد فوج سے نکل کر سامنے آیا، کمان میں تیر جوڑا اور یہ کہہ کر تیر چھوڑا کہ لو، گواہ رہنا، میں نے سب سے پہلے تیر چلایا ہے۔ ایک تیر کا چلنا تھا کہ نہ معلوم کتنی کمانیں کڑکیں اور تیر فضا میں تیرنے لگے (الارشاد، ص ۲۲۰ : المقدم : مقتل، ص ۲۹۲)۔ اس وقت امام کی استقامت اور اصحاب کی پامردی، تاریخ اسلام میں بے مثال تھی۔ بڑی دلیری اور جان نثاری سے تیر و

تلوار کے مقابلے میں ڈٹے ہوئے موت کے لیے تیار رہے۔ جب دشمن للکارتا تھا، ایک فدا کار بڑھ کر جواب دیتا تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، الطبری، ابو مخنف؛ اعیان الشیعہ؛ تاریخ الکامل؛ ارشاد؛ ابصار العین فی انصار الحسن؛ نیز مرتضیٰ حسین : کتاب جہاد حسینی، کراچی ۱۹۵۷ء)۔

صبح سے ظہر تک یکے بعد دیگرے جان نثاران امام میدان میں آتے اور داد شجاعت دے کر جام شہادت پیتے رہے۔ سب سے پہلے مبارز طلب کے مقابلے میں عبداللہ بن عمیر کلبی نکلے۔ مقابلے میں یسار اور سالم، (مولیٰ زیاد) و مولیٰ عبید اللہ ابن زیاد تھے۔ کچھ دیر جھڑپ رہی، پھر عبداللہ بن عمیر نے ایک ایک کر کے دونوں کو تلوار کے گھاٹ اتارا۔ خود لہو لہان ہو گئے۔ ان کی زوجہ ام وہب بنت عبد، گرز لے کر میدان میں آ گئی تھیں۔ عبداللہ بن عمیر نے زخمی ہونے کے باوجود زوجہ کو خیمے میں پہنچایا اور خود بھی فاتحانہ انداز میں واپس آئے اور دوبارہ جنگ کی۔ مسلم بن عوسجہ کے بعد شہید ہوئے (الطبری، ۶ : ۲۴۶ : الارشاد، ص ۲۲۰ : مشیر الاحزان، ۲۹)۔ یزیدی فوج کے ایک افسر عمرو بن الحجاج نے اصحاب امام کے میمنہ پر حملہ کیا تو انہوں نے گھٹنے ٹیک کر نیزے تان لیے، کمان داروں نے تیر چھوڑے اور دشمن اپنے آدمیوں کو میدان میں تڑپتا چھوڑ کر بھاگے (الطبری، ۶ : ۲۴۶ : الارشاد، ۲۲۰)۔ حر نے اجازت حاصل کی اور شیرانہ حملہ کیا۔ متعدد افراد ان کی تلوار سے مارے گئے، وہ رجز پڑھتے رہے اور حملہ کرتے رہے یہاں تک کہ یزید بن سفیان سامنے آیا اور قتل ہوا۔ اس کے بعد دشمن سامنے سے ہٹ گیا آپ زخموں سے چور اپنے مرکز میں لوٹے اور بعد ظہر جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۸ : ارشاد، ص ۲۵۱ : مناقب، ج ۴، ص ۹۴)۔ مسلم بن عوسجہ، بربر بن

تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، ص ۲۶۰؛ شہید انسانیت، ص ۳۶۲۔

حملہ اول کے بعد شمر نے خیموں کو گرانے اور جلانے کا منصوبہ بنا کر دوبارہ پیش قدمی کی۔ امام حسین رضی نے بڑھ کر شمر کو تنبیہ کی، اس پر فوج کے سرداروں نے شمر کو ملامت کی (الطبری، ۶: ۲۵۱) اور بات ٹل گئی۔ ابو ثمامہ الصائدی نے عرض کی: دل چاہتا ہے کہ آخری نماز حضور کے ساتھ پڑھوں۔ امام نے فرمایا، ہاں نماز کا وقت ہے، خدا تمہیں نماز گزاروں میں محسوب فرمائے، دیکھو، اگر یہ لوگ نماز کی سہلت دیدیں تو اچھا ہے۔ حصین نے حملہ کر دیا، حبیب بن مظاہر نے مقابلہ کیا، ایک تیمی نے انہیں نیزہ مار کر گرا دیا، بدیل تیمی نے سر قلم کیا، حصین نے سر اٹھا کر گھوڑے کے گلے میں ڈال کر میدان کے چکر لگائے (الطبری، ۶: ۲۵۲، ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۲۹۱؛ بحار الانوار، ۱۰: ۱۹۸، مشیر الاحزان، ۳۴)۔ اس کے بعد امام نے نماز ظہر ادا کی۔ زہیر بن قین اور سعید بن عبداللہ آگے کھڑے تیر روکتے رہے، امام نے نماز ختم کی اور سعید نے جان دے دی (الطبری، ۶: ۲۵۲؛ مشیر الاحزان، ص ۳۴)، زہیر، نافع بن ہلال جملی، عابس بن شیب شاکری اور کم و بیش ۲۳ حضرات اس کے بعد شہید ہوئے۔

اس کے بعد اقربا اور بنی ہاشم نے میدان گرم کیا، علی اکبر سے لے کر علی اصغر تک سب نے جام شہادت نوش فرمایا (الآخبار الطوال، ص ۲۵۸؛ الطبری، ۶: ۲۵۷؛ ارشاد، ۲۲۴)۔

امام حسین رضی کو اس وقت دیکھنے والوں میں سے عبداللہ بن عمار کا بیان ہے آج تک ایسا زخمی اور عزیزوں کا ماتم دار نہیں دیکھا گیا جو امام حسین رضی سے زیادہ مطمئن ہو۔ اگر فوج ان پر حملہ کرتی تھی تو وہ تلوار لے کر

حضیر، منہج بن سہم، عمر بن خالد اسدی کوفی، جنادہ بن حارث سلمانی کوفی، جندب بن ححیر کندی کوفی جیسے تقریباً بارہ افراد نے دست بدست جنگ کی۔ یہ حضرات رجز پڑھتے تھے، حریفوں میں ایک ایک اور دس دس سے لڑتے تھے اور انہیں قتل کرتے تھے۔ مؤرخین نے ان کے ہاتھوں قتل ہونے والے بڑے بڑے ناموروں اور ان کے ساتھیوں کی تعداد لکھی اور نام تک بتائے ہیں (مثلاً الطبری؛ واقعات کربلا؛ تاریخ الکامل؛ بحار الانوار؛ مناقب آل ابی طالب)۔

ظہر تک ایک کے مقابلے میں ایک مجاہد آتے اور جنگ کرتے رہے، انصارِ امام کی حوصلہ مندی و حق پرستی کا جوش بڑھتا گیا اور دشمن فوج میں خوف و بدنظمی پھیلنے لگی۔ تیس تیس سوار جب سیکڑوں کے دستے پر جھپٹتے تھے تو لشکر یزید میں تہلکہ مچ جاتا تھا، پرے چھٹ جاتے تھے (الطبری، ۶: ۲۵۱؛ ارشاد، ۲۲۱)۔ ظہر کے قریب عروہ بن قیس نے، عمر بن سعد کو جنگ کی صورت حال سے مطلع کیا اور لکھا کہ ”تھوڑے سے آدمیوں نے غضب کا ساکھا کیا ہے، کچھ فوج اور تیر انداز معین کیے جائیں تو کام بنے، چنانچہ تیر اندازوں کو حکم ہوا، تیر چلے تو اصحابِ امام نے اس کمال شجاعت سے مقابلہ کیا کہ دشمن کے دانت کھٹے ہو گئے۔ اب حصین بن نمیر نے پانچ سو تیر انداز سامنے کھڑے کر دیے۔ اس حملے میں گھوڑے زخمی ہو گئے، اور دشمن آگے بڑھے، لیکن زہیر بن قین نے دس مجاہدوں کے ساتھ دشمن پر ایسا شیرانہ حملہ کیا کہ شمر بن ذی الجوشن کا دستہ میدان چھوڑ کر بھاگ گیا (ارشاد، ص ۲۲۲؛ طبری، ۶: ۲۵۱؛ المقرم، ۲۹۲؛ شہید انسانیت، ۳۵۹)۔ محققین کا خیال ہے کہ اس معرکے میں کم و بیش پچاس حضرات نے جام شہادت نوش کیا (مزید

جہتے تھے اور مجمع ہوں بھاگتا تھا جیسے بکریوں کے گلے میں بھیڑیا آجائے (الطبری، ۶: ۲۵۹)۔ آخر آپ خیمے میں آئے، عزیز و انصار کی خواتین کو الوداع کہا، ایک بوسیدہ لباس زیب تن کیا، پھر میدان میں آئے۔ تیر اندازوں نے تیر برسائے اور امام خون میں نہا گئے، مگر اب بھی یہ عالم تھا کہ سامنے آتے ہوئے لوگ کانپ رہے تھے۔ امام نے دوبارہ حملہ کیا تو نہر فرات تک پہنچ گئے (الطبری، ۶: ۲۵۸؛ ارشاد، ۲۲۴) اس وقت حصین بن نمیر نے ایک تیر مارا جس سے دہان مبارک سے خون رواں ہو گیا۔ اسی اثنا میں لشکر یزید کا ایک دستہ خیموں کی طرف بڑھا اور شمر نے پکار کر کہا: خیموں میں آگ لگا دو، امام نے شیرانہ صدا دی اور دشمن پلٹ آئے اور امام کا محاصرہ کر لیا، آپ فرما رہے تھے۔ ”یاد رکھو، اللہ میرے قتل سے انتہائی ناراض ہے، میں بقسم کہتا ہوں کہ تمہارے ذلت دینے سے اللہ مجھے عزت دے گا، اور پھر میرا بدلہ تم سے اس طرح لیا جائے گا جس کا تمہیں اس سے پہلے تصور بھی نہ ہو گا۔ یاد رکھو، مجھے قتل کرنے کے بعد خود تمہارے درمیان تفرقہ پڑ جائے گا، خانہ جنگیاں ہوں گی اور آخر کار تمہارا خون بھی بہایا جائے گا، اس کے بعد آخرت کی سزا وہ اس سے بھی زیادہ ہے“ (الطبری، ۶: ۲۵۸)۔

عصر کا وقت تھا، امام یاد حق میں مصروف تھے، کپڑے ہونے کی قوت جواب دے چکی تھی، جسم پر تیروں کے سوفار اور سر مبارک زخم سے خونبار تھا۔ لوگوں کو ہمت نہ پڑتی تھی کہ وار کریں، آخر شمر نے شہ دی اور مالک بن نسر، زرّعہ بن شریک، سنان بن انس نے باری باری نیزہ و تلوار سے وار کیا۔ اور آپ کا سر تن سے جدا کر دیا گیا (الکامل، ۴: ۳۲؛ ارشاد، ص ۲۲۶)۔

حضرت امامؑ کی شہادت کے بعد خیمے لوٹے

اور جلانے گئے، اہل بیت اسیر ہوئے سرعاً شہداء اہل حرم کے ساتھ کوفے سے نسام بھیجے گئے۔ آپ کی اولاد نرینہ میں سے صرف حضرت امام زین العابدین علی بن الحسین [رک باں] باقی رہے۔

مآخذ: (۱) محمد بن یعقوب الکلینی: الکافی، ج ۱، طہران ۱۳۷۴ھ؛ (۲) محمد بن محمد مفید: الارشاد، طبع محمد اخوندی، طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۳) محمد بن علی بن شہر آشوب، سروی مازندرانی: مناقب آل ابی طالب، ج ۴، بیروت؛ (۴) محسن امینی حسینی عاملی: اعیان الشیعہ، الجزء الرابع القسم الاول، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۵) شیخ عباس قمی: منتہی الآمال، المجلد الاول، طہران ۱۳۷۱ھ؛ (۶) نصر بن مزاحم المقرئ: وقعة صفین، قاہرہ ۱۳۸۲ھ؛ (۷) محمد باقر المجلسی: بحار الأنوار، ج ۱۰، طہران بدون تاریخ؛ (۸) ابو حنیفہ الدینوری: الأخبار الطوال، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۹) سید مرتضیٰ حسینی فیروز آبادی: فضائل الخمسة من الصحاح الستة و غیرها، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۰) الطبری: تاریخ: جلد ۶، مصر ۱۳۱۰ھ وغیرہ؛ (۱۱) ابو الفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبین، فارسی ترجمہ ہاشم محلاتی، طہران ۱۳۹۰ھ؛ (۱۲) ابن الاثیر: الکامل، ج ۳، مصر ۱۳۵۶ھ؛ (۱۳) جعفر بن محمد بن نما: مشیر الاحزان، طہران ۱۳۱۸ھ؛ (۱۴) ڈاکٹر مجتبیٰ حسن کاموں پوری: مقتل الحسین (عقبہ بن سمعان)، لکھنؤ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) وہی مصنف: مقتل الحسن (یعقوبی)، لکھنؤ ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) وہی مصنف: مقتل الحسین (ضحاک مشرقی)، راولپنڈی ۱۹۵۴ء؛ (۱۷) وہی مصنف: مقتل الحسین (ابن عبری و ابو الفدا)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۸) وہی مصنف: مقتل الحسین (السیوطی و دیار بکری)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) آقا در بندی: اکسیر العبادات و اسرار الشہادات، تبریز ۱۳۹۴ھ؛ (۲۰) علی تقی، سید العلما: شہید انسانیت، طبع امامیہ مشن لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۲۱) مرتضیٰ حسین: جہاد حسینی،

کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۲۲) مصطفیٰ محسن الموسوی : بلاغة الحسین، ترجمہ محمد باقر، کھجوا (بہار، ہند)، ۱۹۵۳ء؛ (۲۳) محمد ہارون زنگی پوری : نوادر الادب من کلام سادة العجم والعرب، لکھنؤ؛ (۲۴) ضامن علی : واقعات کربلا، الہ آباد ۱۹۴۲ء؛ (۲۵) علی حیدر : تاریخ نامہ، مطبوعہ کھجوا (بہار، ہند)، ۱۳۵۶ھ؛ (۲۶) حسن بن علی الحرافی : تحف العقول عن آل الرسول، طهران ۱۳۷۶ھ؛ (۲۷) عبدالرزاق المقرم : مقتل الحسین، نجف، ۱۳۸۳ھ؛ (۲۸) ابواسحق الاسفرائینی : نور العین فی مشہد الحسین، بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ (۲۹) احمد بن حجر مکی : الصواعق المحرقة، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) ابو مخنف : الہ مل، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳۱) ابن طاؤس : اللہوف علی قتلی الصفوف بنام اسوف، ترجمہ از باقر حسین، مطبوعہ لکھنؤ، ۱۳۲۰ھ؛ (۳۲) ڈاکٹر محمد ابراہیم آئینی : برسی تاریخ عاشورا، طهران ۱۳۷۷ شمسی؛ (۳۳) سید ریاض علی : شہید اعظم، مطبوعہ بنارس ۱۹۱۳ء؛ (۳۴) ابن قتیبہ : الامامة والسياسة، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳۵) محمد علی : مصائب الابرار، اردو ترجمہ بحار الانوار، ج دہم، لکھنؤ؛ (۳۶) عید اللہ اترتسری : ارجح المطالب فی مناقب اسد اللہ الغالب، لاہور؛ (۳۷) ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی بترجمہ فارسی از حمد کبیرالدین : الخصائص فی مناقب علی بن ابی طالب، مطبوعہ کلکتہ ۱۸۸۶ء، بلا ترجمہ، مع مقدمہ محمد ہادی الامینی، مطبوعہ نجف ۱۹۶۹ء؛ (۳۸) کمال الدین محمد بن طلحہ : مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۳۹) سلیمان قندوزی : ینایع المودة، مطبوعہ بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۴۰) جلال الدین السيوطی : تاریخ الخلفاء، مطبع مجیدی کانپور ۱۹۱۸ء؛ (۴۱) جمال الدین احمد بن علی : عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۸۰ھ؛ (۴۲) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۳ : [۱۸۸ تا ۲۱۷]۔

(مرتضیٰ حسین فاضل و [اداریہ])

الحسین بن علی : رک بہ ۱ - ابن ماکولا؛ ۲ - الطغرائی؛ ۳ - المغربی۔

الحسین بن علی : بای تونس (۱۷۰۵ تا ۱۷۳۵ء)، اور وہاں کے حکمران خاندان حسینی کا بانی۔ وہ ایک یونانی نو مسلم کا بیٹا تھا۔ ۱۷۰۵ء کے الجزائر کے حملے میں آغا کے عہدے پر فائز تھا۔ بای ابراہیم کی گرفتاری کے بعد حسین کو الجزائر کی عساکر نے اپنا بای (= بے) چنا اور محمد خوجہ کو دای ۲۰ ربیع الاول ۱۱۱۷ھ / ۱۰ جولائی ۱۷۰۵ء کو چنا گیا۔ بای حسین نے پہلے الجزائر والوں کو مار بھگایا، بعد ازاں اس نے محمد خوجہ سے بھی اپنا پیچھا چھڑا لیا اور اسے مع سابق دای ابراہیم کے، جو اس عرصے میں رہا ہو گیا تھا، قتل کر دیا گیا۔ [عثمانی سلطان نے حسین کی حکومت تسلیم کرتے ہوئے اسے پاشا کا لقب اور بیگلر بیگی (۱۷۰۸ء) کا منصب عطا کیا]۔ اس کے بعد اس کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا اور اس موقع پر اس نے ایک [عسکری عہدیداروں کی ایک خاص] مجلس طلب کر کے یہ بات طے کرائی کہ اس کی حکومت اس کی اولاد میں وراثتہ منتقل ہوتی رہے گی (۱۷۱۰ء)۔ اس طرح وہ اس حسینی خاندان کا بانی قرار پایا جس نے ۱۹۵۷ء تک تونس میں حکومت کی۔

اپنے تمام دور حکومت میں اس نے اس بات کی کوشش کی کہ یورپ کی طاقتوں سے اس کے تعلقات اچھے رہیں۔ چنانچہ اس نے فرانس سے (۱۷۱۰ و ۱۷۲۸ء میں)، انگلستان سے (۱۷۱۶ء میں)، ہسپانیہ سے (۱۷۲۰ء میں)، آسٹریا سے (۱۷۲۵ء میں) اور ہالینڈ سے (۱۷۲۸ء میں) معاہدے کیے۔ اس کے باوجود وہ بحری گز بڑھ کر روکنے میں کوئی کامیاب کوشش نہ کر سکا اور فرانس نے دوبار (۱۷۲۸ء اور ۱۷۳۱ء میں) اپنا بحری بیڑا

حلق الوادی (La Gouletta) کے سامنے بھیج دیا۔ ابتدا میں حسین کا عہد اپنے وطن کے لیے ہر امن رہا اور لوگوں کو ایسا امن و امان پہلے حاصل نہیں تھا۔ محمد الصغیر بن یوسف کا بیان ہے کہ سڑکیں پرامن اور محفوظ تھیں، ملک خوشحال تھا، دیہات کے مکانات اور باغات پھر سے آباد ہو گئے تھے اور بے شمار محل ملک کے اندر تعمیر ہو گئے تھے اور ایسا اس سے پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ خود بای نے اہم کاموں کا آغاز کیا۔ اس نے قیروان کی دیواروں کو پھر سے تعمیر کرایا، تونس کی نہروں کی حالت بہتر کی، ہل بنوائے، حوض تعمیر کرائے، اور بالآخر سفاک قصبہ، سوسہ اور تونس میں مسجدیں اور مدرسے قائم کیے (بردو کی مسجد اور مدرسہ حسینیہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں)۔

۶۱۷۲۹ سے تونس میں بہت ابتری پھیل گئی۔ بای کا بھتیجا علی پاشا غیر مطمئن تھا کیونکہ اسے حکومت سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ وہ اپنے بیٹے یونس سمیت تونس سے فرار ہو گیا اور اندرون ملک میں قبائل کے درمیان ایک بغاوت کھڑی کر دی۔ حسین سے شکست کھا کر وہ الجزائر کی طرف بھاگ گیا، جہاں اسے دای کربدی نے قید کر لیا۔ مؤخر الذکر کے جانشین ابراہیم نے اسے آزاد کر دیا اور اس سے جو معاملہ ہوا تھا اس کی رو سے تونس پر حملہ کیا۔ حسین کو، جس کا ساتھ اس کی عرب فوج کے ایک حصے نے چھوڑ دیا تھا، مقام سمنجہ Smendja پر (۴ ستمبر ۶۱۷۳۵ء کو) شکست ہوئی اور وہ قیروان واپس جانے پر مجبور ہوا۔ اس اثنا میں علی پاشا تونس میں داخل ہوا اور اس نے اپنے دای ہونے کا اعلان کر دیا۔ شرط یہ تھی کہ وہ الجزائر کو سالانہ خراج دیتا رہے گا۔ اس کے بعد حسین نے پھر جارحانہ اقدام کرنے کا

فیصلہ کیا اور یونس بن علی کو ۳ نومبر ۶۱۷۳۵ء کو شکست دینے کے بعد وہ تونس کی فصیل تک جا پہنچا۔ مگر حملہ کر کے شہر کے اندر داخل ہونے کی ہمت نہ کر سکا۔ جب وہ قیروان واپس گیا تو وہاں یونس نے اس کا محاصرہ کر لیا اور پانچ سال تک یہ محاصرہ قائم رہا۔ ۱۶ صفر ۱۱۵۳/۱۴ مئی ۶۱۷۲۹ء کو شہر پر حملہ کر کے قبضہ کر لیا گیا۔ حسین کو جو فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا تھا دشمن کے سواروں نے گرفتار کر لیا اور واپس لے آئے اور یونس نے اس کا سر قلم کرا دیا۔

مآخذ: (۱) محمد الصغیر بن یوسف: المشرق المالکی، ترجمہ V. Serres و Lasram، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۲) Annales Tunisiennes : Rousseau، [چوتھا دور] الجزائر، ۱۸۶۴ء، ص ۹۳ بعد؛ [نیز رک بہ تونس مع مآخذ مادہ و لائلن، بار دوم، بذیل مادہ]۔

(G. YVER)

الحسین بن علی: [الطالبی] صاحب الفخ، ایک علوی، جس نے خلیفہ الہادی [رک باں] کے عہد خلافت میں مدینے میں ایک خروج کی قیادت کی اور ۸ ذوالحجہ ۱۶۹ھ/۱۱ جون ۷۸۶ء کو فح میں قتل ہوئے (تاریخ ۱۷۰ھ جو بعض مآخذ میں دی گئی ہے صحیح نہیں، کیونکہ الہادی کا انتقال ۱۶ ربیع الاول ۱۷۰ھ/۱۵ ستمبر ۷۸۶ء کو ہو گیا تھا اور یہ یقینی امر ہے کہ خروج اس سال کے آخری مہینوں میں ہوا تھا)۔ ان کے والد کا نام علی العابد (یا الخیر یا الاغر) تھا، جو اپنے زہد و اتقا اور بلند پایہ خیالات کے لیے مشہور تھے اور عبد اللہ بن الحسن المثنی (= عبد اللہ بن الحسن بن الحسن بن ابی طالب [رک باں]) اور ان کے رشتے داروں کی اس جماعت کی قسمت میں شریک ہونا چاہتے تھے جنہیں خلیفہ المنصور نے پہلے مدینے

میں ایک "دار" میں (۵۱۴۰/۷۷۵)، اور بعد ازاں کوفے کے ایک خوفناک قیدخانے میں مقید کر دیا تھا (۵۱۴۴/۷۷۹)، کیونکہ وہ بجا طور پر عبداللہ کے بیٹوں، محمد المعروف بہ النفس الزکیہ [رک باں] اور ابراہیم [رک باں] کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا۔ قیدخانے میں اپنے تقویٰ اور صبر و تحمل کی بنا پر علی العابد مشہور ہوئے اور اپنے ساتھیوں کے لیے ایک مثالی نمونہ بن گئے، اور وہیں ۵۱۴۶/۷۷۳ میں انہوں نے وفات پائی (ان علی بن الحسن "المثلث" = الحسن بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب کے سوانح حیات ابوالفرج الاصفہانی کی مقاتل [الطالبيين]، ص ۱۹۰ تا ۱۹۵، میں مذکور ہیں)۔ الحسین کی والدہ زینب [رک باں] بھی بہت متقی و پرہیزگار تھیں اور عبداللہ بن الحسن المثنیٰ کی بیٹی تھیں۔ لہذا الحسین کی پرورش انتہائی زہد و تقویٰ کے اور ساتھ ہی بنو عباس سے خفیہ طور پر سخت نفرت کے ماحول میں ہوئی۔ غریبوں سے ان کی محبت، ان کی داد و دہش، روپے پیسے سے بے رغبتی اور بے اندازہ سخاوت کے بارے میں بہت سے قصے موجود ہیں (ان کا ایک مجموعہ اعیان الشیعة میں ہے، ص ۴۰۸، بعد)۔ یہ حقیقت ہے کہ [عباسی] خلیفہ المہدی [رک باں] سے ان کے خاصے تعلقات تھے۔ خلیفہ انہیں مالی عطیات دیتا رہتا تھا، [ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار دینار دیے تو حسین الطاہری نے یہ رقم خطیر بغداد و کوفے کے غربا و مساکین میں تقسیم کر دی]۔ ایک موقع پر ایک علوی قیدی کو سفارش کر کے رہائی بھی دلا دی، مگر جس خروج کی انہوں نے مدینے میں قیادت کی اس کا فوری محرک وہ اہانت آمیز سلوک تھا جو حاکم مدینہ کے ایک نائب [عبدالعزیز بن عبداللہ] نے اس شہر کے بنو طالب کے ساتھ ۵۱۴۶/۷۷۳ میں

کیا تھا۔ (ان دنوں حاکم مدینہ اسحق بن عیسیٰ ابن علی بغداد میں خلیفہ کے دربار میں حاضری کے لیے گیا ہوا تھا، جو ابھی حال میں تخت نشین ہوا تھا)۔ عبدالعزیز کو جب یہ خبر ملی کہ بعض شیعہ حاجیوں (کہا جاتا ہے کہ ان کی تعداد ستر تھی) نے اپنے قیام مدینہ کے دوران الحسین اور دیگر علویوں سے خفیہ ملاقاتیں کی ہیں تو اس نے شہر میں سب طالبیوں کے آنے جانے پر پابندیاں عائد کرنے کی کوشش کی اور حکم دیا کہ ان میں سے ہر ایک کی اس کا کوئی رشتے دار ضمانت دے۔ دریں اثنا بعض واقعات سے صورت حال اور بھی خراب ہو گئی (دیکھیے ابوالفرج الاصفہانی اور ابن الطقطقی)۔ ذوالقعدہ کے نصف اول (غالباً ۱۳) کی ایک صبح پو پھٹے ہی چھپس علویوں، ان کے بہت سے موالی اور دس حاجیوں کے ایک گروہ نے مسجد [نبوی] پر قبضہ کر لیا اور مؤذن کو مجبور کیا کہ وہ شیعہ دستور کے مطابق اذان دے، یعنی حٰی عَلٰی خَیْرِ الْعَمَلِ کہے۔ یہ اذان سن کر عبدالعزیز سمجھ گیا کہ بغاوت شروع ہو گئی ہے اور دو مشقال (دانے) پانی (حبّی ماء) جس سے اس کے خاندان کا نام مشہور ہو گیا) مانگ کر وہ روپوش ہو گیا اور تلاش کے باوجود کہیں مل نہ سکا۔ الحسین نے نماز پڑھوانے کے بعد ایک تقریر کی اور لوگوں سے بیعت لی۔ انہوں نے یہ ہدایت کی کہ بیعت کے لیے وہ کلمہ استعمال کریں جس پر نیچے بحث کی گئی ہے۔ بعض مصنفوں (امامی، دیکھیے محسن الامین، ۱۶: ۴۰۴) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ امامت یا خلافت کے دعویدار نہ تھے، کیونکہ انہوں نے لوگوں کو محض خدا کی کتاب اور سنت نبوی کی متابعت اور رضائے اہل بیت کی دعوت دی تھی (علی الكتاب و السنہ والرضا من اہل البيت)، لیکن ان لوگوں کی دلیل قوی نہیں ہے۔ الحسین نے

ایک لقب المرتضیٰ بھی اختیار کر لیا تھا جو خلفا اور خلافت کے ولی عہدوں کا دستور تھا (الطبری، ۳: ۵۵۵)۔ دو علویوں نے ان کی تائید سے انکار کیا، ان میں سے ایک موسیٰ بن جعفر [رک باں] الحسینی الکاظم تھے جنہیں اثنا عشری شیعی ماتوا امام مانتے ہیں۔ ایک ایسا ہی واقعہ اس وقت ہوا تھا جب بنو ہاشم نے ایک خفیہ جلسے میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ محمد النفس الزکیہ آئندہ خلیفہ ہونگے اور بنو حسین کے ممتاز ترین فرد جعفر الصادق نے اپنی رائے دینے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کا سبب شاید یہ تھا کہ حسین اور حسنی شاخوں میں باہمی رقابت تھی، لیکن الحسن صاحب الفخ کے پیرووں میں حسینی بھی تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس انکار کی وجہ یہ یقین ہو کہ یہ اقدام کامیاب نہیں ہو گا۔ بظاہر یہ ان ناصحانہ الفاظ سے بھی ثابت ہوتا ہے جو امام جعفر الصادق نے عبداللہ سے کہے تھے کہ وہ اپنے بیٹے محمد کو اس خطرے میں نہ ڈالیں اور جو موسیٰ الکاظم نے الحسن سے کہے تھے ("تم مارے جاؤ گے")۔

یہ خروج عام نہ تھا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کچھ لوگ مسجد میں صبح کی نماز پڑھنے آئے اور جب انہوں نے الحسن کو منبر پر سفید چغہ اور عمامہ پہنے بیٹھا دیکھا تو وہ سمجھ گئے کہ ان کے کیا ارادے ہیں اور واپس چلے گئے۔ جب واقعہ خروج کی خبر مشہور ہوئی تو بہت سے لوگوں نے اپنے گھروں کے دروازے بند کر لیے۔ حاکم شہر کے دو سو سپاہیوں اور متعدد رضا کاروں نے، جو بنو عباس کے حامی تھے، مسجد پر فوراً دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کی، اور اگرچہ وہ شروع میں منتشر ہو گئے اس لیے کہ ان کا قائد یحییٰ اور ادريس بن عبداللہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا، انہوں نے بعد ازاں مزید جنگ میں حصہ

لیا۔ پورا شہر باغیوں کے تصرف میں نہیں آتا اور ان کی صورت حال ایسی نازک ہو گئی کہ بھائی اور بیٹے کا انتظام کرانے کے بعد وہ مسجد میں مقیم ہو گئے اور وہاں آٹارہ دن تک بند رہے۔ اس عرصے میں مسجد انٹی غایظ ہو گئی تھی نہ اسے اچھی طرح دھونا پڑا۔ آخر کار ۲۴ ذوالقعدہ ۴۰ الحسن نے اپنے آپ کو صورت حال سے نجات دلانے کا فیصلہ کیا جو نہ ادھر ہوتی تھی اور نہ ادھر اور تین سو مسلح آدمیوں کی قیادت کرتے ہوئے، جنہیں راستے میں مکے سے کمک مل گئی تھی، وہ شہر کی طرف بڑھے۔ عباسیہ خاندان کے کئی افراد (جن میں المہدی کے چچا العباس بن محمد، اور اس کا بیٹا عبید اللہ، سلیمان بن جعفر المنصور اور اس کے بیٹے محمد اور موسیٰ، موسیٰ بن عیسیٰ اور اس کا بھائی اسماعیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں)۔ اس سال فریضہ حج ادا کرنے کے لیے مکہ مکرمہ میں موجود تھے۔ محمد بن سلیمان کے ہمراہ بدویوں کے حملوں سے حفاظت کے لیے ایک دستہ فوج بھی تھا۔ الہادی نے انہیں حکم دیا کہ وہ اپنی سب قوتوں کو مجتمع کر کے الحسن کے خلاف روانہ ہو جائیں، چنانچہ عمرہ ادا کرنے اور شہر میں گشت کرنے کے بعد، جس کا مقصد غالباً یہ تھا کہ جو لوگ خروج میں شرکت کا ارادہ کر رہے تھے انہیں خوفزدہ کر دیا جائے، ان عباسیوں نے الہادی کے حکم کی تعمیل کی۔ ابوالفرج الاصفہانی نے بنو عباس کے اس رد عمل کو نظر انداز کر دیا ہے اور جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے وہ الطبری اور بعض دیگر مصنفین (مثلاً ابن خلدون) کے ذریعے ہوا ہے۔

الْمَيْيْضَةُ [رک باں] (= سفید پوش، یعنی علوی اور ان کے معاونین) اور الْمَسْوُودَةُ (= سیاہ پوش) یعنی عباسی اور ان کے حامیوں کے درمیان جنگ مکے سے چھ میل کے فاصلے پر فخ کے مقام پر ہوئی۔

معرکے کے دوران میں الحسین کو امان کی پیش کش کی گئی، لیکن انہوں نے اسے خودداری سے رد کر دیا اور لڑتے رہے یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔ ان کے گرد و پیش سو آدمیوں سے زائد قتل ہوئے اور تین دن تک ان کی لاشیں جنگلی جانوروں کا شکار بنی رہیں۔ ابوالزقت (یا عبداللہ بن اسحاق بن ابراہیم؟) کی ایک آنکھ زخمی ہو گئی اور انہوں نے امان قبول کر لی، جو انہیں ان کے چچا محمد بن سلیمان نے پیش کی تھی، لیکن اس کے باوجود انہیں عبیداللہ بن العباس نے اپنے والد اور موسیٰ بن عیسیٰ کی انگیخت پر قتل کر دیا۔ اس قتل کے نتیجے میں محمد اور دوسرے لوگوں میں ایک بڑا نزاع پیدا ہو گیا۔ دو علویوں، ایک محمد النفس الزکیہ کے بھائی سلیمان اور دوسرے الحسن - محمد النفس الزکیہ کو بعد ازاں مکے میں مروا دیا گیا۔ الحسین کے بعض ساتھیوں کو قیدی بنا کر الہادی کے پاس لے گئے، جس نے ان میں سے کم از کم تین کو قتل کروا دیا اور باقیوں کو قید خانے میں ڈال دیا۔ الحسین کا سر پہلے الہادی کے پاس لے جایا گیا۔ جس نے دیکھ کر کسی خوشی کا اظہار نہیں کیا اور بعد ازاں خراساں بھیج دیا گیا تاکہ اس علاقے کے شیعوں کو اس سے عبرت حاصل ہو۔ بہت سے باغیوں نے حاجیوں میں مل کر اپنی جانیں بچائیں، بالخصوص دو علویوں نے جو آئندہ مشہور ہوئے یعنی ادریس بن عبداللہ [رک بہ ادریس اول] اور یحییٰ بن عبداللہ [رک باں]۔ جب الحسین کی شکست کی خبر مدینے پہنچی تو عبدالعزیز اپنی پناہ گاہ سے نکل آیا اور اپنے عہدے پر واپس آ کر اس نے علویوں اور الحسین کے بعض حامیوں کے مکان جلوا دیے (اس نے کھجور کے بعض درختوں کو بھی نذر آتش کر دیا) اور ان کے مال و اسباب کو بطور مال غنیمت (صوافی) ضبط کر لیا۔

اس طرح اس خروج کا خاتمہ ہو گیا جو علوی مقتولین کی تعداد کے لحاظ سے صرف کربلا سے کمتر تھا۔ مآخذ میں اس کے محرکات کے طور پر انہیں واقعات کا ذکر کیا گیا ہے جو مدینے میں رونما ہوئے تھے اور جو اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ الیعقوبی کے سوا، جو اس کا تعلق خراسان میں شیعہ بے چینی سے بتاتا ہے، جو بقول اس کے، الہادی کے مقرر کردہ والی کی سخت گیری سے پیدا ہوئی تھی اور جسے مقامی طالبیوں نے مزید ہوا دی تھی؛ اس کی معلومات غالباً صحیح ہیں، کیونکہ خروج کے منتظمین مکے کو جانے والے حاجیوں کی کمک پر بھروسا کر رہے تھے، اور اس غرض سے ایک معاہدہ بھی ہو چکا تھا، لیکن چونکہ الہادی کے جلوس (۲۲ محرم ۸۱۶۹ / ۴ اگست ۷۸۵ء)، اس کے بطور گورنر کے تقرر اور شیعہ حاجیوں کی فریاد اور مدینے میں خروج کے مابین بہت تھوڑا وقفہ ہے، لہذا اس فتنہ و فساد اور مرکزی حکومت کے رد عمل کی ابتدا خلیفہ المہدی کی خلافت کے آخری برسوں ہی میں تلاش کرنا پڑے گی، بالخصوص اس لیے کہ اس کی شہادت موجود ہے کہ اس خلیفہ نے اپنی حکمت عملی بدل دی تھی کیونکہ پہلے تو شیعوں کی جانب اس کا رویہ مصالحانہ تھا، لیکن بعد میں معاندانہ ہو گیا تھا۔ کم از کم زیدیوں کی جانب الہادی محض اس معاندانہ روش پر زیادہ سختی سے کاربند ہوا۔ شیعہ مآخذ (دیکھیے محسن الامین، ۱۶: ۴۰۳) الحسین کے خروج کے لیے ”زیدی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور یہ اس لیے بھی ہے کہ اس کی نوعیت معاشرتی تھی جیسی کہ یقیناً زیدی تحریک کے بانی زید بن الحسین [رک باں] کے خروج کی تھی، جسے ۸۱۲۲ / ۷۴۰ء میں قتل کیا گیا (بحالیکہ محمد النفس الزکیہ اور ان کے بھائی کا خروج حق وراثت کے ادعا پر مبنی تھا)۔ اس زید نے اور الحسین

لے اپنے پیروں کے لیے بیعت کے جو کلمات تجویز کیے تھے ان دونوں میں بھی مشابہت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ سابق الذکر میں زید نے مظلوموں کی حفاظت، محرومین کی مدد و اعانت اور (جو زیادہ جاذب توجہ ہے) فی [رک باں] (اس کے محاصل یا خود فی؟) کو انصاف سے تقسیم کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ الحسین نے بھی انصاف اور مساوی تقسیم کا وعدہ کیا تھا اور اگرچہ انہوں نے اس کی تعیین نہیں کی کہ کن محاصل کو تقسیم کرنا مدنظر تھا۔ یہ گمان ہو سکتا ہے کہ ان کا اشارہ بھی فی کی طرف تھا۔ کیونکہ امام کی حیثیت سے ان کا ایک پہلا کام یہ تھا کہ شہر [مدینے] کے خزانے میں انہیں جو روپیہ ملا انہوں نے اسے اور ”عطا“ کی رقم کے باقی ماندہ دس ہزار دینار کو بانٹ دیا۔ یہ ملحوظ رکھنا بھی دل چسپی سے خالی نہیں کہ رعایا کا ان کی اطاعت کرنے کا فریضہ ان وعدوں کے ایفا پر منحصر رکھا گیا تھا جو انہوں نے کیے تھے اور یہ کہ یمن میں زیدی ریاست کے بانی الہادی الی الحق کی لوگوں کے نام دعوت میں بھی اسی قسم کی شرط موجود تھی (Van Arendonk، ص ۱۲۲ بعد)۔ ایک اور بات جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معاشرتی مراعات حاصل کرنا چاہتے تھے یہ ہے کہ ان کے ساتھیوں کی دعوت میں غلاموں سے بھی خطاب کیا گیا تھا، چنانچہ مکے میں اعلان کیا گیا تھا کہ جو لوگ خروج میں شریک ہونگے انہیں آزاد کر دیا جائے گا، اور بعض غلاموں نے اس موقع سے فائدہ بھی اٹھایا تھا، باوجود اس کے الحسین کو ان میں سے بعض کو ان کے آقاؤں کو واپس کرنا پڑا جنہوں نے ان کی واپسی کا مطالبہ کیا تھا (کیونکہ شرع میں اس قسم کے عتق کی اجازت نہیں ہے)۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۳: ۵۵۱ تا ۵۶۸؛ (۲) ابن

حبیب: المعبر، ص ۳۷، ۳۸؛ (۳) البیہقی، طبع

Houtsma، ۲: ۴۸۸؛ (۴) المسعودی: مروج، ۶: ۲۶۶ تا ۲۶۸؛ (۵) الفاسی، در F. Wüstenfeld: Chroniken des Stadt Mekka، ۲: ۱۸۵، ۲۱۲ بعد؛ قب ۱۷۸ بعد؛ (۶) ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبین، (طبع صقر)، قاہرہ ۵۱۳۶۵ / ۱۶۱۹۴۶، ص ۳۱، ۳۰۳ بعد؛ ۳۵ تا ۳۴، ۳۴ تا ۳۵، ۳۵ تا ۳۵، ۳۵ تا ۳۵؛ ۳۸۳، ۳۹۲، ۵۲۷؛ (۷) ابن الجوزی: المنتظم، مخطوطۃ ایاصوفیا، ورق ۱۶۸ ب (نسب نامہ غلط ہے)؛ (۸) یاقوت، ۳: ۸۵۴ بعد؛ (۹) ابن الاثیر، ۶: ۶۰ تا ۶۳؛ (۱۰) الفخری، ص ۲۶۰ بعد (غیر صحیح؛ ترجمہ از Whitting، ص ۱۸۷؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایہ، ۱۰: ۱۵۷ تا ۱۵۹؛ (۱۲) ابن خلدون، بولاق ۵۱۲۸۴، ۳: ۲۱۵ بعد؛ (۱۳) محسن الامین العالمی: اعیان الشیعہ، ۱۶: ۴۰۲ تا ۴۲۹ (مصنف نے بعض غیر معروف شیعہ مآخذ سے کام لیا ہے اور اس کی مدد سے شیعہ شخصیتوں کو باسانی شناخت کیا جا سکتا ہے، ص ۴۲۵ تا ۴۲۹ پر الحسین کے بعض اشعار دیے گئے ہیں)؛ (۱۴) السلاوی: الاستقصا، ۱: ۶۶؛ (۱۵) الزرکلی: الاعلام، ۲: ۲۶۴۔

مغربی مصنفین: (۱) G. Weil: Geschichte der

Chalifen، Mannheim ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱، ۲: ۱۲۳ تا

۱۲۵؛ (۲) Van Arendonk: De Opkomst van het

Zaidietische Imamaat in Yemen، لائڈن ۱۹۱۹،

فرانسیسی ترجمہ از J. Ryckmans: Les débuts.....

مزید مغربی مآخذ کے لیے دیکھیے (۱)، لائڈن، بار دوم۔

(L. VECIA VAGLIERI)

• الحسین بن محمد: رک بہ الراغب الاصفہانی۔

• الحسین بن منصور: رک بہ الحلاج۔

• الحسین الخلیع: رک بہ الحسین بن البضحاک۔

• حسینی: (جمع حسینیوں)؛ مراکش کے ان سادات کا نام جو اپنا شجرہ نسب حضرت

الحسین رضی عنہ اور حضرت علی رضی عنہ حضرت فاطمہ رضی عنہ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاتے ہیں۔ حسینیوں کے برخلاف حسینی مراکش میں مقابلۂ بعد کے زمانے میں آئے اور انہیں یہاں کم از کم باعتبار تعداد انی اہمیت حاصل نہ ہو سکی جتنی کہ ان کے چچازاد بھائیوں کو ہوئی۔ وہ دو بڑے حصوں میں تقسیم ہیں یعنی صقلیوں اور عراقیوں میں۔ صقلیوں وہ ہیں جو صقلیہ (سسیلی) سے آئے۔ انہیں اپنے وطن سے نارمنوں (Normans) کی فتح کے بعد نکلنا پڑا۔ پہلے وہ اندلس گئے۔ اور وہاں سے (چودھویں صدی عیسوی کے اختتام پر) مرینی سلطان ابوالعباس احمد بن ابی سالم کے عہد میں، مراکش آئے۔ وہ اپنا شجرہ نسب امام الرضاؑ کے واسطے سے امام الحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاتے ہیں۔

عراقیوں، ابراہیم المرتضیٰ کے سلسلے سے
اسامہ الحسینؑ کی اولاد ہیں، جب غرناطہ پر
عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا (۱۴۹۲ء) تو وہ اندلس
سے نکلے اور فاس میں آکر پناہ لے گئے۔

مَاخُذُ : (١) القادري : الدرر السني، ص ٦٩، بعد،
 فاس، ١٣٠٩ هـ : (٢) ابن القاضي : جدوة الاقتباس، فاس،
 فاس ١٣٠٩ هـ، ص ١١٥ : (٣) الكتاني : سلوة الانفاس،
 فاس ١٣٠٩ هـ، ص ١١٨ :

(A. COUR)

حسینی ڈالان : قدیم ڈھاکے میں ایک شیعہ
امام باڑہ، جسے بظاہر ۵۱۰۵۲ / ۱۶۴۲ء میں اس
وقت جب شہزادہ شجاع بنگال کا حاکم تھا
کسی شخص سید مراد نے تعمیر کرایا تھا۔ شہزادہ
شجاع خود توسنی تھا لیکن اسے شیعہ اداواروں کی
حفاظت اور سرپرستی کا شوق تھا۔ روایت یہ ہے کہ
سید مراد نے حضرت امام حسینؑ کو خواب میں
دیکھا کہ آپ ایک تعزیه خانہ (ماتم کدہ) بنا رہے

ہیں اور اسے یہ عمارت تعمیر کرنے کا خیال آیا جس کا نام اس نے حسینی دالان رکھا۔ ممکن ہے اصل عمارت چھوٹے پیمانے پر ہو، جس میں بعد ازاں توسیع کر کے موجودہ شکل دے دی گئی ہو۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۸۰۷ء اور ۱۸۲۰ء میں اس کی مرمت کی، اور ۱۸۹۷ء کے زلزلے کے بعد اس کے ایک حصے کو از سر نو بنایا گیا۔

یہ عمارت ایک بلند چبوترے پر بنائی گئی ہے اور اس کے مغربی رخ میں سیڑھیاں اوپر چڑھتی ہیں۔ اس میں دو بڑے دالان ہیں، جن کی پشت ایک دوسرے سے ملتی ہے۔ شرقی دالان جس کا رخ جنوب کی طرف ہے، سیاہ رنگا گیا ہے، جس کا مقصد امام حسینؑ کی شہادت پر رنج و الم کا اظہار ہے، اور خطبہ دالان میں، جس کا رخ شمال کی جانب ہے، ایک منبر ہے جس کی سات سیڑھیاں ہیں۔ مؤخر الذکر دالان میں کئی مذہبی علامات آویزاں ہیں۔ ان دو بڑے دالانوں میں دو اور چھوٹے دالانوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے جو دائیں اور بائیں دو منزلہ بنائے گئے ہیں اور عورتوں کے لیے مخصوص ہیں۔ عمارت کی جنوبی روکار کے پہلوؤں میں دو کثیرالاضلاع کھوکھلے برج بنائے گئے ہیں، جن کے اوپر قبة ہیں۔ عمارت کی منڈیر رنگین صراحیوں پر مشتمل ہے اور اس کے چاروں کونوں پر چار گوشک ہیں۔ عمارت مجموعی لحاظ سے جدید وضع کی معلوم ہوتی ہے اور کہیں کہیں قدیم فن تعمیر کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔

محرم کی پہلی تاریخ سے دسویں تک حسینی دالان شہر کی سب سے بڑی پرکشش جگہ بن جاتا ہے۔ ماتم کرنے والے، جن میں سنی بھی شامل ہوتے ہیں، یہاں جمع ہو کر مواظبت سنتے اور ماتمی تمثیلیں دیکھتے ہیں [رك بد نعزیه]۔ عاشورہ [رك بان] کے دن یہاں سے ایک بڑا جلوس نکل کر

بڑے بڑے بازاروں میں سے گزرتا ہوا شہر کے مغربی حصے میں اس مقام تک جاتا ہے جو کربلا کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) *Antiquities of Dacca* : D. Oily لندن ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۴ء، ص ۱۲؛ (۲) *J. Tavior* : *Topography and statistics of Dacca* کلکتہ ۱۸۴۰ء، ص ۹۰ تا ۹۱؛ (۳) حکیم حبیب الرحمن : *آسودکن ڈھاکہ، ڈھاکہ، ص ۱۴۲ تا ۱۴۵؛ (۴) منشی رحمن علی : تواریخ ڈھاکہ، ۱۹۱۰ء، ص ۲۵۶ تا ۲۵۸؛ (۵) Eastern Bengal District Gazetteers, Dacca* الہ آباد ۱۹۱۲ء، ص ۱۷۷؛ (۶) ایس۔ ایم۔ طیفور : *Glimpses of old Dhaka*، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۳۳۷ تا ۳۳۹؛ (۷) احمد حسین دانی : *Dacca, a record of its changing fortunes* ڈھاکہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴؛ (۸) وہی مصنف : *Muslim architecture in Bengal* ڈھاکہ ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۳؛ (۹) عبدالکریم : *An account of the district of Dacca, dated 1800* در *J. of the As. Soc. of Pakistan*، ۱۹۶۲ء، ۷ : ۲۹۹ تا ۳۰۰؛ (۱۰) وہی مصنف : *Dacca, the Mughal Capital* ڈھاکہ ۱۹۶۳ء، ص ۳۹، ۱۰۶۔

(اے۔ بی۔ ایم۔ حسین)

حسینی سادات، امیر : ایک ممتاز صوفی مصنف

اور شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی [رک بہ بہاء الدین زکریا] کے ممتاز شاگرد۔ ان کا پورا نام حسین بن عالم بن ابی الحسن الحسینی ہے۔ وہ غور کے ایک گاؤں گوزیو میں پیدا ہوئے اور بعد ازاں نقل مکانی کر کے ہرات آ گئے۔ اپنے والد کے ہمراہ وہ ملتان آئے اور سہروردیہ سلسلے میں منسلک ہو گئے۔ ایک روایت کی رو سے، جو لطائف اشرفی میں نقل کی گئی ہے، شیخ بہاء الدین نے اپنی ایک بیٹی کی ان سے شادی کر دی۔ جمالی لکھتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے ساتھ التمش کے عہد سلطنت (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء تا ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء)

(۱۲۳۵ء) میں دہلی آئے تھے۔ بظاہر اپنے وطن کے غیر تسلی بخش حالات کی وجہ سے انہوں نے بدین (۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء تا ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء) اور جلال الدین فیروز شاہ خلجی (۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء تا ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء) کے عہد حکومت میں خاصے عرصے تک ملتان ہی میں قیام کیا (مؤخر الذکر کی تعریف میں ان کے بعض اشعار راہ نمای کتاب میں نقل لیے گئے ہیں، دیکھیے مآخذ)۔ وہ ہرات میں ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء کے بعد فوت ہوئے (جامی نے جو تاریخ، یعنی ۱۶ شوال ۵۷۱ھ/نومبر ۱۳۱۸ء، دی ہے وہ غلط ہے، کیونکہ حسینی سادات نے اپنی زاد المسافرین ۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء میں مکمل کی تھی) اور انہیں عبداللہ بن جعفر طیار کے مزار کے قریب دفن کیا گیا۔

حسین ایک نامور صوفی مفکر تھے۔ وہ عراقی اور اوحدی اس مشہور سہ رکنی سہروردیہ جماعت کے ارکان تھے جس نے اپنی تصانیف لمعات، ترجیع اور زاد المسافرین کے ذریعے صوفی تصورات کو مقبول عام بنانے میں ایک بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ دولت شاہ نے انہیں علمیت اور شہرت میں جنید نانی کہا ہے۔ زمانہ حال کا ایک ناقد اپنی تاریخ ادبیات فارسی (راہ نمای کتاب) میں ان کا مقام سعدی اور رومی کے بعد بتاتا ہے۔ صوفیانہ خیالات کو قصوں اور کہانیوں کے ذریعے لوگوں تک پہنچانے کا انہیں بے مثال ملکہ حاصل تھا۔ ان کی تصانیف میں اس معاشرتی اور اخلاقی انتشار کے خلاف جو مغول کے حملوں کے بعد سے پیدا ہو گیا تھا نمایاں صوفیانہ رد عمل کے احساسات پائے جاتے ہیں۔ ان کی اہم تصانیف یہ ہیں : *نزهة الأرواح* (مجتبائی پریس، دہلی، جس کی اہم شرحیں یہ ہیں : عبدالواحد ابراہیم بلگرامی کی شرح، مخطوطہ باڈلین، عدد ۱۲۵۷؛ بہاء الدین بدھ کی شرح، راقم

مقالہ کے ذاتی کتب خانے کا مخطوطہ؛ طرب المجالس (مخطوطہ انڈیا آفس، Ethé، شماره ۱۸۲۹)؛ زاد المسافرین (نول کشور، ۱۸۸۳ء، جس میں مصنف کا نام غلطی سے ملا حسین واعظ الکاشفی چھپا ہے) اور کنز الرموز (مخطوطہ در برٹش میوزیم، Rieu : CPM، ۲ : ۸۳۵ ب و انڈیا آفس، عدد ۱۸۳۰ و ۱۸۳۱) - ایک منظوم مجموعہ بنام ہفت گنج ابھی حال میں دریافت ہوا ہے (راہ نمای کتاب) - دیگر تصانیف، مثلاً دیوان، صراط المستقیم، عنقاء المغرب، روح الارواح اور سرنامہ کے نسخے غالباً مغول کے فتنہ و فساد کے دوران تلف ہو گئے - بعض متفرق منشور اور منظوم تالیفات کے لیے دیکھئے اشعار متفرقہ، مخطوطات انڈیا آفس، Ethé، عدد ۱۷۳۷، ورق ۶۸ الف؛ و باڈلین، عدد ۱۲۱۲، ورق ۱۰۷ الف؛ قلندر نامہ، مخطوطہ برٹش میوزیم، Add ۷۶۱۱، ورق ۵۴۹ ب و برٹش میوزیم، Rieu، ۲ : ۸۳۴ الف؛ مجمع الانشاء، طبع محمد امین بنی اسرائیل، مخطوطہ انڈیا آفس، Ethé، عدد ۲۱۲۲۔

مآخذ : (۱) جامی : نفحات الانس، نولکشور، ۱۹۱۵ء، ص ۵۴۵؛ (۲) جمالی : سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۳) غریب یمنی : لطائف اشرفی، دہلی ۱۲۹۸ھ، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷؛ (۴) سلطان حسین : مجالس العشاق، نولکشور ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸؛ (۵) خواندہ امیر : حبیب السیر، کتاب خانہ خیام، ۱۳۳۳ھ، ۳ : ۳۷۹؛ (۶) امین رازی : ہفت اقلیم، طبع جواد فاضل، ۲ : ۱۲۳ تا ۱۲۷؛ (۷) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع E. G. Browne، ص ۲۲۲ تا ۲۲۵؛ (۸) داراشکوہ : سفینۃ اولیاء، نولکشور ۱۹۰۰ء، ص ۱۱۵ تا ۱۱۶؛ (۹) ابراہیم خان بہادر ناصر جنگ : خلاصۃ الکلام، مخطوطہ باڈلین، عدد ۳۹۰، ورق ۲۰۱ ب تا ۲۰۷ الف؛ (۱۰) ابو طالب : خلاصۃ الافکار،

مخطوطہ باڈلین، عدد ۳۹۱، ورق ۶۸ ب؛ (۱۱) محک السلوک و مصقلۃ النفوس، مخطوطہ انڈیا آفس، Ethé، عدد ۱۲۹، ورق ۶۴۹ الف؛ (۱۲) غلام سرور : خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء، ۲ : ۴۳ تا ۴۴؛ (۱۳) صدیق حسن خان : صبح گلشن، شاہجہانی پریس ۱۲۹۵ھ، ص ۱۳۸؛ (۱۴) [مجلہ] معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۴۶ء، ص ۴۵۶ تا ۴۶۲؛ (۱۵) راہ نمای کتاب، تہران، ۷ (خزان ۱۹۶۴ء) : ۲۵ تا ۳۰۔

(کے - اے - نظامی)

حشر : رک بہ قیامت .

حشر : آغا حشر کاشمیری، اصل نام محمد شاہ، (اردو کے ممتاز ترین ڈراما نگار) - ان کے والد آغا غنی شاہ اپنے وطن کشمیر سے تجارت کے سلسلے میں پہلے امرتسر آئے، پھر بنارس پہنچ کر وہیں مقیم ہو گئے [۱۸۷۸ء] - حشر بنارس ہی میں ۱۸۷۹ء میں پیدا ہوئے - والد مذہب سے شغف اور انگریزی تعلیم سے سوہن رکھتے تھے [چنانچہ ابتدائی تعلیم اسلامی طریق پر گھر ہی میں دلائی کئی] - ابتدا حفظ قرآن مجید سے ہوئی، [پھر عربی، فارسی اور دینیات کی تعلیم بنارس کے مشہور مولوی حافظ عبدالصمد سے حاصل کی] - بعد میں والد نے جے نرائن مشن سکول کے ہیڈ مولوی کے اصرار پر انہیں مڈل جماعت میں داخل کرا دیا - اس زمانے میں وہ کشتی، پیراکی اور شطرنج سے بھی غیر معمولی دلچسپی رکھتے تھے - سکول میں ملا غنی کی ایک غزل پر غزل کہہ کر فارسی میں مشق سخن شروع کی - اس وقت تخلص شاہی تھا - رفتہ رفتہ اردو شعر گوئی کی طرف مائل ہوئے - ابتدائی غزلوں میں مرزا محمد حسین فائز، پروفیسر مشن کالج، سے اصلاح لی۔

بنارس میں جوبلی تھئٹریکل کمپنی آئی تو اس کے کھیل دیکھ کر انہیں ڈراما لکھنے کا شوق پیدا ہوا - چودہ برس کی عمر میں دوستوں کے

برائوٹ کلب کے لیے ایک ڈراما آفتاب محبت لکھا، جو بعد ازاں شائع بھی ہوا (۱۸۹۸ء)۔ نانک کے شوق اور تعلیم سے بے توجہی برتنے پر باپ کی ناراضی نے انہیں بمبئی پہنچا دیا۔ وہاں مشاعروں میں حصہ لے کر اور اخبار آزاد پنچ میں اخبار بمبئی پنچ پر تنقیدیں لکھ کر ادبی حلقوں میں شہرت پائی۔ ایک دوست کی تجویز پر الفریڈ کمپنی Alfred Company کے مالک کاؤس جی کھٹاؤ سے ملاقات کی۔ اس نے بحیثیت ڈراما نویس کے پینتیس روپے ماہانہ پر ملازم رکھ لیا۔ یہاں ان کا ڈراما مرید شک (ماخوذ از شیکسپیر A Winter's Tale : Shakespeare) شیخ پر آیا اور کامیاب رہا۔ دوسرا ڈراما مارآستین سادہ اور زندگی سے قریب تر ہونے کی وجہ سے زیادہ کامیاب نہ ہوا۔

اسی زمانے میں کریمہ لائبریری کا رکن بن کر مسلسل تین سال شب و روز مطالعے میں صرف کیے۔ مذہبی مباحثوں میں حصہ لیا۔ کئی بار جلسوں میں مولانا ابوالکلام آزاد کے ساتھ تقریریں کیں۔ فرضی نام سے البلاغ کی ادیٹری سنبھالی۔ سوامی مراری دیو اور پنڈت جگت نرائن نام دو مناظرہ پسند ہندو دوستوں کے مذہبی اعتراضات کا جواب دینے کی غرض سے ہندومت اور ہندو علم ادب کا غائر مطالعہ کیا۔ مناظروں کے شوق میں دہلی اور پنجاب کی سیاحت کی۔ کئی لکچر کلیانی (اردو ملی ہوئی مرہٹی) اور گجراتی میں سورت اور احمد آباد میں دیے۔ خطابت، حاضر جوابی، اور ضلع جگت میں خاص ملکہ حاصل تھا۔ قیام بمبئی کے زمانے میں علامہ شبلی سے بھی تعلقات رہے۔ رباعیات عمر خیام کا اردو میں ترجمہ کیا، جس کا نامکمل مسودہ چوری ہو گیا۔

الفریڈ کمپنی کے لیے آغا حشر نے تین ڈرامے اور لکھے: پاک دامن، ٹھنڈی آگ اور اسیر حرص

(ماخوذ از شیریدن Pizarro : Sheridan)۔ اسیر حرص ۱۹۰۰ء میں دربار دہلی کے موقع پر پیش کیا گیا اور اسے غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی۔ الفریڈ کمپنی کی ملازمت ترک کر کے نو روز جی ہارسی کی کمپنی میں آ گئے۔ اس کے لیے میٹھی چھری عرف دورنگی دنیا اور دام حسن دو ڈرامے لکھے۔ اس کے بعد دوبارہ الفریڈ کمپنی سے وابستہ ہوئے اور شہید ناز (ماخوذ از شیکسپیر Measure For Measure) لکھا [جو بے حد مقبول ہوا]۔ اس کے بعد وہ بمبئی ہارسی تھئٹریکل کمپنی میں آ گئے اور اس کے لیے ڈرامے سفید خون (ماخوذ از شیکسپیر: King Lear) اور صید ہوس (ماخوذ از شیکسپیر: King John) لکھے۔ ان دونوں ڈراموں کی عام مقبولیت نے حشر کو ایک مستند ڈراما نگار کی شہرت بخشی۔ اس کے بعد انہوں نے نیو الفریڈ کمپنی کے لیے خوبصورت بلا اور اچھوتا دامن (ماخوذ از ہنری آرتھر جونز: Silver King) لکھا۔

[۱۹۱۱ء میں آغا حشر کی شادی ہوئی اور] ۱۹۱۳ء میں وہ لاہور چلے آئے۔ یہاں انہوں نے انڈین شیکسپیر تھئٹریکل کے نام سے اپنی ذاتی کمپنی قائم کر لی اور اس کے لیے خواب ہستی، (ماخوذ از ہمدن: داؤن پیچ)، شام جوانی (ماخوذ از ڈوما La Tour de Nasle : Alexandre Dumas) جسے قبل ازیں ابراہیم محشر نے خون جگر کے نام سے پیش کیا تھا، خود پرست (ماخوذ از ابراہیم محشر: حسین قاتل)، بن دیوی (ہندی)، بلوانہ کل (ہندی) اور یہودی کی لڑکی (ماخوذ از مونکریف Moncreff: The Jewess) جسے اس سے پہلے طالب نے کرشمہ قدرت کے نام سے اخذ کیا تھا لکھے۔ کمپنی کے قیام لاہور کے زمانے میں انہوں نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں اپنی مشہور نظم شکرینہ یورپ پڑھی [جو بے حد مقبول اور

کے ساتھ آخری زمانے میں یہودی کی لڑکی، ترکی حور، شرون کمار، چنڈی داس، دل کی آگ، بوگت کبیر اور رستم و سہراب کے فلمی کھیل لکھے۔

۱۹۲۹ء میں ناونوش کی عادت ترک کر دی۔ آخر عمر میں صحت جواب دے گئی۔ ۱۹۳۴ء میں بغرض علاج لاہور آئے اور اپنے دوست حکیم فقیر محمد چشتی کے علاج سے تندرست ہو گئے۔ لاہور ہی میں قیام کر کے ایک فلم کمپنی حشر پکچرز کے نام سے قائم کی۔ اس کا پہلا فلم بہیشم تکمیل کے قریب تھا کہ مختصر سی علالت کے بعد ۲۸ اپریل ۱۹۳۵ء کو شام کے ساڑھے چھ بجے انتقال کیا اور میانی صاحب کے قبرستان میں بیوی کی قبر کے پہلو میں دفن کیے گئے۔

[آغا حشر اردو کے عہد آفرین ڈراما نویس تھے۔ ان کا پہلا باقاعدہ ڈراما مریدشک ۱۸۹۹ء میں لکھا گیا اور آخری ڈراما وفات (۱۹۳۵ء) سے چار پانچ سال پہلے۔ اس دوران میں انہوں نے تقریباً تین درجن ڈرامے تصنیف کیے۔ ان کی شہرت اور مقبولیت شروع سے آخر تک نہ صرف قائم رہی بلکہ بڑھتی رہی۔ حشر کی ڈرامانگاری کا زمانہ خاصا طویل ہے اور اس میں مسلسل ارتقا پایا جاتا ہے۔ انہوں نے نہ صرف ہمیشہ وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کا ساتھ دیا اور زمانے کو وہی چیز دی جو اس نے ان سے طلب کی، بلکہ انہوں نے عوام کے ذوق کو بہتر بنانے اور اسے اپنے شعور کے مطابق بلند کرنے کی بھی پوری کوشش کی۔ ان کی ڈرامانگاری کے چار ادوار متعین کیے جا سکتے ہیں : (۱) ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۵ء : اس دور کے تھئیر کی روایت کے مطابق حشر کے ڈراموں پر بھی نظم کا غلبہ ہے، مکالمات میں اشعار اور مقفی و مسجع فقرات کی بھرمار ہے اور مزاحیہ عناصر پست اور عامیانہ مذاق کی نمائندگی کرتے ہیں، البتہ جو چیز انہیں

مشہور ہوئی]۔ کمپنی کلکتے گئی تو وہاں ان کے چھوٹے بھائی آغا محمود شاہ نے بعض ڈراموں میں اداکاری سے خود بھی نام پیدا کیا۔ ۱۹۱۶ء میں آغا حشر کی اہلیہ کا انتقال ہوا۔ کمپنی سیالکوٹ پہنچ کر ٹوٹ گئی۔

[آغا حشر کے ہاں صرف ایک ہی بیٹا نادر شاہ پیدا ہوا تھا، لیکن ایک ہی سال کے اندر وفات پا گیا]۔

کچھ عرصہ دل برداشتہ رہنے کے بعد انہوں نے بمبئی کی اسپرل کمپنی کے لیے ڈراما پہلی بھول عرف سنسار چکر (ہندی) لکھا۔ پھر لاہور واپس آ کر انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں اپنی دوسری مشہور نظم موج زمزم پڑھی۔ بعد ازاں وہ میڈن تھیٹرز کلکتہ میں گیارہ سو روپیہ ماہوار پر ڈراما نویس مقرر ہو کر کلکتے چلے گئے اور اس کمپنی کے لیے مندرجہ ذیل ڈرامے لکھے : ترکی حور، مدھرمرلی (ہندی)، ہندوستان قدیم و جدید (ہندی اور اردو)، آنکھ کا نشہ (ہندی)، دھرمی بالک (ہندی)، بھارتی بالک (ہندی)، دل کی پیاس (ہندی)، بہیشم پرتگیا (ہندی)۔ اسی کمپنی کے لیے ایک فلمی ڈراما اسیر حرص لکھ کر اس میں اداکاری بھی کی۔ ایک ڈراما اپرادھی کے (= مجرم کون؟) بنگلہ میں لکھا، جو کلکتے میں سٹیج ہوا۔ ۱۹۲۴ء میں جب میڈن تھیٹرز سے قطع تعلق کیا تو تنخواہ بائیس سو روپیہ ماہوار پا رہے تھے۔ علحدگی کے بعد اپنی کمپنی بنائی۔ کچھ عرصے بعد بانس بریلی پہنچ کر یہ کمپنی بھی بند ہو گئی۔ اس کے بعد صرف دو ڈرامے اور لکھے، لیکن یہ سٹیج نہ ہو سکے : ایک سیتا بن باس (ہندی)، جو مہاراج چرکھاری کے لیے لکھا گیا اور دوسرا رستم و سہراب، جس کا ایک حصہ عشق و فرض کے نام سے رسائل میں شائع ہوا۔ سٹیج کے ڈراموں

ہڑا“ (دیکھیے ادبی دنیا، سالنامہ ۱۹۳۵ء)۔
آنکھ کا نشہ، ترکی حور، بن دیوی، دل کی پیاس،
ہندوستان، سینا بن باس اور رستم و سہراب، وغیرہ
سے برصغیر پاک و ہند کی شیخ پر ایسا انقلاب آیا
کہ موجودہ اردو اور ہندی ڈراما بڑی حد تک انہوں
کا مرہون منت ہے۔

آغا حشر ایک قادر الکلام شاعر بھی تھے،
لیکن ان کی اس خصوصیت کو عموماً فراموش کر دیا
جاتا ہے۔ ان کے ہاں تغزل کا بھرپور رنگ
جلوہ گر ہے، جس کے باعث ان کی غزلیات میں
لطف، اثر اور حسن پیدا ہو گیا ہے۔ اگرچہ ایسے
اشعار کم ہیں جن سے فکری گہرائی کا پتا چلے
اور اسلوب بیان بھی سادہ ہے لیکن تشبیہ و
استعارہ کے فنکارانہ استعمال، رنگین بندشوں اور
چست ترکیبوں نے سادگی میں پرکاری کا رنگ
پیدا کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے خمربہ اشعار
بالخصوص قابلِ توجہ ہیں۔ شکریتہ یورپ اور
موجِ زہم ان کی دو یادگار نظمیں ہیں اور اردو کی
قومی شاعری میں انہیں ممتاز مقام حاصل ہے۔

مآخذ : (۱) Indian Theatre : R.K. Yajnik

لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۲) Indian Stage : H. D. Gupta

چار جلد، کلکتہ ۱۹۳۸-۱۹۴۴ء؛ (۳) دھنجی بھائی

بٹیل : Bombay Stage، سلسلہ مضامین، در قیصر ہند،

بمبئی، از نومبر ۱۹۲۸ء؛ (۴) بادشاہ حسین : اردو میں

ڈراما نگاری، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۵ء؛ (۵) محمد عمر

نور الہی : ٹائک ساگر، لاہور ۱۹۲۳ء؛ (۶) چراغ حسن

حسرت : مردم دیدہ، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۷) عبدالمجید

سالک : یاران کہن، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۸) رام بابو سکسینہ :

تاریخ ادب اردو، مترجمہ مرزا محمد عسکری،

مطبوعہ لکھنؤ؛ (۹) عشرت رحمانی : آغا حشر، لاہور

۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف : اردو ڈراما، تاریخ و تنقید،

لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) سعادت حسن منٹو : گنجے فرشتے،

معاصرین سے امتیاز بخشی ہے وہ ان کی بلند آہنگی،
برجستہ گوئی اور نکتہ آفرینی ہے۔ اسیر حرص اس
دور کا بہترین ڈراما ہے؛ (۲) ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ء :
اس دور کے ڈرامے زیادہ تر شیکسپیر سے ماخوذ ہیں۔
شیکسپیر کو اردو میں منتقل کرتے وقت انہوں نے
ایک طرف تو عوامی ذہن اور مذاق کو نظر انداز نہیں
کیا اور دوسری طرف اپنی اوج اور جدت پسندی کا
بھی وافر ثبوت دیا ہے۔ پھر انہوں نے گانوں کی
تعداد معقول حد تک کم کر دی اور مکالمات میں
بے جوڑ قسم کی قافیہ بازی اور بیت بازی سے
اجتناب کرتے ہوئے گفتگو کو فطری رنگ دینے کا
آغاز کیا۔ سفید خون اس کی ایک اچھی مثال ہے؛
(۳) ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۶ء : اس دور میں انہوں نے
جدت اور اجتہاد کی کئی راہیں پیدا کیں اور
تماشائیوں کے ذوق کو عامیانہ پن، سوویت اور
ابتذال کی پستیوں سے نکالا۔ کردار نگاری کو اہمیت
دی اور کرداروں کے افعال اور گفتار کو موقع محل
اور مراتب کے مطابق پیش کیا۔ یہودی کی لڑکی،
بلوآمنگل اور خواب ہستی اسی دور کے قابل ذکر
ڈرامے ہیں؛ (۴) ۱۹۱۷ء تا دم آخر : اس دور کے
ڈراموں کے واقعات زندگی سے گہرا تعلق رکھتے
ہیں اور ان کی ترتیب میں فنی سلیقہ اور ہنرمندی
نمایاں ہے۔ انہوں نے ڈرامے کے فن اور شیخ کو
نئی قدروں سے آشنا کیا اور تہذیب و معاشرت کی
اصلاح پر نظر رکھی۔ انہوں نے خود لکھا ہے :
”میں وقت اور سوسائٹی کی حالت کو ہمیشہ
پیش نظر رکھتا ہوں اور اس کے مطابق اپنا
اصلاحی پروگرام مرتب کرتا ہوں۔ میں نے مقفی اور
بے سروپا ڈراموں کو، جن کا آج سے بیس برس پہلے
رواج تھا، شیخ کو خیر باد کہنے پر مجبور کر
دیا ہے، لیکن مجھے پبلک کو ادبی ڈرامے کے
لیے تیار کرنے کی خاطر کئی سال تک انتظار کرنا

۸۸ **الحشر** : قرآن مجید کی انسٹھویں سورت، جو ماہ ربیع الاول ۵ھ میں مدینہ منورہ میں نازل ہوئی۔ یہ تین رکوع اور چوبیس آیات پر مشتمل ہے (ابن کثیر : السیرۃ النبویہ، ۳ : ۱۴۵؛ الکشاف، ۴ : ۴۹۸؛ روح المعانی، ۲۸ : ۳۸؛ سیرۃ ابن ہشام، ۳ : ۱۹۰؛ بعد)۔ اس سورت کا یہ نام اس کی دوسری آیت سے ماخوذ ہے (هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ [یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے کفار اہل کتاب (یہود) کو ان کے گھروں سے پہلی جلاوطنی کے لیے نکال دیا]، ۵۹ : ۲)۔ حشر کے لفظی معنی ہیں اخراج، نکال دینا، جلا وطن کر دینا، یہاں بنو النضیر کے یہودیوں کی جلاوطنی مراد ہے۔ اولی الحشر، یعنی پہلی جلاوطنی، سے مراد یہی ہے کہ عرب کے یہودیوں کا یہ پہلا اخراج تھا اور آئندہ کے لیے قرآن مجید نے یہ پیشگوئی کر دی کہ یہودیوں کی جلاوطنی اور بھی ہوگی، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں دوسری اور آخری بار خیبر سے یہودیوں کو ملک شام میں جلا وطن کر دیا گیا (البخاری، ۶ : ۱۴۷؛ الکشاف، ۴ : ۴۹۸؛ بعد؛ روح المعانی، ۲۸ : ۳۸؛ بعد)۔ الحشر کے علاوہ اس سورت کو سورۃ بنی النضیر بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس سورت کو ”الحشر“ کہنا پسند نہیں کرتے تھے اور اسے سورۃ بنی النضیر کہنے کی تلقین و تاکید کرتے تھے۔ بعض محدثین نے اس کی توجیہ یہ پیش کی ہے کہ اس سورت کو الحشر کہنے سے چونکہ یوم القيامة (روز حشر) کا التباس ہوتا ہے اس لیے حضرت ابن عباس نے اس سے بچنے کے لیے اسے سورۃ بنی النضیر کہنے کی تلقین کی (البخاری، ۶ : ۱۴۷؛ ابن کثیر : السیرۃ النبویہ، ۳ : ۱۴۵؛ بعد؛ روح المعانی، ۲۸ : ۳۸؛ بعد)۔

لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) عبدالعلیم : اردو تھیٹر، کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۳) یوسف حسین خان : اردو غزل، حیدرآباد (دکن) ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) وزیر آغا : اردو میں طنز و مزاح، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) وقار عظیم : آغا حشر اور ان کے ڈرامے، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۱۶) آل احمد سرور : تنقیدی اشارے، بار دوم، ۱۹۴۹ء؛ (۱۷) اے۔ بی۔ اشرف : آغا حشر اور ان کا فن، لاہور ۱۹۶۸ء؛ اس کے علاوہ بعض مفید مقالات : (۱۸) بادشاہ حسین : حشر کے متعلق دو نظریے، در ادب لطیف (لاہور)، جولائی ۱۹۴۰ء؛ (۱۹) عبداللطیف تپش : آغا حشر کشمیری، در ادب لطیف، سالنامہ ۱۹۴۱ء؛ (۲۰) جاوید نہال : آغا حشر، ایک مطالعہ، در قند (مردان)، ڈراما نمبر، ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) عبدالسلام خورشید : حشر سے پہلے اردو ڈراما نگاری، در ادبی دنیا (لاہور)، جون ۱۹۴۰ء؛ (۲۲) وہی مصنف : آغا حشر اور اردو ڈراما نگاری، در مجلہ مذکور، جولائی ۱۹۴۰ء؛ (۲۳) عشرت رحمانی : آغا حشر کا فنی ارتقاء، در ادب لطیف، سالنامہ ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) وہی مصنف : آغا حشر کشمیری، در امروز (لاہور)، ۲۸ اپریل ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) فضل حق قریشی : آغا حشر سے ملاقات، در ادب لطیف، سالنامہ ۱۹۳۹ء؛ (۲۶) منصور احمد : ہندوستان کے شیکسپیر آغا حشر کشمیری ڈراما کیونکر لکھتے ہیں، در ادبی دنیا، سالنامہ ۱۹۳۵ء؛ (۲۷) وزیر آغا : اردو ڈرامے میں مزاحیہ عناصر، در ادب لطیف، ڈراما نمبر [۲۸] : سید امتیاز علی تاج : آغا حشر پر ایک سرسری نظر، در نیرنگ خیال (لاہور)، ۱۹۲۶ء، تین قسطیں؛ (۲۹) وہی مصنف : اردو ڈرامے کی مفاہمتیں، در کاروان (لاہور)، سالنامہ ۱۹۳۴ء؛ (۳۰) وہی مصنف : اردو کا ڈرامائی ادب، در عالمگیر (لاہور)، سلور جوبلی نمبر، ۱۹۵۰ء؛ (۳۱) آغا حشر کے اشارات اپنے سوانح حیات کے متعلق (مسودہ بخط مصنف، سید امتیاز علی تاج کے پاس)۔

(سید امتیاز علی تاج [و ادارہ])

الکشاف، ۴ : ۹۹ : البیضاوی، ۲ : ۳۲۲)۔

ہجرتِ مدینہ کے بعد قریش مکہ اس ٹوہ میں لگے رہتے تھے کہ مدینے اور اس کے قرب و جوار کے یہود اور منافقین کو پیغمبر اسلام کے خلاف آمادہ جنگ کر سکیں، چنانچہ یہود بنو نضیر کو بھی وقتاً فوقتاً پیغمبر اسلام کی عداوت اور بد عہدی پر اکساتے رہتے تھے، مفسرین اور سیرت نگاروں نے یہ وضاحت سے لکھا ہے کہ غزوہ بدر [رک باں] میں فتح و کامرانی سے یہود بہت حیران ہوئے اور یہ خیال کرنے لگے تھے کہ آپؐ نبی برحق ہیں اور یہ وہی نبی ہیں جن کی فتح و نصرت کی گواہی تورات میں ہے، لیکن غزوہ احد میں بعض مسلمان سپاہیوں کی غفلت اور جلد بازی سے فتح کے بعد مسلمانوں کو جو نقصان اٹھانا پڑا اس سے منافقین کی طرح یہود کو بھی خوشی ہوئی اور آنحضرتؐ کی نبوت میں شک کرنے لگے؛ چنانچہ کعب بن اشرف یہودی چالیس سوار لیکر مکہ مکرمہ گیا اور کعبہ اللہ کے پاس اسلام کے خلاف معاہدہ کر کے آیا تو وہ اپنے رضاعی بھائی کے ہاتھوں قتل ہو گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عہد شکن بنو نضیر کی سرکوبی کے لیے نکلنا پڑا۔ بنو نضیر کو اپنے محفوظ قلعوں کا بڑا گھمنڈ تھا۔ پھر رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی نے بھی انہیں اپنی امداد کا یقین دلایا تھا، اس لیے آپ نے ماہ ربیع الاول ۵ھ میں چھ دن تک ان کا محاصرہ کیے رکھا، بالآخر وہ مدینہ منورہ سے جلا وطن ہونے پر راضی ہو گئے۔ کچھ شام کی طرف نکل گئے اور بعض نے یہود خیبر کے پاس پناہ لی اور اس طرح قریش کی سازش کے ناکام ہونے کے ساتھ ساتھ یہود و منافقین کی امیدیں بھی خاک میں مل گئیں۔ سورۃ الحشر اسی پس منظر میں نازل ہوئی (سیرۃ ابن ہشام، ۳ : ۱۹۰ بعد؛ السیرۃ النبویۃ، ۳ : ۱۴۵ بعد؛ روح

المعانی، ۲۸ : ۳۸ بعد؛ البیضاوی، ۲ : ۳۲۲ بعد؛ الکشاف، ۴ : ۹۹ : المراغی، ۲۵ : ۳۰)۔

سورت کی ابتدائی آیات میں (۲ تا ۵) بنو نضیر کی بد عہدی اور انجام کا ذکر ہے، پھر مال غنیمت اور اس کی تقسیم و استحقاق کا بیان ہے (۶ تا ۱۰)۔ اس کے بعد منافقین کی سازشوں اور سزا کا تذکرہ ہے (۱۱ تا ۱۷)۔ سب سے آخر میں قرآن مجید کی اہمیت اور صفات باری تعالیٰ کے بیان کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو تقویٰ اور فلاح عقبی کی تلقین کی گئی ہے (۱۸ تا ۲۴)۔

امام ابوبکر الاندلسی نے احکام القرآن میں لکھا ہے کہ سورۃ الحشر میں گیارہ آیات ایسی ہیں جن سے فقہی احکام اور دینی مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ ان فقہی احکام و دینی مسائل کی مجموعی تعداد سینتیس تک پہنچتی ہے (احکام القرآن، ۴ : ۱۷۵۲ بعد)۔

مآخذ : (۱) البخاری : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۲) آلوسی : روح المعانی، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۴) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التأویل، لائپزگ، بدون تاریخ؛ (۵) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) ابن ہشام : السیرۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) ابن کثیر : السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۸) ابوذر الغشنی : شرح السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) السہیلی : الروض الآئف، قاہرہ ۱۳۳۶ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

● **الحَشَّاشُون :** (= الحَشَّاشِین) رَکْ بَہ الحَشِیشِیہ۔

● **حَشْمَت :** ایک ترکی شاعر، جو قاضی عسکر عباس آفندی کا بیٹا اور راغب پاشا کا ہم عصر اور منظور نظر تھا۔ اس نے فقہ اور دینیات کی تحصیل شروع کی، لیکن ابھی مدرسے کے مختلف درجوں کو

طے نہیں کر پایا تھا کہ ۱۱۷۵ھ / ۱۷۶۱-۱۷۶۲ء میں اپنے ہجویہ اشعار کی بنا پر وہ شاعر نورس آفندی کے ساتھ بروسہ میں اور بعد ازاں تنہا رودس Rhodes میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸-۱۷۶۹ء میں فوت ہو گیا اور مراد رئیس کے پہلو میں دفن ہوا۔

حشمت جیسا اچھا شاعر تھا ویسا ہی اچھا قادر انداز (نشانہ باز شانچی) اور شمشیرزن بھی تھا۔ اس کی ذہنی قوت کا بڑا مظاہرہ اپنے پیشرو شعرا کے خیالات اور الفاظ کی نقل کرنے اور انہیں حسب مطلب اپنانے سے ہوتا ہے نہ کہ جدت تصنیف میں۔ اس کی ذات میں [اس وقت کی] ترکی شاعری (ایک طرح کی طفیلی شاعری جس کی نشو و نما کا انحصار محض بیرونی دنیا میں مسلمہ شہرت پر ہے) کی عام خصوصیت یعنی مہارت تقلید نے بڑھ کر واقعی ایک غیر معمولی قوتِ تطبیق کی صورت اختیار کر لی۔ اپنے قصائد میں وہ نفعی کی اور اپنی غزلیات میں دوسرے متعدد شعرا کی تقلید کرتا ہے۔ اس نے ایک مقلد شاعر بننے کی بھی کوشش کی، لیکن اس حیثیت سے وہ بہت معمولی مرتبے کا مستحق ہے، تاہم اس کی مستقل نظموں میں، جو تقلید سے نسبتاً آزاد ہیں، ایک زور دار اور استوار اسلوب نمایاں ہے اور اپنے بلند مرتبہ حریفوں پر وہ جس بیباکی سے حملہ کرتا ہے وہ جاذب توجہ ہے۔ اس کا دیوان خود اس نے نہیں بلکہ بروسہ کے ایک عالم سید محمد سعید امام زادہ نے ایک مدحیہ دیباچے کے ساتھ ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶-۱۷۶۷ء میں چار حصوں میں شائع کیا۔ اس کی مشور تصانیف میں سے مندرجہ ذیل موجود ہیں: انتساب الملوك: (= بادشاہوں کی ملازمت)، یعنی ایک خواب جو حشمت نے بزعم خود مراد ثالث کی تخت نشینی کے موقع پر دیکھا تھا؛ سوز نامہ یا ولایت

نامہ: یعنی ۱۱۷۲ھ / ۱۷۵۹ء میں شہزادی ہبۃ اللہ کی ولادت کے موقع پر منعقدہ جشن کی کیفیت؛ سند الشعراء: ایک تصنیف، جو راغب پاشا سے معنون ہے اور جس کے ساتھ اس کا لکھا ہوا ایک منظوم مقدمہ بھی ہے۔ اس کی ایک اور تالیف میں قرآن مجید کی ایک سورۃ اور چند احادیث کی منظوم تفسیر و تشریح پیش کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) محمد ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۱۲۱؛ (۲) ثریا: سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۲۳۳؛ (۳) 'Geschichte der Osmanischen Dichtkunst: Hammer ۲: ۲۲۲؛ (۴) 'A History of Ottoman Poetry: Gibb ۲: ۲۰۰ تا ۱۰۵؛ (۵) 'Catalogue: Rieu ص ۲۰۴۔ (THEODOR MENZEL)

* **حشو:** وہ چیز جو کسی تکیے، توشک یا ترکاری وغیرہ کے اندر بھری ہو، بھرتی۔ (۱) جملہ موصولہ میں۔ سیویہ صلے کو حشو سے موسوم کرتا ہے (المفصل، طبع Broch، ص ۵۷)؛ (۲) کوئی عبارت معترضہ، جس سے جملے کا کوئی حصہ نحوی طور پر متعلق نہ ہو، مرادف اعتراض (حریری: مقامات، ص ۸۵ تا ۸۶)؛ (۳) کوئی زائد از ضرورت کلمہ یا تکرار کلام یا بے قاعدہ عبارت، مثلاً صداع الرأس (سر کا درد سر) [صداع کے معنی 'درد سر' ہیں۔ اسے رأس (= سر) کی طرف مضاف کرنا بے معنی ہے]۔ حشو اور تاکید میں یہ فرق ہے کہ تاکید ہمیشہ کسی شبہ کو دور کرنے کے کام آتی ہے (حریری، مقام مذکور)؛ (۴) علم عروض میں [بحورِ شمن و مسدس میں] شعر کے کسی مصرع کا وہ حصہ جو پہلی اور آخری تقاعیل [یعنی رکن] کے درمیان ہوتا ہے (Darstellung der arabischen: Freytag، ص ۱۱۹، ۳۴۶، ۵۲۷)۔ کسی ایسے شعر میں جو افاعیل کی چار بار تکرار سے بنا ہو حشو نہیں ہوتا [البتہ بحر مثلاً میں تکلف سے حشو

ماننے ہیں]۔

مآخذ: (۱) التہانوی: کشف اصطلاحات الفنون،

حصہ اول، ص ۲۹۰ بعد: (۲) جرجانی: تعریفات، طبع

فلوکل F. Flügel، ص ۹۲ (۳)۔

(T. H. WEIR)

۸۔ حَشْوِیَّہ: (حَشْوِیَّہ، حَشْوِیَّہ با أَهْلِ الْحَشْوِ)،

ایک اصطلاح، [جسے ان لوگوں کے لیے استعمال کیا جاتا

تھا، جو ظواہر پر انحصار کر کے تجسیم کے قائل

ہو گئے۔ السبکی نے شرح الاصول ابن الحاجب میں

حشویہ کو راہ راست سے بھٹکا ہوا ایسا گروہ قرار

دیا ہے جو آیات مقدسہ کو ظاہری معنوں پر محمول

کرتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس سے

بھی مراد ہے۔] یہ لوگ ظاہری کلمات کو قابل

ترجیح سمجھتے تھے اور ان کی لفظی تاویل

کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے بعض کے نام

الشہرستانی (طبع Cureton، ص ۷۷) نے بیان کیے

ہیں، جنہوں نے اس بنا پر ایک شہرت مذموم حاصل

کر لی تھی اور جو نہ تو کرامیہ جماعت سے متعلق

تھے اور نہ اس شیعہ فرقے سے جس کا بھی مسلک

تھا۔ سالیہ بھی (دیکھیے Goldziher، در ZDMG،

۶۱: ۷۹) انہیں لوگوں میں شامل ہیں۔

معتزلہ اصحاب الحدیث کی پوری جماعت کو

حشویہ کہتے تھے، اس لیے کہ وہ ایسے کلمات کا

استعمال جائز سمجھتے تھے جن میں خدا کی طرف

اعضائے انسانی منسوب کیے گئے ہیں۔ [اگرچہ حشویہ

کی مخصوص جماعت کے برعکس اصحاب الحدیث

(رک باں) دیگر سلف صالحین کی طرح یہ کہتے تھے کہ

صفات الہیہ کے بارے میں ظواہر کلمات سے

وہی مراد ہے جو صحیح طور پر اللہ تعالیٰ کا مقصود

ہے۔ وہ ان کلمات کا استعمال بالعموم لفظ

”بلائیف“ کے ساتھ کرتے تھے]۔

مآخذ: (۱) G. van Vloten در Actes du XI^e

Congrès international des Oriental

بعد: (۲) M. Th. Houtsma، در Zeitschr. für

Assyriology، ۲۶: ۱۹۶ بعد (جہاں مزید حوالے

مذکور ہیں): [۳] تہانوی: کشف اصطلاحات

الفنون، ۲: ۳۹۶ تا ۳۹۷: (۴) الخفاجی: نفاہ: (۵)

A.N. Nadir: معتزلہ: (۶) A.S. Halkin: در J.I.O.S،

عدد ۵۴ (۱۹۳۴): ۱ بعد۔

(۱) لاٹن، بار اول [و ادارہ]

حشیش: (لاطینی Cannabis sativa)، بونگ،

ایک مخدر پیداوار۔ جب اسے موزوں آب و ہوا

اور مناسب زمین میں کاشت کیا جاتا ہے؛ خاص

طور پر برصغیر ہند و ہند میں یہ پودا

عضویاتی اعتبار سے زیادہ فعال ہوتا ہے۔ اسے

وہاں قنب ہندی (Cannabis Indica Lam) یا بونگ

کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں اقسام شکل و شباہت میں

ایک جیسی ہیں۔ بونگ ایک دو جنسی پودا ہے؛

بقچوی پودوں کے اوپر کے سروں کے سکھائے

ہوئے شگوفوں سے لیس دار مادہ ٹپکتا ہے

جس کا بڑا جز منشیات سے تعلق رکھتا ہے۔ آج کل

اس کی نمکیات کو ہسٹیریا، مالیخولیا، بے خوابی

اور حیض بند ہو جانے سے پیدا ہونے والی

اعصابی بیماریوں میں خواب آور، مخدر اور مسکن

کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

قدیم تاریخی زمانوں میں ہندوستانی حشیش

ایک مفید پودے کے طور پر معروف تھی۔ قدیم ترین

سائنسی ادب اور عراق کی قدیم لغوی فہرستوں میں

اس بات کی شہادت پائی جاتی ہے کہ حشیش کا

ایسدار مادہ کپڑے کی صنعت میں اور دوا کے طور پر

استعمال ہوتا تھا۔ سویری زبان میں یہ A. ZAL. LA

ہے اور اکادی میں آزلو۔ یہ اصطلاحات سریانی عزل

[عزل، بمعنی کتنا] کی متجانس ہیں۔ فہرست میں

اسے garāru (بمعنی لپٹنا، موڑنا) سے مأخوذ gurguru کا

کے لیے اکثر استعمال کیا گیا ہے جس سے ایک طرح کا ابہام پیدا ہو گیا ہے، نسخوں میں ان دونوں کو اثر اکٹھا استعمال کیا گیا تھا۔

قدیم چین میں، ۱۲۰۰ تا ۵۰۰ ق م سے لے کر، جب Rh-Ya تالیف ہوئی، حشیش کا پودا ma معروف تھا۔ طبیب Hoa-tho کے سوانح حیات میں حشیش کی بے حسّی پیدا کرنے والی خصوصیات کا اظہار عمل جراحی میں ملتا ہے۔ Soubciran نے Tatarinov کے تتبع اس کا جدید نام میں ma-iao بتایا ہے۔ ہیروڈوٹس Herodotus (پانچویں صدی قبل مسیح) نے بتایا ہے کہ تورانی (Scythians) جسم صاف کرنے کے لیے حشیش استعمال کرتے تھے۔ ایک بند جگہ میں سخت گرم پتھروں پر حشیش کو ڈال دیتے، اور اس وقت تک اس کی دھونی لیتے رہتے جب تک کہ سرور اور انبساط نہ پیدا ہو جاتا، پھر وہ رقص کرتے اور گاتے۔ جنسی لذت کو ابھارنے، بطور قاطع ریح اور کان کا درد دور کرنے کے لیے تخم حشیش کے استعمال پر جالینوس بحث کرتا ہے۔ Paulus Aeginata (ساتویں صدی عیسوی) حشیش کو بطور قاطع ریح استعمال کرتا تھا۔

حشیش دوا کے طور پر عرب، ایران، عراق، مصر اور پاک و ہند میں استعمال کی جاتی تھی۔ برصغیر میں یہ سب سے پہلے برہمنوں کے ہاتھ لگی، جنہوں نے اسے ہندو مذہب اور رسوم میں استعمال کیا۔ بعد میں یہ لوگوں میں بھنگ (خشک پتے، جن کا سفوف بنا لیا جاتا ہے اور جس میں آٹا اور گرم مسالہ ملا دیا جاتا ہے) اور گانجے کے طور پر مروج ہو گئی، جو پھل دار پودوں کی پھول دار پتیاں ہیں۔ ہندوستان میں ابتدا میں اسے کھایا جاتا تھا، بعد میں اسے حقے میں پینا زیادہ عام ہو گیا۔ اصل میں گانجا ایک رال ہے جس کا رنگ سبزی بائل

ہم معنی بتایا گیا ہے؛ چنانچہ حشیش کے لیے فارسی لفظ گر گرنج بعد کے اشوری لفظ gurgurangu سے نسبت رکھتا ہے۔ فہرست میں ایک اور ہم معنی لفظ sami nissati [سم نشاط؟] (= غم و اندوہ کی جڑی بوٹی) ہے۔ ایک دلچسپ اہم معنی سومیری لفظ GAN. ZI. GUN. NU ہے، جہاں GAN کا مفہوم شاید habbilu لٹیرا، اور ZI گویا napištu (بمعنی روح) ہے اور GUN. NU "موڑنا، بننا" ہے؛ اس لیے اس سومیری لفظ کے پورے معنی "پودا + مخدر" یا حشیش ہیں۔ بابلی طب میں اسے دوسرے اجزاء کے ساتھ خارجی طور پر معدے کی تکلیف، سوجن اور اعضائے اسفل کے بے کار ہو جانے میں اور داخلی طور پر اسے جذبات کو دبانے اور گردوں کی پتھری زائل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ آٹھویں صدی قبل مسیح کے آخر یا ساتویں صدی قبل مسیح کے نصف اول میں ایک سرگونی Sargonid متن میں لفظ qunnabu یا qunubu کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا متجانس عربی لفظ قنب اور فارسی لفظ قنب، اثر حشیش کے بیج اور اس کی بے ہوشی پیدا کرنے والی خصوصیات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یونانی (Dioscorides, Wellmann, ۱۳۸ : ۳) xu'vvaβis اور لاطینی لفظ Cannabi بھی اس سے تعلق رکھتے ہیں۔ قدیم مصر (برلن اور Ebers کے اوراق بردی) میں حشیش کا ذکر ایک دوا کے طور پر آیا ہے، جسے حقے میں پیا جاتا تھا اور [خارجی طور پر] ضماد اور مرہم کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ Laufer کے بیان کے مطابق فارسی بنگ ایک مخدر چیز ہے جو تخم حشیش سے تیار کی جاتی ہے۔ بنگ، سنسکرت : بھنگا، آوستا : ہنہا (نشہ آور) عربی : بنج، پرتگالی : بنگو bango اور فرانسیسی : bangu کے متجانس ہے۔ قدیم عربی ادب میں بنج کا لفظ حشیش کے بدل کے طور پر ایک مسکر اور زھریلے پودے

زنکاری ہے۔ اس میں ایک مخصوص قسم کی بو ہوتی ہے۔ یہ رال چرس ہے۔ ہندوستان میں لوگ چمڑے کی صدرباں یا چمڑے کا لباس پہن کر شبنم گرنے کے بعد صبح سویرے بھنگ کے کھیت میں سے پودوں کو ملتے روندتے ہوئے گزرتے ہیں۔ پھر اس کے اوپر ٹھیرے ہوئے رال دار مواد کو کھرچ لیتے ہیں۔ یہی بازار میں بکنے والا کانجا ہے۔ بعض اوقات پودے کو پاؤں کے نیچے روندنا جاتا، یا ہاتھوں میں ملا جاتا ہے۔ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کہ عربوں نے حشیش کا علم اس وقت حاصل کیا جب ان کے پیشرووں کو اسے بناتے اور طب میں استعمال کرتے ایک ہزار سال سے زائد عرصہ ہو چکا تھا۔ عہد اسلامی میں رال کو استعمال کرنے والے قدیم ترین اطباء میں سے ایک جابر بن حیان (دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی) ہے۔ اس کی کتاب السموم (ص ۴۷ ب، ۱۳۱ ب) میں بھنگ، بنج کے نام سے مذکور ہے، جہاں بتایا گیا ہے کہ یہ بطور مخدر کے استعمال کی جاتی ہے۔

ابو منصور موفق بن علی الہروی (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) اپنی کتاب الاثبۃ عن حقائق الادویۃ میں حشیش، شاہ دانج (آج کل، فارسی میں یہ لفظ تخم حشیش کے لیے استعمال ہوتا ہے) کے متعلق لکھتا ہے کہ یہ رسیاں بننے کی صنعت، اور طبی لحاظ سے درد سر اور کان کے درد کے لیے مفید ہے۔

ایک اور مترادف لفظ قنب کے تحت بنو میمون (۳۴۸ھ) بھی اسے شاہ دانج اور شاہ دانج البر (جنگلی حشیش) کہتا ہے۔ دراصل عربی مصادر میں یہ نام تخم کے لیے آئے ہیں نہ کہ رال یا پتوں کے لیے۔ Meyerhof کے بیان کے مطابق عربوں کے ہاں رال کا عام استعمال نہیں تھا (اسے آج کل حشیش

کہا جاتا ہے اور بعض اوقات اس میں پتوں کا عرق ملا دیا جاتا ہے)۔

عمر بن یوسف بن رسول (م ۵۶۹ھ / ۱۲۹۴ء - ۱۲۹۵ء) اپنی کتاب المعتمد فی الادویۃ المفردۃ (قاہرہ ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۸، ۳۹۹ تا ۴۰۰) میں کان با سر کے درد کے لیے قنب کے طور پر شاہدانق تجویز کرتا ہے۔ ابن رسول کہتا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں: ایک بستانی اور دوسری جنگلی۔ بیج سے نکالے ہوئے تیل کی خوراک سات درہم ہے۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا ابن البیطار [رک باں] اپنی تصنیف جامع المفردات (۱۲۷۱، ۱۳۴۹، ۱۸۴۵) میں شاہدانق کا لفظ استعمال کرنا ہے؛ یہ بھی شلہ دانہ "اناج کا بادشاہ" سے نکلا ہے۔ تحفة الاحباب (ص ۴۴۴) میں قنب کو مراکشی بتایا گیا ہے۔ مراکش میں حشیش معجون یا مختلف مربہجات میں ملا کر دی جاتی ہے۔ اسے کیف کے طور پر بھی تیار کیا جاتا ہے، جسے خاص طور پر زہریں طبقے کے لوگ نلیوں میں بیتے ہیں۔ شمالی افریقہ کے دوسرے خطوں میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

نشہ آور ہندوستانی بھنگ کے لیے حشیش کی ایک عام عربی اصطلاح کیونکر رائج ہوئی، اس کا یقینی علم نہیں۔ جو لوگ حشیش استعمال کرتے ہیں انہیں حشاشوں (ڈوزی، ۱: ۲۸۹) نیز حشیشیوں یا حشیشیہ کہا جاتا ہے (لفظ حشیش کے اصل معنی "خشک جڑی بوٹی" تھے؛ یہ لفظ دواؤں میں کام آنے والے پودوں کو حش (خشک کرنا) سے نکلا ہے)۔ یہ آخری نام شامی اسمعیلیوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اسے استعمال کیا، یا محض متعارف کیا [رک بہ حشیشیہ]، الف لیلۃ و لیلۃ (نواح ۵۶۰۰ / ۱۲۰۰ء) میں حشیش کے بکثرت حوالے ملتے ہیں۔ ان کہانیوں

بیماری سے تحفظ کا ایک ذریعہ اور آلودگی کی ایک علامت سمجھتے ہیں۔

حشیش سے تیار کی ہوئی اشیا کو حقے یا سگریٹ میں ڈال کر مشرقی افریقہ، مدغاسکر اور جنوبی افریقہ میں بھی پیا جاتا ہے۔ مؤخر الذکر ملک میں، Pretoria کے دماغی امراض کے ہسپتال میں سترہ فی صد داخلوں کی ذمہ دار حشیش سے تیار کی ہوئی dagga نام ایک مرکب ہے۔ Bushmen, Hottentots اور Kaffirs تمباکو کے بغیر یا تمباکو کے ساتھ حشیش پیتے ہیں۔ ترکی میں حشیش سے تیار کردہ اسرار ("خفیہ") نام ایک چیز تمباکو میں ملا کر پی جاتی ہے۔ وہاں پر یہ چبائی بھی جاتی ہے۔

شام میں کثیر مقدار میں حشیش بوئی جاتی ہے۔ دمشق میں ایسے بہت سے اڈے ہیں جہاں حشیش اور افیون حقے یا سگریٹ میں پی جاتی ہیں۔ ازبکوں اور تاتاریوں میں بھی اس کی عادت پائی جاتی ہے۔

پاک و ہند میں، جہاں بعض لوگ حشیش کو حقے میں بھی پیتے ہیں، یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اسے اعتدال کے ساتھ استعمال کرنے سے کوئی اخلاقی برائی نہیں پیدا ہوتی۔ دوسری طرف حد سے زیادہ استعمال جسمانی اور دماغی طور پر مضر ہے اور اخلاقی بنے راہ روی کا باعث بنتا ہے۔ آج کل شام اور لبنان سے یہ دوا مصر میں ناجائز طور پر درآمد کی جاتی ہے۔ نشہ آور ادویہ کے متعلق قائم ہونے والے اقوام متحدہ کے ایک کمیشن نے ۱۹۵۰ء میں اعلان کیا تھا کہ ہندوستان میں چھ کروڑ مربع میٹر پر حشیش کی کاشت ہوتی ہے اور صرف شام اور لبنان میں تین سو ٹن سالانہ حشیش پیدا ہوتی ہے [آج کل اس کا استعمال یورپ، کنیڈا اور امریکہ میں بڑھتا جا رہا ہے]۔

میں حشیش زیادہ تر لوگوں یا جانوروں کو دوا دینے کے لیے ایک بودار چیز کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ مار کو پولو اپنے سفر نامے میں مدہوش کرنے والی چیز کے طور پر حشیش کے استعمال پر بحث کرتا ہے۔

ماضی قریب میں مصر میں حشیش کا استعمال اس قدر عام اور مضر صحت ہو گیا تھا کہ بونا پارٹ نے حشیش سے بنی ہوئی اشیا کے پینے یا حقے میں ملا کر پینے کو ممنوع قرار دینے کے لیے احکام جاری کیے، لیکن یہ احکام بے اثر ثابت ہوئے، کیونکہ اس کا صدیوں سے عام استعمال ہو رہا تھا۔ [المقریزی اپنے زمانے کے متعلق لکھتا ہے کہ امیر سودون الشیخونی نے ۵۷۸۰/۱۳۷۸ء کے قریب سخت سزاؤں کے ذریعے بھی یہ کوشش کی کہ مصر کے اس طبقے کے لوگوں میں حشیش کی عادت بد کو روکے]۔

آج کل مخدات اغراض و مقاصد کے لیے پاٹ و ہند، ایشیائے کوچک، مصر، اور افریقہ کے دوسرے حصوں میں حشیش کی ادویہ کا استعمال عام ہے۔ آج بھی مصر میں حشیش بہت مستی ہے اور اسے غریب لوگ حقے یا سگریٹ میں عام طور پر پیتے ہیں۔ طرابلس سے لے کر مراکش تک کے خطے، خاص طور پر الجزائر پر بھی یہ بات صادق آتی ہے۔ افریقہ کے مغربی ساحل میں حبشی بھنگ کی کاشت کرتے ہیں اور تازہ یا خشک پتوں کو نلیوں میں ڈال کر پیتے ہیں، جن میں دھکتے ہوئے ٹوٹلے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ ریف میں سنوسی اسے مذہبی تقاریب میں استعمال کرتے ہیں۔ کانگو پر بھی یہ بات صادق آتی ہے، جہاں Kassai اور Baluba قبائل نے بعض قدیم اشیائے پرستش کو ترک کر دیا ہے اور ان کی جگہ riamba یا حشیش شروع کر لی ہے۔ وہ حشیش کو

یہاں ہم صرف چند ایسے طبیوں کا ذکر کریں گے

موجودہ زمانے میں اس بات کی حقیقت یہ ہے کہ قنب ہندی (Cannabis indica) [عربی داجد] cannabis sativa کی صرف ایک فعلیاتی (Physiological) قسم ہے، جو گرم آب و ہوا میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے مادہ بودے کی یہ خاصیت ہے کہ اس کے غدے کے روئیں بہت زیادہ نمونما پاتے ہیں لہذا اس میں رال (resin) کا مادہ زیادہ ہوتا ہے۔ حشیش کا فعال چیز رال ہی میں ہوتا ہے، جسے Cannabinin کہتے ہیں (L. Siebold اور Bradbury ۱۸۸۱ء)۔ یہ ایک زردی مائل سبز رنگ کا القی نما (alkaloid) مادہ ہوتا ہے اور گہرے پورے رنگ کا رال نما مادہ (Cannabinol) بھی (H. F. Smith ۱۸۹۱ء)، جو خاص طور پر بہت زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔ اس کا اثر دوسرے منشی زہروں کی طرح ایک نشاط آور کیف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس میں بہت زیادہ قہقہے لگانے کو دل چاہتا ہے اور بعد ازاں بے خودی اور ہذیان کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے ساتھ اوہام اور باطل خیالات بھی موجود ہوتے ہیں جو اس نشے کی خاص علامت ہیں۔ غصے کے دورے بھی پڑتے ہیں (خصوصاً اگر اس میں سیکران (henbane) کے کسی مرتب کی آمیزش بھی ہو)۔ اگر اسے مسلسل طور پر زیادہ مقدار میں کھایا جائے تو افسردگی پیدا ہو جاتی ہے، قوت ارادی جاتی رہتی ہے، اور سکتے کا دورہ بھی پڑ جاتا ہے (یہ چیز درویشوں میں خاص طور سے دیکھی جاتی ہے) اور انسان بالکل ہی کودن بن جاتا ہے۔

مصر کے پاگل خانوں میں جو لوگ بند تھے اور حشیش کا دم لگاتے والے تھے ان کی تعداد ایک زمانے میں تیس فیصد تھی (Moreau)۔ جب (۱۸۶۸ء) سے ”ہندوستانی“ بھنگ کی کاشت اور اس کی درآمد مصر میں ممنوع قرار دی گئی اور

جنہوں نے حشیش کے استعمال پر بہت مہرانہ قابلیت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ ان میں سب سے پہلے Prospero Alpino کا نام لیا جاسکتا ہے، جس نے ۱۵۸۱ء سے ۱۵۸۳ء تک وینس کے قونصل خانے کے طبیب کی حیثیت سے مصر میں کام کیا۔ وہ حشیش (assa) کا حال اچھی طرح بیان کرتا ہے۔ اس نے بچشم خود اس کے استعمال کرنے والوں کو کیف و سرور کی حالت میں بخود دیکھا تھا۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے سب سے پہلے پرتگالی Garcia da Orta (۱۵۶۳ء) نے ”hanguc“ (= بھنگ، جو سنسکرت کے لفظ ”bhanga“ سے مشتق ہے) کے بودے اور اس کے منشی اثرات کا ذکر کیا ہے اور ہسپانوی Christoval Acosta نے ۱۵۷۶ء میں اس کی تصویر بنائی۔ نشیلی جڑی بوٹیوں کا استعمال درویشوں اور فقیروں میں بہت عام تھا اور شہزادوں اور امرا کے لیے بھی ان کا استعمال کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ ایرانیوں کے ہاں ہندوستانی نام بصورت بنگ ہر نشیلی چیز کے لیے عام ہو گیا اور یہ نام سیکران (henbane) کو دیا جانے لگا (قنب بنگ)۔ جنوبی ایران میں سترھویں صدی عیسوی میں جرمن طبیب اور ماہر علوم طبیعی اینگل برٹ کیپفر Engelbert Kämpfer ۱۶۸۵ء کے قریب اس بات کی تحقیق کر چکا تھا کہ جہاں تک مادہ اور نر بودوں کی ساخت کا تعلق ہے، ہندوستانی بھنگ اور یورپی بھنگ دونوں ایک دوسری سے اس طرح ملتی جلتی ہیں ”جیسے ایک انڈا دوسرے انڈے سے مشابہ ہوتا ہے“۔ اس نے بھنگ کے ان بیجوں کو جو بندر عباس کی گرم فضا میں نشہ آور ثابت ہوئے تھے، اصفہان میں بویا جو بلند اور سرد تر علاقہ ہے؛ مگر ان بیجوں سے جو بودے نکلے، انہیں اس نے بے ضرر پایا۔

zennamen لائیزک ۱۸۸۱ء؛ (۱۵) ابن میمون : شرح اسماء العقار، طبع Max Meyerhof، در MIE، ج ۱ (۱۹۳۰ء)؛ (۱۶) The Merck Index، نیویارک ۱۹۳۰ء، ص ۱۱۷؛ (۱۷) Indian : A. K. Nadkarni (۱۷)؛ (۱۸) S. de Sacy، Materia Medica، Belles-lettres، پیرس ۱۸۱۸ء، ۲/۳ : ۵۵ تا ۵۹؛ (۱۹) Das Buch der Gifte des Jābir ibn : Alfred Siggel : J. L. Subciran (۲۰)؛ (۲۱) Wiesbaden، Hayyān، La matière médicale chez les Chinois، پیرس ۱۸۷۳ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۲۲) dictionary of Assyrian botany، لندن ۱۹۳۹ء، ص ۲۲ تا ۲۲۲؛ (۲۳) تحفة الاحباب، طبع H. P. J. Renaud، و G. S. Colin، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۲۴) United Nations، Report of the Commission on : and Social Council، Narcotic Drugs (Fifth Session)، دسمبر ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) Pedanii Dioscurides...De Materia : Max Wellmann، Medica، برلن ۱۹۵۸ء، (بار دوم)؛ (۲۶) P.B. Wilkinson، در The British Journal of Inebriety، ج ۲۷ (اکتوبر ۱۹۲۹ء)؛ [فیز رک بہ حشیش، در ۱، لاٹن، بار اول اور جو مآخذ وہاں درج ہیں]۔

(M. LEVEY و M. MEYERHOF)

الحشیشیة : [= الحشیشیون، الحشاشون، الحشاشین]؛ یہ نام ازمندہ متوسطہ میں اسمعیلی فرقہ کی نزاری شاخ کے شام میں رہنے والے پیروں کا پڑ گیا تھا۔ صلیبیوں نے اس نام کو شام سے یورپ میں پہنچا دیا۔ صلیبیوں کے مغربی ادب نیز یونانی اور عبرانی کتابوں میں یہ نام مختلف شکلوں کے ساتھ وارد ہوتا ہے۔ فدائی کی شکل میں اس نے آخر کار فرانسیسی اور انگریزی میں راہ پائی اور اس کی مترادف شکلوں میں اطالوی، ہسپانی اور دوسری زبانوں میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ

انگریزی پولیس نے ۱۸۸۳ء سے قانون کو سختی سے نافذ کیا، اس وقت سے یہ تعداد گھٹ کر آٹھ فی صد ہو گئی ہے اور اب غالباً اور بھی زیادہ کم ہو گئی ہوگی۔

مآخذ : Die phar- : Abdul-Chalig Achundow :

makologischen Grundsätze des Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi, Historische Studien aus dem pharmakologischen Institute der Kaiserlichen

Universität Dorpat، ۳ (۱۸۹۳ء) : ۱۳۹ بعد؛

Materia Indica : W. Ainslie (۲) لندن ۱۸۲۶ء،

Des Pedanios : J. Berendes (۳) : ۱۰۸ تا ۱۱۱؛

Dioskurides...Arzneimittellehre، سنٹ کارٹ ۱۹۰۲ء،

Bulletin on : R. J. Bouquet (۴) : ۳۵۹؛

Narcotics، ج ۲ (اقوام متحدہ کا شعبہ امور عمرانیہ)،

عدد ۴؛ (۵) R. N. Chopra، Indigenous Drugs of India،

دلکتہ ۱۹۳۳ء، ص ۷۳ بعد؛ (۶) H. von Deines،

Grundriss der Medizin der alten : H. Grapow

Wörterbuch der Aegyptischen : ج ۶،

Drogennamen، برلن ۱۹۵۹ء، ص ۴۹۳؛ (۷) جالینوس :

De aliment. facultat.، باب ۴۱؛ (۸) وعی

مصنف : De simplic. facultat.، ۷ lib.؛ (۹) M. G. S.،

The Order of Assassins : Hodgson، ہیٹک ۱۹۵۵ء،

ص ۱۳۳ تا ۱۳۹؛ (۱۰) Indian : D. McL. I. Johnson،

hemp a social menace، لندن ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) B. Laufer،

Sino-Iranica, Field Museum of National History،

Anthropological series، شکاگو ۱۹۱۹ء، ۳/۱۵ : ۵۸۲؛

Mediaeval Arabic bookmaking : Martin Levey (۱۲)

and its relation to early chemistry and pharma-

cology، در Transactions of the American Philoso-

phical Society، ۳/۵۲ (۱۹۶۲ء)، ۶۰؛ (۱۳) L. Lewin،

Die Gifte in der Weltgeschichte، برلن ۱۹۲۰ء، ص

۲۱۱ تا ۲۱۴؛ (۱۴) I. Loew، Argmacische Pflan-

پہلے پہل یہ لفظ دین دار یا جوشیلے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، اس طرح فدائی [رک بان] کے ساتھ مطابقت رکھتا تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں بھی پرووینسلی Provençal شعرا خواتین کے ساتھ اپنی جان نثارانہ محبت میں اپنا موازنہ فدائیوں کے ساتھ کرتے تھے (The troubadours : F. M. Chambers and the Assassins در Modern Language Notes ۱۹۴۹ء : ۶۴ : ۲۴۵ بعد : D. Scheludko Über : die arabischen Lehnwörter im Altprovenzalischen zeitschrift für romanische Philologie ۴۷ : ۱۹۲۷ء : ۴۲۳)، لیکن جلد ہی نزاریوں کی سفاکانہ تدبیروں، نہ کہ ان کی فدائیت نے، یورپی زائرین کو مشرق کی طرف کھینچا اور اس لفظ کو نئے معنی دیے اور شام میں ایک پر اسرار فرقے کا نام ہونے کی وجہ سے فدائی قاتل کے معنی میں ایک اسم نکرہ بن گیا۔ دانتے (lo perfido assassin...) در Inferno ۱۹ : ۴۹ تا ۵۰) پہلے ہی اسے استعمال کر چکا ہے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس کے شارح Francesco da Buti نے اس کی یہ توضیح کی ہے کہ فدائی سے مراد وہ شخص ہے جو روپیہ لے کر (اجیر بن کر) کسی دوسرے کو قتل کر دے۔

سترہویں صدی اور اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں فدائی کے نام اور اس نام سے مشہور ہونے والے اولین فرقے یورپی علما کی توجہ کا مرکز بنے رہے، جنہوں نے اس کی اصل اور اہمیت کی توضیح کے متعدد نظریات پیش کیے، جن میں سے بیشتر غیر حقیقی ہیں؛ البتہ Siivestre de Sacy نے اپنی تصنیف Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom میں اس لفظ کی اصل حقیقت سے پردہ اٹھایا۔ یہ کتاب ایک مقالے کی صورت میں ۱۸۰۹ء میں "Institute" میں پڑھی گئی اور

اس نئی تعبیر و توجیہ سے اس اصطلاح کے معنی کا مسئلہ پھر ابھرتا ہے۔ حشیش درحقیقت اردو کے لفظ بھنگ (cannabis sativa) کا عربی متبادل ہے اور حشاش بھنگ پینے والے کا ایک عام نام ہے، تاہم De Sacy بہت سے متأخر مصنفین کی اس رائے کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کہ فدائیوں کو یہ نام اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ اس کے عادی تھے، کہتا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس فرقے کے راسخ حشیش کا خفیہ استعمال کرتے تھے

نتیجہ ہے۔ اس زمانے میں حشیش کا استعمال اور اس کے اثرات معلوم تھے اور خفیہ نہ تھے؛ کسی فرقے کی جانب سے حشیش کے استعمال کی تصدیق نہ تو اسمعیلی اور نہ ثقہ سنی مصنفین کرتے ہیں۔ حشیشیہ کا نام بھی شام تک محدود ہے (قب ہوتسما: *Recueil*، ۱ : ۱۹۵؛ ابن سیسر: *Annales*، ص ۶۸) اور شاید غلط استعمال کی وجہ سے ہے۔ معاصر ایرانی یا کسی اور غیر شامی اسمعیلی نے یہ نام کبھی استعمال نہیں کیا؛ شام میں خود اسمعیلی اسے استعمال نہیں کرتے تھے (ماسوا ایک مناظراتی رسالے کے جسے فاطمی خلیفہ الأمر نے اپنے نزاری مخالفوں کے خلاف شائع کرایا، A. A. A. Fyzee: *الهدایة الأمریة*، لندن و بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۷) اور غیر اسمعیلی مصنفین نے بھی کبھی استعمال کیا ہے؛ چنانچہ المقریزی، حشیش کی اصل اور اس کے استعمال کے متعلق ایک نسبت لمبی بحث میں کسی ایرانی اسمعیلی کا ذکر کرتا ہے، جو آٹھویں صدی ہجری کے تقریباً آخر میں قاہرہ آیا اور اس نے حشیش کا ایک خاص آمیزہ تیار کر کے فروخت کیا۔ وہ اسمعیلیوں کو حشیشیہ نہیں کہتا اور نہ اس فرقے ہی کا حشیش سے کسی خاص تعلق کا ذکر کرتا ہے (الخطط، طبع بولاق، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۹)۔ اس طرح 'حشیشی' اسمعیلیوں کے ضمن میں شام تک محدود مقامی نام معلوم ہوتا ہے (شاید نفرت کے اظہار کے لیے۔ اس کے ذریعے وہ ان کے کردار پر تنقید کر رہا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ ان کی خصوصیت ہے)۔

مآخذ: (۱) B. Lewis: *The sources for the*

history of the Syrian assassins، در *Speculum*، ۲۷

(۱۹۵۲ء) : ۴۷۵ تا ۴۸۹؛ (۲) وہی مصنف: *The*

Ismā'ilites and the Assassins، در *A history of*

the Crusades، طابع اعلیٰ K. M. Setton، ج ۱ :

اور ان کے خیال میں یہ اس لیے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے داعیوں کو اس بہشت کی نعمتوں کا پہلے سے ذائقہ چکھا دیں، جو ان کے مقاصد کی تکمیل کے بعد ان کا منتظر ہے۔ وہ اس توجیہ کا تعلق مارکوپولو کی بیان کردہ کہانی کی جنت کے خفیہ باغات سے قائم کرتا ہے جن میں مدھون فداویوں کو داخل کیا جائے گا۔ اس قسم کے اشارے مشرقی اور مغربی ادب کی دوسری کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں (مارکوپولو، طبع P. Pelliot و A. C. Moule، لندن ۱۹۳۸ء، ۱ : ۳۰ بعد؛ قب *Chronicon: Arnold of Lübeck*، *Slavorum*، ۳ : ۱۶؛ J. von Hammer: *Sur le paradis*، *Fundgruben des Orients*، در *du Vieux de la Montagne*، ۳ (۱۸۱۳ء) : ۲۰۱ تا ۲۰۷)۔ اس نے ایک عربی عشقیہ داستان بھی نقل کی ہے، جس میں استعمال کی جانے والی نشہ آور چیز کو بنج کہا گیا ہے۔ یہ کہانی قدیم ہے اور اس کی قدیم ترین روایت (یعنی Lübeck کے آرنلڈ والی) یقیناً بارہویں صدی عیسوی کے اواخر کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا سردار انہیں خود خنجر دیتا ہے، جو اس مخصوص کام کے لیے پہلے سے تیار ہوتا ہے اور پھر "et tunc poculo eos quodam, quo in extasim vel amentiam rapiantur, inebriat, et eis magicis suis quedam sompnia in fantastica, gaudiis et deliciis, immo nugis plena, ostendit, et hec eternaliter pro Monumenta) در *Germaniae historica*، ہینور ۱۸۶۹ء، ۲۱ : ۱۷۹)۔ اس قصے کو، جو حشیش کے خوابوں کی قدیم ترین سرگزشت ہے، متاخر مصنفوں نے مختلف روایتوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ تاہم یہ یقینی طور پر ایک عوامی کہانی ہے، جو شاید حشیشیہ کے نام کا سبب ہونے کے بجائے ایک

قریب، جو آق سراے کے پاس ہے؛ گرجا گھر (= گرجا گھر والی گڑھی)، مذکورہ بالا کے جنوب میں طیانہ Tyana کی جائے واقع ہے؛ قرہ حصار دوهلو: قضائے دوهلو (ضلع دھیرہ، صوبہ انقرہ) میں ایک دؤں، جو لنگہ اور دھیرہ کے درمیان ہے، جہاں اب بھی ایک قصر کے آثار دکھائی دیتے ہیں، جسے زنجبار کہتے ہیں؛ ایسکی حصار (= قدیم قصر) : ایک دؤں، جس کے آثار شکستہ گبز Gebize، یعنی قدیم ایبیسہ Lybissa میں ہیں؛ قدیم لودیسیا ادلیکم Laodicea ad Lycum کی جائے وقوع : دنزلی Denizli کے شمال میں؛ حصار جن (= چھوٹا قصر) : ایک دؤں، جو نایجیہ آلام (قضائے ہافہ ضلع سانسون، صوبہ طریزون) میں ہے؛ آخر میں حصار لیق : پیغا کی سنجاق میں، جو قدیم ٹرائے Troy کے محل وقوع پر ہے۔

مأخذ (۱) علی جواد : لغات جغرافیہ، ص ۳۲۹،

۶۰۳، ۳۳۰۔

(CL. HUART)

حصار : (محاصرہ)، مندرجہ ذیل مقالے میں جنگی محاصرے کے فن اور محاصرہ ڈال کر جنگ و قتال کرنے کا ذکر ہے۔ قلعہ بندی پر معلومات کے لیے رک بہ برج، حصن، قلعہ اور سور، نیز جیش، حرب (فن) [نیز دیکھیے قصر مدبر : آداب الحرب والشجاعة]۔

عمومی کوائف

قدیم زمانے میں ان ممالک میں جہاں بڑے بڑے شہروں کے گرد حصار ہوتا تھا اور جہاں ازمینہ متوسطہ میں دیہات کے ارد گرد قلعہ بندیاں (حصن وغیرہ) ہوتی تھیں، محاصرے ڈال کر جنگ کرنا بھی جنگ و قتال کی ایک قسم تھی، خصوصاً جب لوٹ مار کے بجائے کشور کشائی، ملاح نظر ہوتا تھا۔ اگرچہ مکمل محاصرے کے لیے موجودہ فوجیں

The first hundred years، طبع M. W. Baldwin، ۱۹۰۰ء، ص ۹۹ تا ۱۳۲؛ M.G.S. Hodgson (۳)؛ The Order of Assassins، ہیگ ۱۹۰۰ء، خاص طور پر ص ۱۳۳ تا ۱۳۷۔ اس فرقے کی تاریخ کے لیے رک بہ اسمعیلیہ اور نزاریہ۔

(B. LEWIS)

③ الحشیشیون : رک بہ الحشیشیہ۔

حصار : (ع) قصر، قلعہ، کوٹ، گڑھی (عربی) حصر سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں دبانا، گھیرا ڈالنا، تاکہ قبضے میں لے لیا جائے؛ حاصر = " احاطہ کرنا یا محاصرہ کرنا"۔

آناطولی حصار ایک قلعے کا نام ہے، جو اب شکستہ حالت میں ہے اور جسے عثمانی سلطان بایزید اول یلدرم نے باسفورس کے کنارے تبدیل لی اور گوک صو (= ایشیا کے میٹھے پانی) کے درمیان بنوایا تھا تا کہ قسطنطنیہ کے محاصرے میں سہولت ہو جائے۔ حصار اور روم ایلی حصار (جسے محمد ثانی نے ۱۴۵۲ء میں اول الذکر کے مقابل بنوایا تھا) دونوں کو تمام راستے (آبنائے باسفورس) پر کامل اقتدار حاصل تھا اور واقعہ یہ ہے کہ اسی لیے مؤخر الذکر کا نام بوغاز قازان (= کلا کائے والا) پڑ گیا (رک بہ بوغاز)۔

حصار کا لفظ ایشیائے کوچک کے بہت سے مقامات کے ناموں میں ملتا ہے : قرہ حصار صاحب (= وزیر کی سیاہ گڑھی) : افیون قرہ حصار کا سرکاری نام جو خداوندگار کے صوبے میں ہے؛ شپن قرہ حصار (= سیاہ پھٹکری کی گڑھی) : صوبہ طریزون میں؛ آیدین گوزل حصار (= شہزادہ آیدین کا خوبصورت محل) : قدیم ترالس (Tralles)؛ آق حصار (= قصر ایض) : یعنی لیڈیا میں ثیاترا Thyatira؛ میں؛ عرب حصار (= عرب گڑھی)، یعنی الباندہ؛ توج حصار (= سیندنا گڑھی)، توز گول کی چوٹی کے

شاذ و نادر ہی کافی ہوتی تھیں، تاہم ان سے محصور قلعے تک آنے جانے کا راستہ مسدود ہو جاتا تھا۔ اگر باہر سے کسی قسم کی مدد نہ پہنچتی یا کسی ترلیب سے محاصرین منتشر نہ ہو سکتے تو قحط یا اس کے اندیشے سے محصورین مزاحمت سے دستبردار ہو جاتے تھے۔ اگر ذخیرہ رسد کافی ہوتا یا کسی فرمانروا سے وناذاری اور جلد چھٹکارے کی امید میں محصورین ۵-۱۰ سالہ بلند ہوتا تو وہ دیر تک اڑے رہتے تھے۔ بعض اوقات جب محصورین طویل جنگ [رک بہ حرب] کے لیے اچھی طرح تیار نہ ہوتے اور سوائے فرمانروا کے انہیں اپنے فائدے کی کوئی صورت نہ نظر آتی تو وہ دل برداشتہ ہو کر جنگ سے ہاتھ اٹھا لیتے تھے۔ ایسے خانہ بدوش محاصرین جن کے پاس محاصرے کے لیے ساز و سامان نہ ہوتا اور نہ وہ زراعت کو لچھ اہمیت دیتے، تباہی مچا کر شہروں کی تسخیر کر لیتے، جس سے شہری ہمیشہ کے لیے برباد ہو جاتے تھے، لیکن باقاعدہ افواج، جنہیں اس منفعت کا اندازہ تھا جو زمین کے مالیے کے تحفظ سے حاصل ہوتی ہے اور جو عوام کے ہم آواز ہو کر کسی ملک کی بربادی کو سب سے بڑا جرم مانتے تھے، جہاں طبعی حالات کے تحت سرکاری محاصل کی بازیافت مشکل ہو جاتی ہے، دھڑے درختوں اور آبیاری کے وسائل کو لچھ نقصان نہیں پہنچاتے تھے۔ سچ ہو چوہے تو فوجی اقدام کے علاوہ محاصرین کا سب سے بڑا مقصد یہ ہوتا تھا کہ قلعے کے اندر سازش لکڑی کر کے یا کسی دوسری ترلیب سے مقامی حاکم کو گرفتار کر لیں اور اس کی رہائی کے لیے قلعے کی حوالگی کو شرط قرار دیں۔

محاصرہ کرنے کے لیے محاصرے کے آلات سے کام لیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ان ذاتی ہتیاروں سے بھی مدد لی جاتی تھی جنہوں نے قدیم روایات کو

برقرار رکھتے ہوئے کسی حد تک فنی ترقی کر لی تھی اور ازنہ متوسطہ کے نصف آخر میں ان کا پہلے سے زیادہ استعمال ہونے لگا تھا۔ جہاں تک ممکن ہوتا، محاصرین خندق عبور کرنے کے لیے اس کے ایک حصے کو بھر لیتے تھے۔ جہاں تک شہروں کا تعلق تھا، وہاں یہ کوشش کی جاتی کہ اچانک حملہ کر دیا جائے یا [بعض لوگوں کی] غداری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سیڑھیاں لگا کر دیواروں پر چڑھا جائے۔ سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص دوڑ کر پیچھے آنے والوں کے لیے دروازہ کھول دیتا۔ یہ حکمت عملی صرف رات ہی کو کامیاب ہو سکتی تھی۔ اگر سطح زمین اجازت دیتی تو محاصرین لکڑی کے بنے ہوئے برجوں کو کھینچ کر قلعہ بندیوں کے نیچے لے آتے تھے۔ یہ برج (دبائے) کئی کئی منزلہ ہوتے تھے اور حملہ آور ان کے اوپر بیٹھ کر قلعے کی دیواروں پر چڑھے ہوئے دشمنوں سے لڑ سکتے تھے اور بالآخر حملہ کر دیتے تھے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی کہ شہر کی دیواروں کے پشتوں کو توڑ دیا جائے اور سرنگوں یا دوسرے جنگی آلات سے قلعے کی دیواروں میں شکاف ڈال کر انہیں ڈھا دیا جائے۔ سرنگ بنانے میں خراسانی بڑے استقلال اور صلاحیت کا ثبوت دیتے تھے۔ یہ سرنگیں شہر پناہ سے باہر محصورین کی نظاروں سے بچ کر ٹھوڈی جاتی تھیں۔ انہیں لکڑی کے ساز و سامان سے سہارا دے کر منتخب نشانے تک لے جایا جاتا تھا۔ اس کے بعد لکڑی کو آگ دکھائی جاتی، جس کے نتیجے میں زمین (اگر چٹان نہ ہوتی) دھنس جاتی اور اس کے ساتھ عمارت زمین بوس ہو جاتی۔ محصورین بھی اپنے بچاؤ کے لیے ہر وقت سرنگیں کھود کر دشمن کا راستہ روک لیتے تھے۔ محاصرے کے آلات کی دو قسمیں تھیں: بعض سے دیوار میں کسی خاص جگہ پر براہ راست ضربیں

والی کاریگر، خصوصاً ابتدائی صدیوں میں، غیر مسلم (غیر جنگجو) ہوتے تھے۔

مآخذ: جیش اور حرب کے لیے دیکھیے K. Huuri کی تصنیف اور Cl. Cahen کی مادیاتیں: *Traité d'Armurerie* - تمام تاریخوں میں محاصروں کا ذکر ملتا ہے، جن کا ابھی تک منظم طور پر جائزہ نہیں لیا گیا۔ ان میں خاص دلچسپی کی جنگیں وہ ہیں جو صلاح الدین اور فرنگیوں اور بعد کی صدی میں مغول اور مملوکوں کے جوابی حملوں کے طور پر ہوئیں۔ آتشیں اسلحہ کے زمانے میں توپ خانے کا ذکر اس مقالے سے حذف کر دیا گیا ہے، جس کے لیے رگ بہ بارود۔

(CL. CAHEN)

۲ - المغرب

مغرب (اقصى) میں محاصرین اور محصورین کے جنگی طور طریقے بنیادی طور پر مشرق جیسے تھے؛ اختلاف صرف الفاظ کا تھا۔ بنیادی تفصیلات کے لیے دیکھیے *L'Espagne : E. Lévi Provençal* : H.R. Idris : ۱۵۰ ص ۶۱۹۳۲، *musulmane au X^e siècle* : ۵۳۳ : ۲، *La berbérie orientale sous les Zirides* : R. Brunschvig : ۸۷ : ۲، *Hafsides*۔

محاصرے میں کام آنے والی مشینوں میں عہد بنی مرین میں بڑی طاقتور منجنیقیں بنائی گئی تھیں۔ مثال کے طور پر تلمسان کے مشہور محاصرے میں سنگ مرمر کے گولوں سے شہر پر گولہ باری کی گئی تھی۔ ان میں سے بعض گولے دستیاب ہوئے ہیں جن کا قطر دو میٹر اور وزن دو سو تیس کلوگرام ہے۔ سلطان الناصر الموحدی نے (۱۰۶۰ھ / ۱۲۰۴ء) میں المہدیہ کا محاصرہ کیا تھا۔ اس وقت بڑے گولے کا وزن ایک سو بیس پونڈ تھا (القرطاس: ترجمہ Beaumier، ص ۳۲۹)۔

عہد بنی مرین میں ایک نئی قسم کی مشین وجود

لگانے کا کام لیا جاتا تھا۔ یہ لکڑی کے بنے ہوئے دیواری لبش (= مینڈھے) ہوتے تھے۔ بعض گولہ انداز قسم کے آلات تھے۔ تحرک اور جوش کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں تھیں: منجنیق، جسے چلانے کے لیے آدمیوں کی ایک باقاعدہ جماعت بڑے زور سے شہتیر دو میزائل پر مارتی تھی اور یہ آلہ ہدف پر ٹھیک جا لگتا تھا۔ اس کے علاوہ ہلکی قسم کی منجنیقیں (عرادہ) تھیں، ان کی ڈوری لہینچ کر یہی کام لیا جاتا تھا۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں پہیوں والی کمان (قوس الذیاب) طاقتور تیر پھینکنے کے لیے عام کمانوں کی طرح کام کرتی تھی، لیکن اسے چلانے کے لیے بہت سے افراد کی ضرورت پڑتی تھی۔ بار برداری کی مشکلات کے پیش نظر اس قسم کی جنگی مشینوں کو میدان جنگ میں جوڑا جاتا تھا اور پھر پہیوں والی گاڑیوں پر بار کر کے مقررہ جگہ تک لے جایا جاتا تھا۔ ان کے کامیاب استعمال کے لیے خاص ڈھب کی زمین درکار تھی، لیکن پہاڑی مقامات کی قلعہ بندیوں میں یہ شرائط مفقود تھیں۔

محصورین اس قسم کے آلات چلانے والوں پر تیروں کی بوجھاڑ کر کے اپنا بچاؤ کر لیتے تھے۔ ان آلات کی حفاظت کے لیے بڑی بڑی چادریں اور آہنی جنگلے ہوتے تھے۔ اگر یہ جنگی آلات قلعے کے نیچے ہوتے تو محصورین ان پر پتھر اور گولے وغیرہ پھینکتے رہتے تھے۔ سب سے زیادہ ان کی یہ کوشش ہوتی کہ روغن نفت پھینک کر ان آلات کو آگ لگا دیں۔ یہ کوشش اتنی کامیاب ہوتی کہ اس سے بچنے کے لیے آلات اور برجوں کو، جو حملوں کا زیادہ تر نشانہ بنتے تھے، کھالوں سے ڈھانک دیا جاتا تھا۔ یہ سرکہ پلائی ہوئی کھالیں آگ سے محفوظ رہتی تھیں۔ ان آلات کے بنانے اور جوڑنے

(ترجمہ، ۴ : ۲۰۴) - ۵۵۰۴ / ۱۱۳۶ء میں موحدین کے عبدالؤمن نے فاس کے حفاظتی پشتوں کے ایک حصے کو گرانے کے لیے غیر معمولی تدبیر سے کام لیا۔ اس نے دریا کے بہاؤ کے اوپر ایک بند باندھ دیا، جس سے شہر میں پانی آ گیا۔ جب شہر میں کافی پانی جمع ہو گیا تو اس سے بند ٹوٹ گیا، جس کے نتیجے میں حفاظتی پشتے سیلاب میں بہ گئے (Documents inédits : Lévi-Provençal d'histoire almohade، ص ۱۶۴ و حاشیہ ۱)۔

بعض محاصرے لٹی لٹی سال تک جاری رہتے تھے۔ بنو مرین کے سلطان یوسف بن یعقوب نے تلمسان کا آٹھ سال تین ماہ تک محاصرہ قائم رکھا اور یہ اسی وقت ختم ہوا جب محاصرین کے حکمران کو قتل کر دیا گیا اور اس کا لشکر تتر بتر ہو گیا۔ درحقیقت شہر پناہ میں نہ صرف عمارتیں ہوتی تھیں بلکہ زمین کے وسیع اور کھلے قطعات بھی ہوتے تھے، جو کاشت کاری اور مویشیوں کے لیے چراگاہ کا کام دیتے تھے۔ (تاریخ کی کتابوں میں ان قیمتوں کی تفصیلات موجود ہیں جو بلنسیہ (الاندلس، ۱۳ : ۱۹۴۸ء) اور تلمسان (العبر، ۷ : ۹۶، ترجمہ دی سلان، ۳ : ۳۷۷) کے باشندوں کو اناج حاصل کرنے کے لیے ادا کرنی پڑی تھیں۔

اگر محاصرہ طوالت اختیار کر جاتا تو محاصرین کا فوجی کیمپ شہر بن جاتا تھا، جس میں قلعہ بند دیواریں، جامع مسجد، حمام اور منڈیاں ہوتی تھیں۔ ان میں مشہور ترین المنصورہ [رک باں] (یا المنصورہ) تھا، جو تلمسان کے سامنے آباد ہو گیا تھا؛ دوسرا Santa Fé کا کیمپ تھا جسے ۱۴۹۱ء میں کیتھولک حکمرانوں نے غرناطہ کے محاصرے میں لگایا تھا۔ مؤرخین نے بہت سے اور محاصروں کا بھی ذکر کیا ہے۔

(G. S. COLIN)

میں آئی۔ اس کا نام قوس الزیارة تھا اور یہ ایک قسم کی بھاری منجیق تھی۔ جب اسے اٹھیڑا جاتا تو اس کے حمل و نقل کے لیے گیارہ خچر درکار ہوتے تھے۔ چھوٹی قسم کی بے شمار منجیقیں (الرعدہ؛ الرادہ، بجائے قدیم عرادہ) رائج ہو چکی تھیں۔ محاصرین ان منجیقوں کو برجوں کے شہ نشینوں پر رکھ کر استعمال کرتے تھے جبکہ محصورین ان سے ان برجوں کو آگ لگانے والے گولے پھینکا کرتے تھے۔ جہاں تک ہلکے ہتیاروں کا تعلق ہے یہ

دیکھا گیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے پہلے نصف کی ابتدا سے محاصرین کثرت سے مہلک لمانوں (قسی عقارہ) سے مسلح ہوتے تھے۔ اس سے محصورین کو قلعے کے سوراخوں میں آنے سے روکا جاتا تھا تا کہ وہ سفر مینا کے سپاہیوں پر تیر نہ چلا سکیں۔ جنگی اعمال کی نگرانی کے لیے محاصرہ کرنے والی فوج کے سردار کے لیے مشاہدے کی چوکی (مرقبہ، دیدبان، شراع) بھی ہوتی تھی۔

محاصروں کی قطعی تفصیلات کم یاب ہیں۔

۵۴۵ / ۱۰۶۵ء میں باریسترو کے محاصرے کے بارے میں دلچسپ عبارتیں ملتی ہیں (ابن عذاری : البیان المغرب، طبع Lévi-Provençal، ۲۲۷)۔

۵۵۱۲ / ۱۱۱۸ء میں سرقسطہ کے محاصرے کے لیے دیکھیے (القرطاس، مترجمہ Beaumier، مطبوعہ رباط، ۲ : ۸۸)۔ قصہ کا موحدین نے دوبار محاصرہ کیا تھا (دیکھیے ابن عذاری، باب در موحدین، طبع Huici، ۱۹۶۳ء : ۱۶۵ تا ۱۶۸ : Hespèris،

۱۲ : ۱۹۴۱ء : ۴۵ و ۶۲)۔ بنو مرین نے بھی تلمسان کا دو دفعہ محاصرہ کیا تھا (ابن خلدون : کتاب العبر، ۷ : ۹۴ و ۲۲۱ و ۲۵۷ و ترجمہ دی سلان، ۳ : ۳۷۳ : ۴ : ۱۳۳ و ۲۲۱)؛ الزرقانی کے محاصرے (۵۷۰ / ۱۱۳۰ء) کے لیے دیکھیے ابن خلدون : کتاب العبر، ۷ : ۲۴۹

۳۔ ایران

اسلام سے قبل ایران کے باشندے قلعوں کے محاصرے کی ترقیوں اور محاصرے کے آلات سے واقف تھے کیونکہ ساسانیوں کی فوج میں ماہر انجینیئر ہوا کرتے تھے (دیکھیے Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، بار دوم، ۲۱۲ تا ۲۱۳)۔ حضرت سلمان الفارسیؓ ایرانی ہی تھے جنہوں نے ۵۰/۶۲۷ء میں حملہ آور قریش کے خلاف مسلمانوں کو مدینے کے مغرب میں حفاظتی خندق بنانے کی تجویز پیش کی تھی۔ اس کے علاوہ ایرانیوں نے وحشی قوموں سے بچاؤ کے لیے فوجی اہمیت کے بہت سے علاقوں میں حفاظتی دیواریں بنائی ہوئی تھیں۔ یہ دیواریں بحیرہ خزر کے مغربی کنارے پر در بند اور دیلمیوں کی تاخت و تاراج کے مقابلے کے لیے چالوس اور قزوین کے مقامات پر تھیں۔ (انوشروان نے جو حفاظتی دیواریں تعمیر کرائی تھیں؛ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے المسعودی : *مروج الذهب*، ۲: ۱۹۶ تا ۱۹۷ و ۹: ۵ بعد)۔ یہ روایت اسلامی عہد تک قائم رہی جبکہ ۵۲۲/۸۳۹ء میں ایک مقامی ایرانی سپہ سالار نے گورگن میں تیشا کے مقام پر دیواریں بنائی تھیں (دیکھیے الطبری، ۳: ۱۲۷۵)۔

صحرائی عرب جنگی محاصرے کے طریق کار سے یکسر بیگانہ تھے، کیونکہ جزیرہ عرب میں صرف طائف کے ارد گرد حفاظتی دیواریں تھیں۔ خانہ بدوش اقوام کی طرح وہ پختہ دیواروں اور عمارتوں کو نفسیاتی طور پر ناپسند کرتے تھے۔ جب ان کی فتوحات کا دائرہ اسلامی دنیا میں مشرق تک وسیع ہو گیا تو ان کے لیے اس قسم کی جنگی مہارتوں کا حاصل کرنا ناگزیر نظر آنے لگا۔ ایران میں بے شمار قلعے اور فوجی استحکامات تھے۔ آذربائیجان، فارس، بحیرہ خزر اور خراسان کے علاقے تو اس سے معمور تھے (دیکھیے *Iran: Spuler*،

ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ اس سے آگے بڑھ کر مشرق میں، جہاں عربوں کے قدم لٹی سال بعد پہنچے تھے، خوارزم کے قلعہ بند دیہات اور جاگیریں تھیں جن کا اکتشاف زمانہ حال میں روسی ماہرین اثربات نے کیا ہے (دیکھیے *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur*، برلن ۱۹۵۳، ۷۳ بعد)۔ ۱۶/۶۳۷ء میں عربوں نے جب طیسفون پر حملہ کیا تو ایرانی، عربوں کے مقابلے میں بھاری مجاہدین (واحد منجیق) اور ہلکے گوبیے (غزادہ) لے آئے تھے، لیکن سعد شیرزاد نام ایک شخص نے عربوں کے لیے بڑی بیس منجیقیں بنا دی تھیں اور تیرہ سال بعد عربوں نے اصطخر کے محاصرے میں ان گوبیوں (= گوبہنوں؛ منجیقوں) ہی کا استعمال کیا تھا (الطبری، ۱: ۲۳۷؛ ابن الاثیر، ۲: ۳۹۶؛ البلاذری، ۳۸۹)۔

تاریخی مآخذ اموی عہد میں عربوں کی ان نئی تدبیروں کا ذکر کرتے ہیں، جنہیں وہ شہر پناہوں اور مشرقی ایران کے فوجی استحکامات کا محاصرہ کرتے وقت کام میں لائے تھے۔ خراسان کے والی قتیبہ ابن مسلم نے ۹۲/۷۱۰ء میں ختل میں شومان کا محاصرہ کیا اور اس میں ایک منجیق الفعجا، (= چوڑی ٹانگوں والی) استعمال کی، جس کے پتھر مقامی حکمران کے محل میں جا کر گرے اور ان سے ایک آدمی ہلاک ہوا۔ دو سال بعد میں قتیبہ کے عرب فوجیوں نے شہر پناہ کو منجیقوں سے تباہ کر دیا (الطبری، ۲: ۱۲۳۰، ۱۲۳۳ تا ۱۲۳۵؛ ابن الاثیر، ۴: ۴۳۷، ۴۵۳)۔ ساسانیوں نے طیسفون میں عرب حملہ آوروں کے خلاف جو گوبہنیں استعمال کی تھیں، ان سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ آلات یا کم از کم ہلکی اور نقل پذیر گوبہنیں محاصروں کے علاوہ عام اور لہلی جنگ میں بھی کام دیتی تھیں۔ تاریخ میں لکھا ہے کہ

کو ہاتھی کھینچتے تھے جن پر لکڑی کے مینڈھے (کبش) دیواروں اور عمارتوں کو مسمار کرنے کے لیے لگے ہوتے تھے۔ (بار برداری کے ان جانوروں کے کچھ بعد کے استعمال کے لیے دیکھیے Boyle، ترجمہ تاریخ جہانگشاہ جوینی، ۲: ۳۶۰، جب قرا خطای نے خوارزمی فوج سے پکڑے ہوئے ہاتھیوں کو بلاص آغون کے دروازوں کو توڑنے کے لیے استعمال کیا تھا)۔ غزنوی فوج میں انجینیئروں، سرفرینا کے سپاہیوں اور سرنگ لگانے والوں کا اختصاصی عملہ گوبہنیں چلانے اور قلعے کی دیواروں کے نیچے نقب لگانے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ وسطی افغانستان کے علاقے غور میں جہاں مقامی سرداروں کی قوت مدافعت کا انحصار برجوں اور مضبوط مقامات پر تھا، سلطان محمود اور اس کے بیٹے کی جنگی مہمات میں ان کاریگروں کی فنی مہارت (کا استعمال) ایک ضروری بات تھی۔ ان برجوں پر پتھروں سے بوچھاڑ کی جاتی تھی اور ان کے نیچے سرنگیں بچھائی جاتی تھیں۔ بیہتی کا بیان ہے کہ ایک قلعے کے حصار پر سیڑھیاں لگا دی گئیں تاکہ غزنوی لشکر اس کے ذریعے قلعے کی دیواروں پر چڑھ سکے (دیکھیے C. E. Bosworth : *Ghaznevid military organisation*، در *Isl.*، ۲۶ : ۶۸، ۶۵ : ۶۸، وہی مصنف : *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، اڈنبرا ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۸، ۱۲۱)۔

سلاجقہ صحراؤں اور میدانوں کے رہنے والے ترک تھے اور جب وہ اسلامی دنیا کے افق پر ابھرے تو انہیں جنگی محاصرے کے فنی اصولوں کو سیکھنا پڑا۔ ایک عرصے تک وہ پختہ عمارتوں اور قلعہ بندیوں کا احترام کرتے رہے۔ البنداری اپنی کتاب [فتح الاصفہان] کے صفحہ ۳۷ پر آلپ ارسلان کی اس مدح و توصیف کا ذکر کرتا ہے جو اس نے دیار پکر میں آمد کی مشہور عالم حفاظتی

۵۱۲۱/۵۲۳۹ء میں نصر بن سیار کے تمیمی اور ازدی سپاہیوں کا سامنا ایک باغی حارث بن سربج کے دو ہلکے گویوں (غراء) سے ہوا تھا (الطبری، ۲: ۱۶۹۲؛ ابن الاثیر، ۵: ۱۷۸)۔

عباسی عہد میں جنگی طور طریقے زیادہ پیچیدہ ہو گئے تھے اور آناطولی سرحدوں پر جہاں بے شمار فوجی استحکامات تھے، بوزنطیوں سے جنگ کرنے کے لیے نئے طریقے اختیار کئے گئے تھے۔ غالباً یہیں سے آتشیں نفل کا استعمال سیکھا گیا، جسے ہانڈیوں میں بھر کر گوبہنوں یا دوسرے میکانیکی ذرائع سے دشمن کی طرف پھینکا جاتا تھا۔ تاریخ میں نفاطون (= نفل پھینکنے والے ماہر) فوجی دستوں کا پتا چلتا ہے۔ المعتصم کے سپہ سالار الافشین نے بابک خرمی کی بغاوت فرو کرنے میں ان نفل اندازوں سے آذربایجان کے مشکل اور پہاڑی راستوں میں خاص کر بابک کے قلعہ بد (الطبری، ۳: ۱۲۱۱، بذیل ۵۲۲۲/۵۸۳۷) میں کام لیا تھا۔ اس کے بعد کی صدی میں خلیفہ کے سپاہیوں نے ایران میں داخل ہونے والے دیلمیوں پر نیزوں سے نفل کی ہانڈیاں باندھ کر پھینکی تھیں (ابن مسکویہ : *تجارب الامم*، ۱: ۲۸۲؛ ترجمہ، ۴: ۱۳۲۱، بذیل ۵۳۲۲/۵۹۳۴)۔ اس سے زیادہ خطرناک قسم سانپوں کی وہ بوریاں تھیں جو صفاری امیر خلف بن احمد نے ۵۳۵۴/۵۹۶۵ء میں منجنیقوں سے دشمن پر پھینکی تھیں جبکہ باغیوں نے اس کا محاصرہ سیستان کے ایک قلعے میں کر رہا تھا ([البنینی: *الفتح الوہبی*]، ۱: ۱۰۱)۔

سلطان محمود اعظم نے غزنوی فوج کو تربیت و اسلحہ کے لحاظ سے اسلامی دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ فوج بنا دیا تھا۔ اس سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ یہ فوج محاصرے کے لیے بھی پوری طرح لیس ہو گی۔ (فوج میں) بھاری مشینوں

دیواروں کی، کی تھی (دیکھیے ناصر خسرو: سفرنامہ، طبع دبیرسیاتی، تہران ۱۳۳۵ھ / ۱۹۵۶ء، ص ۹)۔ اس نے اپنے ہاتھوں سے دیواروں کو چھوا اور پھر برکت کے لیے اپنے ہاتھ اپنی چھاتی پر مل لیے۔ سلجوقیوں نے ایران کو تاخت و تاراج کر ڈالا اور باشندوں کو اطاعت پر مجبور کرنے کے لیے براہ راست حملے کے بجائے ان کا رشتہ اناج بہم پہنچانے والے علاقوں سے قطع کر دیا، لیکن طغرل نے ۴۴۲ھ / ۱۰۵۰ء میں اصفہان کا محاصرہ ایک سال تک قائم رکھا یہاں تک کہ ابو منصور فرامرز کا گوبہ نے اطاعت قبول کر لی (ابن الاثیر، ۹: ۳۸۴، تا ۳۸۵)۔ عظیم سلجوقیوں کی فوج میں جلد ہی ایک ڈویژن فوج جنگی محاصرے کے لیے قائم ہو گئی جس میں انجینیئر، سفر مینا کے سپاہی اور نفط انداز تھے۔ اسی طرح عباسی عہد میں بوزنطیوں سے تصادم کے بعد جنگی تیاریاں تیز ہو گئی تھیں۔ ۴۵۶ھ / ۱۰۶۴ء میں سلطان آلپ ارسلان نے گرجستان پر چڑھائی کی تو سلطان نے نفط اندازوں کے دستوں کو آبی کے خشبی مورچوں کے خلاف استعمال کیا اور وہاں سے مغربی جانب پیش قدمی کرتا ہوا آناطولی میں داخل ہو گیا۔ وہاں محاصروں کے دوران میں اس نے اپنے نیزہ بازوں، تیر اور نفط اندازوں کے لیے ریت اور بھوسے سے بوریاں بھر کر بڑے بڑے چبوترے بنا لیے۔ اس کے علاوہ اس نے لکڑی کا ایک برج بنایا جس پر سر کے میں سکھائے ہوئے نمڈے کا شامیانہ ہوتا تھا تاکہ حملہ آور نفط کی ابلتی ہوئی ہانڈیوں کی سوزش سے محفوظ رہیں۔ اس برج سے سلجوقی فوجیں دیواروں کو پتھر مار مار کر توڑ دیتی تھیں (صدرالدین الحسینی: اخبار الدول السلجوقیہ، ص ۳۹ تا ۴۰)۔ ۴۶۵ھ / ۱۰۷۳ء میں ملک شاہ کے ابتدائی عہد حکومت میں سلطان نے قاورد کی بغاوت فرو کرنے کے بعد

منجیقوں اور فوج کے دوسرے آلات اپنے سر پر آوردہ سپہ سالار عماد الدین ساوتگین کے سپرد کر دیے تھے جو خواجہ سرا تھا (البنداری، ص ۴۹)۔

اسلام کے ازمینہ متوسطہ میں جبکہ خوارزم شاہیوں، غوریوں اور مغولوں (چھٹی و ساتویں صدی ہجری / بارہویں و تیرہویں صدی عیسوی کے عہد میں جنگی محاصروں کے فن میں انتہائی ترقی ہوئی تھی؛ اس کے متعلق تاریخی مآخذ معلومات سے لبریز ہیں۔ یہ مسلم تھا کہ منجیقوں سے سنگ باری کی وجہ سے نہ صرف دیواریں ٹوٹ پھوٹ جاتی تھیں جو ایران میں پختہ اینٹوں کی ہوتی تھیں، بلکہ اس سے ایک قسم کا نفسیاتی اثر بھی مرتب ہوتا تھا کیونکہ لگاتار سنگ باری سے اندرون شہر میں زندگی غیر محفوظ ہو جاتی تھی۔ خوارزمیوں نے ہراس اور دہشت پھیلا کر ہرات کے غوری محافظوں کو ۴۶۰ھ / ۱۲۰۳ء میں اطاعت پر مجبور کر دیا تھا (Boyle: ترجمہ تاریخ جہانگشاہ جوینی، ۱: ۳۲۰ تا ۳۲۱)۔ خوارزمیوں کا ورود ایک نشیبی علاقے سے ہوا تھا جو ندی نالوں سے پٹا پڑا تھا اس لیے وہ محاصروں میں دریاؤں اور چشموں کی اہمیت کو مد نظر رکھتے تھے۔ ۴۶۰ھ / ۱۲۰۶ء میں سلطان معزالدین محمد غوری کی وفات کے بعد خوارزمی فوج نے ہرات کا دوبارہ محاصرہ کر لیا۔ حملہ آوروں نے ہری رود پر بند باندھ دیا جس سے شہر کی دیواریں پانی سے گھر گئیں۔ اس کے بعد (لشکر نے) کشتیوں سے شہر پر دھاوا بول دیا۔ شاہ علاء الدین محمد نے خود آ کر حکم دیا کہ بند کو توڑ کر جمع شدہ پانی چھوڑ دیا جائے۔ اس سیلاب سے شہر کی دیواروں کا بہت بڑا حصہ گر پڑا اور معمولی سی لڑائی کے بعد خوارزمیوں نے شہر فتح کر لیا۔ تھوڑے عرصے بعد ہرات کے والی حسین خرمیل نے خوارزم شاہ کے

خلاف بغاوت کر دی۔ اس دفعہ مؤخر الذکر نے ہری رود سے شہر کے ارد گرد خندق بنالی اور اس کے کناروں کو درختوں کے تنوں اور شکستہ اینٹوں اور پتھروں سے اونچا کر دیا گیا، جس سے پانی کی سطح بلند ہو گئی اور شہر پناہ کی بنیادوں میں پانی بھر گیا۔ اس کے بعد خندق سے پانی بڑے زور سے چھوڑا گیا، جس کے نتیجے میں شہر کی دیواریں گر گئیں اور حملہ آور ملے کو پہلانگ کر شہر کے دروازوں تک جا پہنچے (جوزجانی: طبقات ناصری، ترجمہ راورٹی، ۱: ۲۵۹ تا ۲۶۰: Boyle: ترجمہ تاریخ جہاں گشای جوبینی، ۱: ۳۳۵) - ۵۶۰۹ / ۱۲۱۲ء میں سلطان غیاث الدین محمود غوری کا انتقال ہوا تو لکڑی کے ایک گھوڑے کی بدولت ایک دلچسپ ترتیب کا استعمال ظہور پذیر ہوا جبکہ شاہی خاندان کے حریف افراد نے دارالحکومت فیروز کوہ پر قبضہ کرنے کی سازش کی تھی۔ اس کے لیے وہ اسی آدمیوں کو خزانے کے صندوقوں میں بند کر کے شہر میں لے آئے، لیکن سازش کا (بروقت) پتا چل گیا اور درآمدہ آدمیوں کو پکڑ کر قتل کر دیا گیا (جوزجانی: وہی کتاب، ۱: ۴۰۸ تا ۴۰۹)۔

اسلامی مآخذ اور یورپی سیاحوں نے مغولی مملکت کے جو داخلی حالات لکھے ہیں ان سے اچھی طرح پتا چلتا ہے کہ مغولوں نے جنگی محاصرے کے فن کو اعلیٰ درجے تک ترقی دی تھی۔ چنگیز خانی فوج میں منجیق چلانے والے دستے ہوتے تھے، جن کی نفی ہزاروں تک بیان کی جاتی ہے۔ ان کا سپہ سالار نوین آباقا تھا (وہی کتاب، ۲: ۱۰۴)۔ فوج کے اس عملے میں چینی اور بعض یورپین بھی ہوتے تھے۔ ہلاکو خان کی فوج میں چینی منجیق چلانے والے اور نقط و چرخ انداز شامل ہوتے تھے۔ یہ مغول ہی تھے جنہوں نے سب

سے پہلے اسلامی دنیا کو کثیر التعداد تیروں والی کمان (= چرخ کمان) سے آشنا کیا۔ ان میں سے بعض کو چنگیز خان نے ۵۶۱۸ / ۱۲۲۱ء میں نیشاپور پر حملے کے دوران میں استعمال کیا تھا۔ مغولی فوج میں جو غیر ملکی ماہرین موجود تھے، ان کا ذکر کرتے ہوئے مارکوپولو لکھتا ہے کہ قبلائی خان نے ایک نسٹوری عیسائی اور جرمن توپچی کو بھی فوج میں ملازم رکھا ہوا تھا۔ جب چنگیز خان نے خراسان پر حملہ کیا تو اس کے ہمراہ شمالی خراسان کے ضلع استوا کا ایک بھگوتا سپاہی تھا، جو اس کے ساتھ آملا تھا اور وہ گوبہنوں اور پیدل فوج کی صف بندی کا ذمہ دار تھا (Nasawi-Houdas، ۵۳ تا ۵۴: ترجمہ، ۹۰ تا ۹۱)۔ مغولوں کے فوجی آلات کو گاڑیوں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا۔ Plano Carpini کے John کا بیان ہے کہ محاصرے کے آلات میں نمایاں شے وہ رستے ہوتے تھے جن سے مشینیں کھینچی جاتی تھیں: fuses ad machinas trahendas (دیکھیے K. Huuri: Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen و لائپزگ ۱۹۴۱ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴، ۱۸۰ تا ۱۹۲)۔

جنگی محاصرے میں مغول بڑے تدبیر کا مظاہرہ کرتے تھے۔ سب سے پہلے وہ مقامی آبادی کی ایک جماعت (حشر) کو توپوں کا لقمہ بنانے کے لیے اپنی فوج کے آگے رکھتے تھے، جن کی پناہ میں مغولی فوج نبرد آزما ہوتی تھی یا اس جماعت سے بارود ڈھونڈنے کا کام لیا جاتا تھا (دیکھیے Boyle: ترجمہ تاریخ جہاں گشای جوبینی، ۱: ۹۲ تا ۹۳، محاصرہ خوجند: وہی کتاب، ۱: ۱۰۷، محاصرہ دہلیہ اور سمرقند)۔ اس کے بعد منجیقوں اور مشینوں کو جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا محصور دیواروں اور قلعہ بندیوں کے نزدیک لایا جاتا۔

کے بارے میں یادداشتیں ابھی تک قیمتی مآخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آخر میں Huuri کی مذکورہ بالا تصنیف کا مطالعہ مختلف قسم کی مجاہدات اور مشینی کمان کی فنی تفصیلات سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے کرنا چاہیے۔

(C.E. BOSWORTH)

۴۔ مملوکی دور

مملوکی عہد میں جنگی محاصرے کا ذکر مندرجہ ذیل پس منظر میں بیان کرنا پڑے گا۔ مملوکوں کی سلطانی میں بڑی لڑائیاں ان کے ابتدائی زمانے میں ہوئی تھیں۔ یہ لڑائیاں زیادہ تر صلیبی جنگجوؤں سے ہوئی تھیں، جبکہ صرف جنگی محاصرہ ہی فیصلہ کن عامل ہوتا تھا یا مغول سے معرکہ آرائیاں ہوتی تھیں، جن میں میدان جنگ میں تقدیر کا فیصلہ ہوتا تھا (دیکھیے حرب)، اگرچہ محاصرے بھی کم اہم کردار نہیں ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد مملوکوں نے چھوٹی چھوٹی جنگیں لڑیں۔ ان میں دو جنگیں مستثنیٰ ہیں۔ ایک جنگ تو تیمور لنگ کے خلاف لڑی گئی، جس میں جنگی محاصرے کی کچھ اہمیت تھی اور آخری جنگ عثمانیوں کے ساتھ ہوئی، جس میں جنگی محاصرے کا ناقابل ذکر حصہ ہے۔ چھوٹی جنگیں بے شمار محاصروں کے ذریعے لڑی گئیں لیکن ان معمولی جھڑپوں سے جنگی محاصرے کے فن یا اس کے آلات میں کوئی خاص ترقی ظہور پذیر نہ ہو سکی۔

مملوکی عہد کے بیشتر زمانے میں بھاری گولوں کے پھینکنے کے لیے زیادہ تر جس مشین سے کام لیا جاتا تھا وہ منجنیق تھی۔ اس کا زمانہ عروج ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی، خاص کر اس کے آخری سال تھے۔ صلیبی جنگجوؤں کے اخراج یا اس کے تھوڑی دیر بعد اس مشین کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے۔

صلیبی جنگوں کے ستر یا اسی سال بعد تک

۵۶۱۶/۱۲۱۹ء میں جند کے مقام پر سب سے پہلے حفاظتی خندق کو بھرا گیا تاکہ منجنیقوں، دیوار توڑنے والے مینڈھوں اور دیوار پر لگائی جانے والی سیڑھیوں سے کام لیا جاسکے۔ ملتان میں مغولی جرنیل ترباے طوقشین نے دریائے سندھ میں منجنیقوں کو کشتیوں پر چڑھا دیا تھا (وہی کتاب، ۱ : ۱۴۲) اور کہا جاتا ہے کہ مغول نے نیشاپور میں ایک دن میں دو سو منجنیقیں کھڑی کر دی تھیں۔ حفاظتی پشتے بنائے، منجنیقیں ایستادہ کرنے، دباؤں اور جنگی مینڈھوں کے بنانے کے لیے انہوں نے بوشقان کے قریبی نخنستان سے لکڑی حاصل کی تھی (Nasawi-Houdes، ص ۵۴؛ ترجمہ ص ۹۱ تا ۹۲)۔ منجنیقیں چلانے کے لیے اگر پتھر دستیاب نہ ہوتے، جیسا کہ ۶۱۷-۵۶۱۸/۱۲۲۰ء تا ۱۲۲۱ء میں خوارزم میں گرگانج کے محاصرے میں معاملہ پیش آیا تھا، تو شہتوت کے درخت کے لٹھوں کو پانی میں خوب بھگو کر استعمال کیا جاتا تھا۔ سنگ اندازی کے ساتھ خندق کو ملبے سے بھر دیا جاتا اور مٹی کے بنے ہوئے حفاظتی حصاروں کو گرانے کے لیے کاشتکاروں کو ہلالی شکل میں سب سے آگے دھکیل دیا جاتا۔ اسلامی دنیا میں بارود اور توپ خانے کے استعمال نے محاصرے کی ان تدبیروں پر گہرا اثر ڈالا۔ ایران میں ان نئے طریقوں پر سوچ بچار کے لیے ”بارود“ اور ”صفویوں“ کے عنوانات ملاحظہ ہوں۔

مآخذ: اس کے لیے مواد زیادہ تر تاریخی کتابوں سے جمع کرنا پڑتا ہے جو پورے عہد کو محیط ہیں۔ Iran: Spuler، ص ۴۹۲ تا ۴۹۴، ۴۹۹ تا ۵۰۲ اور وہی مصنف: Mongolen، ص ۴۱۳ تا ۴۱۶ میں جنگی محاصرے پر خاص ابواب پائے جاتے ہیں۔ Hist. des : Quatremère، ۱ : ۱۳۲ تا ۲۰۴، ۱۳۷ تا ۲۰۵ میں نفت کے استعمال، حشروں اور منجنیقوں

مملوک جنگی محاصرے میں صرف منجنیقوں سے کام لیتے تھے۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے ساٹھویں سال میں بارود جیسا انقلاب انگیز ہتیار رائج ہوا اور مسلمان ملکوں میں سب سے پہلے مالیک نے اسے استعمال کیا۔ مملوک اپنے عہد کے آخر تک محاصرے میں توپ خانے سے کام لیتے رہے لیکن انقلابی قسم کے باوجود توپ خانے کو منجنیق کے معاون ہتیار کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا رہا۔ مملوک عہد کے اختتام تک توپ خانے نے مجانیق پر بڑی حد تک برتری حاصل کر لی تھی۔ نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں آتشین ہتیار محاصرے میں سب سے زیادہ استعمال ہونے لگے تھے، لیکن پھر بھی 'زمانہ متوسطہ' میں محاصرے میں کام آنے والے ان آلات پھر برتری نہ حاصل کرسکے جو انہیں معاصر یورپ اور سلطنت عثمانیہ میں حاصل تھی (مزید معلومات کے لیے دیکھیے D. Ayalon : *Gunpowder and firearms in the Mamlūk Kingdom - a challenge to a mediaeval society*، لندن ۱۹۵۶ء، اور "بارود" پر مقالہ ملاحظہ ہو)۔

مملوک دور کے جنگی محاصروں کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ منجنیق اور توپ خانہ ہی محاصرے کی اہم جنگی مشینیں تھیں جن سے گولہ باری کی جاتی تھی۔ دیگر آلات مثلاً دباؤوں، متحرک برجوں اور نفت کے سنہری ایام مملوک عہد سے پیشتر ہی گزر چکے تھے۔ مملوکوں کے زمانے میں ان کی کچھ اہمیت نہ تھی (نیچے دیکھیے)۔ وہ اپنے عہد حکومت کے ابتدائی برسوں میں منجنیق کے ساتھ تقب زنی کا کثرت اور نہایت کامیابی سے استعمال کیا کرتے تھے۔ براہ راست شہادت کی قلت کے باوجود بعض علامتوں سے پتا چلتا ہے کہ مالیک متوازن گوبہن کو بکثرت کام میں لاتے تھے (شاید ان کا استعمال محدود

پیمانے پر دوسرے مسلم ممالک اور مشرقی ریاستوں میں ہوتا تھا)۔

چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی میں جب عیسائیوں سے جنگ ہو رہی تھی، شام اور مصر میں منجنیق کے استعمال کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ مالیک بہ نسبت ایویوں کے ان مجانیق کی زیادہ سے زیادہ تعداد استعمال کر رہے تھے۔ ایوبی سلاطین، بشمول صلاح الدین، زیادہ سے زیادہ دس منجنیقوں کو ہر محاصرے میں کام میں لاتے تھے، بعض اوقات یہ تعداد اس سے بھی کم ہوتی تھی۔ ایک، دو یا تین مشینیں تو عام بات تھی (الفتح القسی، ص ۳۳۱؛ ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۲۰، ۳۲۰، ۳۳۱ : ۱۲۹، ۳۴۲؛ ابوشامہ، ۲ : ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۳۵ : *RHC Hist. Or*، ۴ : ۲۵۴؛ السلوک، ۱ : ۸۴ : *Deschamps : Les châteaux des Croisés*، ۲ : ۵۲، ۶۴ - ایک اہم استثنائی مثال کے لیے دیکھیے (ابن الاثیر، ۱۱ : ۴۷)۔ ایوبی عہد میں مجانیق کے استعمال کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے الفتح القسی، ص ۱۵۴؛ سبط، ص ۴۳۵، ۴۴۷؛ السلوک، ۱ : ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۲۴۳)۔ ایوبی عہد حکومت کے خاتمے پر ان کی تعداد میں کچھ اضافہ دیکھنے میں آتا ہے (السلوک، ۱ : ۳۳۱؛ النجوم الزاہرة (قاہرہ)، ۶ : ۳۲۹)۔ اسلامی دنیا میں مالیک کے بعد ایران کے ایلخانی مغول مجانیق کا کثرت سے استعمال کیا کرتے تھے۔ وہ اکثر اوقات ایک محاصرے میں بیس سے لے کر پچیس منجنیقوں سے کام لیتے تھے (ابن کثیر، ۱۳ : ۲۳۴، ۲۶۹؛ النہج السدید، ۱۲ : ۴۳۷؛ السلوک، ۱ : ۴۲۶، ۴۷۵؛ نیز دیکھیے Huuri، ص ۱۹۱، ۱۹۲، جہاں مبالغہ آمیز اعداد و شمار درج ہیں، اس کے علاوہ ص ۱۹۱ کا حاشیہ ملاحظہ ہو)۔ صلیبی جنگجوؤں کے قلعوں کے

کو مستحکم کر لیا تھا (الخط، ۱: ۱۵۵؛ السلوک، ۱: ۶۰۸)۔ اس بارے میں یہ امر پس نظر رہے کہ تاریخی ذرائع ہمیشہ ہی محاصرین کی مجاہد کی تعداد کو محصورین کی تعداد سے زیادہ بیان کرتے ہیں۔ محاصروں میں مجاہد کی تعداد کے بارے میں ملاحظہ ہو Hauri، ص ۱۶۴ تا ۱۶۵، ۱۷۲ تا ۱۷۳، (بعض اعداد تو یقیناً مبالغہ آمیز ہیں)۔ صلیبی عہد میں مجاہد کی استعمال کے لیے ملاحظہ ہو وہی کتاب، ص ۱۵۶، حاشیہ ۱)۔

شام اور فلسطین سے عیسائی جنگجوؤں کے اخراج کے بعد مملوک مآخذ شاذ و نادر ہی محاصرے میں کام آنے والی منجیقوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن بعض کھلی علامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی تعداد میں نمایاں کمی ہو گئی تھی (دیکھیے ابن کثیر، ۱۳: ۲۱۳، ۲۸۱، ۲۸۲؛ وہی کتاب، ص ۲۰۳ تا ۲۰۹)۔ اگرچہ ہماری معلومات مملوک عہد میں استعمال کی جانے والی گوبھنوں کی تعداد کے بارے میں وافر ہیں، لیکن توپوں کی تعداد کے متعلق ناکافی ہیں۔ مملوک عہد میں آتشیں اسلحہ کی تاریخ کے مطالعے میں بھی خامی دکھائی دیتی ہے (Gunpowder and firearms... : Ayalon، ص ۳۰)۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے محاصروں کی نمایاں خوبی یہ ہے کہ زمانہ ماضی کے مقابلے میں گولہ انداز مشینوں کی تعداد اور ان کے اقسام میں نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ منجیق کی اس نئی قسم سے کئی قسم کی مشینیں بنا لی گئی تھیں۔ اسی قسم کی ہلکی گوبھنوں کی مدد سے مسلمان نقت پھینکا کرتے تھے۔

مملوک تاریخ سے چار قسم کی منجیقوں کا پتا چلتا ہے: فرنچیز (فرنگیہ)، مغربیہ، قارا بغاویہ اور شیطانیہ۔ ایوبی عہد سے زیادہ ان کا تذکرہ مملوک شاہی میں ملتا ہے۔ ساتویں

خلاصہ مالیہ کی صرف تھوڑی سی گوبھنیں استعمال کی گئیں، اگرچہ یہ مشینیں مغول کے آلات سے زیادہ ترقی یافتہ تھیں (نیچے دیکھیے)، (السلوک، ۱: ۵۶۵ تا ۵۶۶؛ Beitrage : Zettersteen، ص ۱۶؛ ابن کثیر، ۱۳: ۳۱۳، ۳۲۷؛ النہج السدید، ۱۳: ۵۵۳؛ ابن الفرات، ۸: ۸۰، ۱۳۶؛ السلوک، ۱: ۶۰۸، ۷۷۸، و حاشیہ ۲: جزری، ص ۱۶)۔ مالیہ جس طرح محاصرے میں اپنی منجیقوں کو تقسیم کر کے نصب کرتے تھے اس کا سب سے اچھا بیان قلعہ روم کے بارے میں ملتا ہے؛ لیکن جب اشرف خلیلی نے (۵۶۹۰ / ۱۲۹۱ء میں) عکے کا محاصرہ کیا تو سابقہ ریکارڈ مات ہو گئے۔ ابوالفداء، جو اس محاصرے کا عینی شاہد ہے، بیان کرتا ہے کہ عکے کے محاصرے میں سب سے زیادہ تعداد میں چھوٹی اور بڑی گوبھنیں استعمال کی گئی تھیں (ابوالفداء، ۴: ۲۴)۔ بعض مملوک ذرائع کی رو سے ان کی تعداد بانوے تھی؛ بعض اسے بہتر بتلاتے ہیں (الجزری، ترجمہ Sauvaget، ص ۵؛ ابن الفرات، ۸: ۱۱۱، ۱۱۲؛ السلوک، ۱: ۷۶۳؛ النجوم (مطبوعہ قاہرہ)، ۸: ۵ تا ۶ (و حاشیہ ص ۶)؛ المنہل الصافی، ۳: ورق ۶۲ ب؛ ابن ایام، ۱: ۱۲۳)۔ ابن العیری (Berhebracus) نے اس محاصرے میں گوبھنوں کی تعداد تین سو بیان کی ہے، یا Exidium Acconis کے گننام مصنف نے یہ تعداد چھ سو چھیاسٹھ لکھی ہے (قب Hauri، ص ۱۷۳، حاشیہ ۳؛ نیز دیکھیے A : J. Prawer، history of the Latin Kingdom of Jerusalem، (عبرانی) یروشلم ۱۹۶۳ء، ۲: ۵۲۹) گوبھنوں کی اس تعداد کو مبنی بر مبالغہ سمجھنا چاہیے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عیسائی مصنف مسلم محاصرین کی تعداد کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا چاہتے تھے۔ ۱۲۷۱ء / ۱۲۷۲-۱۲۷۳ء میں یبرس اول نے سمندری جانب سے فرنگیوں کے حملے کے پیش نظر ایک سو گوبھنیں لگا کر سکندریہ کی بندرگاہ

صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی سے قبل ان کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں ملتا لیکن اس صدی کے خاتمے پر ان کا نام و نشان تاریخ کے صفحات سے مٹا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب عیسائی جنگجو مسلم ممالک سے نکل گئے تو نہ صرف مجانیق کی صنعت کی ترقی رک گئی بلکہ اس پر زوال آ گیا۔ ان تاریخی مآخذ سے منجیق کی چاروں قسموں میں فرق کا پتا نہیں چلتا، لیکن معلومات کے ذخیرے سے بعض اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں (مزید معلومات کے لیے دیکھیے منجیق)۔

سرنگ (نقب) بھی جنگی محاصرے کا ذریعہ تھا، جس سے لوگ صدیوں سے آشنا تھے، لیکن چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے پیشتر اس کا استعمال نادر و نادر ہی رہا تھا۔ اس کے عروج کا زمانہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کا اواخر ہے۔ اس کا استعمال خاص طور پر مسلمانوں نے سانوں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں کیا تھا۔ سرنگ لگانے کا یہ طریقہ تھا کہ حصار یا قلعے کی دیوار سے کچھ دور نقب (جمع نقوب اور شاذ طور پر سرب جمع اسراب یا سروب) لگا کر سرنگ کھودی جاتی تھی۔ جب یہ سرنگ قلعہ بندیوں تک پہنچ جاتی تو اسے زیادہ چوڑا اور گہرا کر دیا جاتا تھا۔ زیر زمین سرنگ کو سہارا دینے کے لیے لکڑی کا ساز و سامان ہوتا۔ اس کے بعد سرنگ کو لکڑی کے برادے، بھوسے یا دیگر آتش گیر چیزوں سے بھر دیا جاتا اور اس میں آگ لگا دی جاتی اور قلعہ بندی کے نیچے جو سرنگ لگی ہوتی تھی، وہ دھڑام سے گر پڑتی۔ یہ سرنگیں ان قلعہ بندیوں کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ہوتی تھیں جو کم و بیش نرم سطح زمین پر بنی ہوتی تھیں، لیکن وہ حصار جو پہاڑی بنیادوں پر بنے ہوتے یا جن کے گرد گہرا پانی ہوتا ان سرنگوں سے زیادہ اثر پذیر نہیں

ہوتے تھے (سطح زمین کی سختی کو دور کرنے کی دلچسپ لوشش کے لیے ملاحظہ ہو ابو شامہ : RHC. Hist. Or. ۴ : ۲۵۴ تا ۲۵۵)۔ اس طریقے سے بڑے بڑے فائدے یہ تھے کہ محاصرین، محصورین کے گولوں اور نقت کی ہانڈیوں سے محفوظ رہتے تھے، بصورت دیگر ان کے دباؤ اور برج ان چیزوں کی زد میں رہتے تھے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے محصورین کا ہکا بکا رہ جاتے تھے۔ وہ بھی اپنی حفاظت کے لیے ایک متوازی سرنگ کھود لیتے تھے۔ جب دشمن کے راستے کا پتا چلتا تو وہ سرنگ لگانے والوں کو مار ڈالتے یا دھوئیں سے انہیں مار بھگاتے اور ان کے لیے کرائے پر پانی بھیر دیتے۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں شام میں یورپ کی نسبت سرنگوں کا زیادہ استعمال ہوا تھا اور صلیبی جنگجوؤں سے زیادہ مسلمانوں نے ان سے کام لیا تھا۔ رچرڈ نے ۱۱۹۲ء میں داروم کے محاصرے میں حلب کے ہرمند اور مشاق مسلم نقب زن متعین کیے تھے جو عکے کے محاصرے میں گرفتار ہوئے تھے (Grousset, ۲ : ۸۶ اور حاشیہ ۳ کے حوالے)۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ صلاح الدین نے ۱۱۸۸ء میں صہیون کا محاصرہ کیا تو اس کے ہمراہ حلب کے پیادہ سپاہی تھے، جو بہادری کے لیے مشہور تھے (ابن الاثیر، ۱۲ : ۵ - ۶)۔ یہ امر اتفاقی نہ تھا کہ صلاح الدین کی فوج میں نقب زن اور پیادہ فوج کے سپاہی حلب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ سب کے سب جنگی محاصرے کے فن میں تربیت یافتہ تھے۔ ایویوں سے زیادہ مالیہ نقب زنوں سے بڑے پیمانے پر خاص کر آخری صلیبیوں کے قلعوں کے محاصرے میں کام لیتے تھے (مرآۃ الزمان، ص ۲۲۵، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۳؛ الجزری (Sauvage) کا ترجمہ)، ص ۱۶؛ النہج السدید، ۱۲ : ۴۷۰، ۴۹۰؛ سیرت الملک المنصور، ص ۱۰۲؛ ابن الدواداری (طبع Roemer)،

کے لیے دیکھیے السلوک، ۱ : ۵۲۸ تا ۵۲۹ :
ابوالفداء، ۴ : ۲۷ : سیرت الملك المنصور، ص ۷۸ تا
۷۹ : ابن الفرات، ۸ : ۱۷ تا ۱۸ : النجوم فاعره،
۶ : ۴۰)۔

سرنگ لگانے میں محلوؤں کی ذمہ داری کی بڑی
وجہ یہ تھی کہ جب وہ عیسائیوں کے ساحلی قلعوں
کا محاصرہ کرتے تھے تو وہ بہ نسبت عام حالات
کے جنگی ذرائع کو بغیر کسی رکاوٹ کے
بے دریغ استعمال کرتے تھے، کیونکہ قلعوں کی
تسخیر کے بعد وہ ان کو اپنے قبضے میں نہیں
رکھتے تھے اور نہ ان کی مرمت کرتے تھے بلکہ
ان کو گرا کر زمین کے برابر کر دیتے تھے۔ منجبت
اور قلعہ ہی محاصرے کے وہ ہتھیار تھے جن کو
کام میں لا کر مالیک نے عیسائیوں کے قلعوں پر
قبضہ کیا اور اس طرح شام اور فلسطین میں ان کی
حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا۔

مالیک کے جنگی محاصرے اور ان کی بحری
طاقت : جب مالیک صلیبی جنگجوؤں کے ساحلی
شہروں اور قلعہ بندیوں کا محاصرہ کرتے تو
ان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہوتی تھی کہ
وہ مکمل طور پر ان کا محاصرہ نہیں کر سکتے
تھے کیونکہ محصورین کے سامنے ٹھہلا سمندر ہوتا
تھا۔ عیسائیوں کے خلاف محلوؤں کی لشکر کشی
کے سارے زمانے میں، حتیٰ کہ سلطان بیبرس اول
کے عہد میں بھی جب محلوؤں کا بحری بیڑا
عروج پر تھا، ہمیں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں
ملتا کہ خشکی اور سمندر دونوں راستوں سے
ایک وقت حملہ کیا گیا ہو۔ ساحلی پٹی پر
(شہروں اور قلعوں کے) محاصرے کے حالات سے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالیک کی بحری طاقت
نہ ہونے کے برابر تھی۔ مسلمانوں کے بحری بیڑے
کی کمزوری جو عیسائیوں کے خلاف آخری اور

۹ : ۱۳۱، ۲۶۱ : Bar Hebraeus (مترجمہ Budge)،
ص ۴۹۲ تا ۴۹۳ : الیونینی، ۲ : ۳۱۷ تا ۳۱۸ : ابن
الفرات، ۸ : ۸۰، ۱۱۲ : السلوک، ۱ : ۶۹، ۸۴،
۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۴۷، ۴۶۷ : العینی، در RIIC،
Hist. Or. ۱/۲ : ۲۴۲ : النجوم، طبع قاہرہ، ۵ : ۳۶،
۳ : ۷۹ : ۱۳۸ و ۸ : ۶ : وہی کتاب طبع Popper،
۶ : ۴۰۷، ۴۶۲، ۴۶۷ : ۶ : ۵۲، ۳۷۰ - نیز دیکھیے
Mongols : Quatremère، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵، حاشیہ ۸۱ :
Études sur les monuments... : Rey، پیرس ۱۸۷۱،
ص ۳۶، ۳۷ و بمواضع ثیرہ : Oman، ۱ : ۱۳۴ و ۲ : ۵۰ تا
۵۲ : Grousset، ۲ : ۵۵۰ : ۳ : ۷۰۳ تا ۷۰۴، ۷۴۳ :
۷۵۵، ۷۶۲ : Deschamps، ۲ : ۶۶ : Fedden، ص ۳۸ تا
۳۹ : Prawer، ۲ : ۵۰، ۴۵۲، ۴۵۶ تا ۴۵۷، ۴۶۰،
۴۸۸، ۵۳۹، ۵۴۱)۔

سرنگ لگانے والوں کے لیے نقابون (شاذ طور پر
نقابہ) کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ سرنگ لگانے کے
عمل کو نقب یا نقب کہا جاتا تھا۔ قلعہ بندیوں
سے پتھر نکالنے والے حجاروں کہلاتے تھے۔ سرنگ
لگانے میں بڑھنی (نجران) بھی کام کرتے تھے۔
آتش گیر مادے کو جلانے کا عمل علق (شاذ
أحرق) کہلاتا تھا۔ (ان حوالوں کے علاوہ
دیکھیے الفتح القسی، ص ۱۶۶ : سیرت الملك المنصور،
ص ۸۹ : ابن الفرات، ۸ : ۸۰ : السلوک، ۱ : ۱۰۰ :
النجوم، طبع قاہرہ، ۸ : ۶ : وہی کتاب طبع Papper،
۵ : ۴۰۷ : Mongols : Quatremère، ص ۲۸۴ حاشیہ
۹۵ : انصاری (طبع Scanlon)، ص ۹۲ - صلیبی جنگوں
کے بعد سرنگوں سے بہت کم کام لیا گیا لیکن
اس کا استعمال بالکل ترک بھی نہیں ہوا (صلیبی
جنگوں کے مابعد زمانے کے لیے مذکورہ بالا حوالے
دیکھیے)۔ محلوؤں نے ارسوف (۵۶۶۳/۱۱۶۵ء) اور
المرقب (۵۶۸۴/۱۱۷۵ء) کے محاصرے میں جو
سرنگیں لگائی تھیں ان کے دلچسپ اور اہم بیانات

قلعے اور ساحل کے درمیان تقریباً تین سو کز لمبا پل بنا گیا (اللاذقیہ کے برج پر قبضے کے لیے بھی یہی طریقہ عمل میں لایا گیا) (سیرت الملک المنصور، ص ۱۵۲؛ نیز دیکھیے Deschamps، ۲ : ۲۳۱؛ صیدا کے بحری قلعے پر قبضے کے بارے میں Zetterstéen : Beiträge، ص ۱۵۰، ۱۹۴؛ ابوالفداء، ۴ : ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۹؛ ابن کثیر، ۱۴ : ۱۰۲؛ السلوک، ۲ : ۲۲۰ تا ۲۲۱، ۲۲۹ تا ۲۳۰، ۲۳۶؛ الغنم، ۲ : ورق ۱۱ ب؛ ابن خلدون، ۵ : ۴۳۰) - علاوہ ازیں دیکھیے بحریہ و The Mamlūks and naval : D. Ayalon، Christian Europe، Proceeding of the Israel، Academy of sciences and humanities، ج ۱/۸، ایشام ۱۹۶۵ء۔

دبابہ، برج اور نقطہ جنگی محاصرے کے ان تین آلات نے مسلمانوں اور صلیبیوں کی معرکہ آرائیوں میں اہم کردار ادا کیا تھا، لیکن اس شکست کے خاتمے اور عیسائی جنگجوؤں کے اخراج کے زمانہ مابعد میں ان کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔

برج اور دبابہ زیادہ تر افرنکی ہتیار تھے (دیکھیے Cahen : Traité، ص ۵۷، حاشیہ عدد ۲) جنہیں مسلمانوں نے حقیقی طور پر استعمال نہیں کیا تھا یا زیادہ سے زیادہ محدود پیمانے پر استعمال کیا۔ جب ان کا رواج ہوا تو مسلمان ان کے استعمال سے ناواقف تھے اور انہیں دیکھ کر ہمت اور تحسین کا اظہار کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم مآخذ ان کا ذکر بہ نسبت مجانبی کے زیادہ تفصیل سے کرتے ہیں۔ دبابوں کا بہترین ذکر اسکندریہ کے اس محاصرے میں ملتا ہے جو ۵۷۰ / ۱۰۷۳ء میں صقلیہ کے بحری بیڑے نے کیا تھا۔ عکے کے محاصرے (۵۸۶ / ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱ء) میں بھی ان کا ذکر ملے گا (مثال کے طور پر دیکھیے ابوشامہ :

۸ : ۱۱۵ تا ۱۲۱)۔ قدرے اختلاف کے ساتھ اس کی تصدیقی شہادت کے لیے دیکھیے (ابوالفداء، ۴ : ۲۳؛ دیکھیے Grousset، ۳ : ۷۴)۔ اس سے مؤرخین کے اس احساس کا اظہار ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کو تائید خداوندی حاصل نہ ہوتی تو وہ فتح کے جوش و خروش میں اس بے سہارا مقام کو بھی تسخیر نہیں کر سکتے تھے۔

جب سلطان قلاوون مراقبہ کے بحری قلعے کو اپنے زور سے فتح نہ کر سکا تو اس نے طرابلس کے حاکم Bohemond پر زور ڈالا۔ اس نے محصورین کو مجبور کیا کہ وہ یہ قلعہ مسلمانوں کے حوالے کر دیں۔ اس کے بعد مملوؤں اور افرنکیوں کی متحدہ دوشش سے اس قلعے کو (۵۶۸۳ / ۱۲۸۵ء میں) تباہ کیا جا سکا (سیرت الملک المنصور، ص ۸۷ تا ۹۰؛ نیز دیکھیے النجوم، مطبوعہ قاہرہ، ۷ : ۳۱۵ تا ۳۱۷؛ Grousset، ۳ : ۷۴)۔

اللاذقیہ کی بندرگاہ میں داخلے کے لیے جو حفاظتی برج تھا اس پر قبضہ اسی وقت ہو سکا جب وہ زلزلے سے تباہ ہو گیا (سیرت الملک المنصور، ص ۱۵۱ - ۱۵۲؛ Grousset، ۳ : ۷۴)۔ صرف جزیرہ ارواد کے قلعے کو (۵۷۰۲ / ۱۳۰۲ء میں) بحری مہم سے فتح کیا گیا تھا۔ اس کے لیے جنگی جہاز مصر اور فوج طرابلس سے لائی گئی تھی (دیکھیے ابوالفداء، ۴ : ۴۷؛ ابن الدواداری، ۹ : ۸۰؛ Zetterstéen : Beiträge، ص ۱۰۸؛ النہج السدید، ۲۰ : ۲۱؛ السلوک، ۱ : ۹۲۳؛ النجوم قاہرہ، ۸ : ۱۵۳ تا ۱۵۷؛ ابن خلدون، ۵ : ۱۶۶؛ الدرر، ۳ : ۲۶۹؛ الخطط، ۲ : ۱۹۵)۔ ایاس [رک باں] کی قلعہ بندیاں ایک چھوٹے سے قلعے اور تین برجوں پر مشتمل تھیں۔ ان میں ایک سمندری برج بھی تھا، جو ساحل سے ایک تیر (کی زد) کے ڈیوڑھے فاصلے پر واقع تھا۔ اس کی تسخیر (۵۷۲۲ / ۱۳۲۲ء) کے لیے

لیکن مسلم مآخذ ان آلات کا شاذ ہی ذکر کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی کارکردگی میں کمی واقع ہو گئی تھی۔ عکے کے محاصرے میں مسلمانوں کی حفاظتی تدابیر کے لیے دیکھیے Prawer، ۲: ۵۴۲ تا ۵۴۷۔ صلیبی جنگجوؤں کے جنگی محاصرے کی مشینوں کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ص ۴۷ تا ۵۰۔ ایک صدی سے زائد عرصے کے بعد یہی جنگی مشین عارضی طور پر دوبارہ نمودار ہوئی۔ امیر تیمور نے لکڑی کا بنا ہوا برج ۵۸۰۳ / ۱۴۰۰ء میں دمشق کے محاصرے میں استعمال کیا تھا، جسے محصورین نے جلا دیا تھا۔ اس کی جگہ امیر تیمور نے دوسرا برج بنوا کر لٹھا کر دیا، جو فائدہ مند ثابت نہ ہوا (النجوم، (طبع Popper)، ۶: ۶۵؛ الضوء اللامع، ۳: ۴۸)۔ سلطان برسبای نے ۵۸۳۶ / ۱۴۳۳ء میں آمد کا محاصرہ کیا تو اس نے بھی ایک برج بنوا کر نصب کر دیا تھا، لیکن یہ کارآمد ثابت نہ ہوا (دیکھیے النجوم، طبع Popper، ۶: ۷۰)۔ ابن فضل اللہ العمری (م ۵۷۹ / ۱۳۴۹ء) اور القلقشنندی (م ۵۸۲۱ / ۱۳۱۸ء) محاصروں کے بیان میں فرسودہ آلات کا تو ذکر کرتے ہیں لیکن ان کے ہاں برجوں اور دبابوں کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا (التعریف، ۲: ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ صبح الاعشی، ۲: ۱۳۶ تا ۱۳۸)۔

جنگی محاصرے کا ایک آلہ، جو برج اور دبابہ جیسا معلوم ہوتا ہے اور جسے زحافہ کہتے تھے، بیبرس اول نے قیساریہ کے محاصرے میں استعمال کیا تھا۔ مملوکوں کی جانب سے اس کے استعمال کا ذکر ابھی کبھار زمانہ مابعد میں ملتا ہے (السلوک، ۲: ۴۲۸، ۴۲۹؛ تاریخ بیروت، ص ۳۸)۔ اس کا بیان ابن حاصرا کے ہاں بھی ملتا ہے، جس کی تاریخ ۵۷۸۶ / ۱۳۸۳ء تا ۵۷۹۹ / ۱۳۹۷ء کے وقائع پر مشتمل ہے۔ اس کے الفاظ میں ”زحافہ زمین پر موت

کتاب الروضتين، ۱: ۲۳۵ و ۲: ۱۶۲ تا ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۸۵؛ السلوک، ۱: ۵۶ تا ۵۷؛ ابن الاثیر، ۱۱: ۲۷۲ و ۱۲: ۳۳؛ JA، ۱۸۴۹ء، ص ۲۲۵؛ Mongols: Quatremère، ص ۲۸۴ تا ۲۸۶، حاشیہ (۹۵)۔ برجوں کا سب سے اچھا ذکر عکہ (۵۸۵۶ / ۱۱۹۰ تا ۱۱۹۱ء) اور دمیاط (۵۶۱۵ / ۱۲۱۸ء و ۵۶۴۷ / ۱۲۶۴ء) کے محاصروں کے بیان میں ملتا ہے (ابن الاثیر، ۱۲: ۲۸، ۴۲؛ ابوشامہ، ۱: ۹۸ و ۲: ۱۵۳؛ بعد، ۱۶۲؛ السلوک، ۱: ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۸۹، ۲۰۷، ۳۳۹، ۳۴۸ اور حاشیہ ۶؛ الخطط، ۱: ۲۱۵ تا ۲۱۶؛ Mongols: Quatremère، ۲۸۶؛ حاشیہ ۹۵؛ JA، ۱۸۴۹ء، ص ۲۲۵؛ Extraits: Reinaud، ص ۲۹۱؛ Joinville، ص ۴۷، ۵۲؛ نیز دیکھیے Traité: Cahen، ص ۱۸ تا ۱۹)۔ ابوبی یا مملوک عہد میں مسلمان ان آلات کو عیسائیوں کے خلاف شاذ و نادر کام میں لاتے تھے۔ سلطان صلاح الدین نے دبابوں کو کرک ۵۵۸۰ / ۱۱۸۴ء تا ۱۱۸۵ء، (دیکھیے RHC، Hist. Or.، ۵: ۲۵۴ تا ۲۵۵) اور ایک دبابہ کو صور (۵۵۸۳ / ۱۱۸۷ء) کے محاصروں میں جنگ جطین کے کئی ماہ بعد استعمال کیا تھا (۱۱۸۴ء میں کرک کے محاصرے کے بارے میں دیکھیے ابن الاثیر، ۹: ۳۶۶؛ نیز Deschamps، ۲: ۶۶)۔ ۵۶۶۳ / ۱۲۶۵ء میں بیبرس اول نے قیساریہ اور ارسوف کا محاصرہ کر کے ان پر قبضہ کر لیا تو اس مہم میں دبابے ہی کام آئے تھے (دیکھیے السلوک، ۱: ۵۲۶ تا ۵۲۷؛ Prawer، ۲: ۴۵۰ تا ۴۵۲)۔ قیساریہ کے بعد جب صلیبیوں کے بڑے قلعوں کا محاصرہ ہوا، جنہوں نے ان کی قسمت ذی فیصلہ کر دیا، تو محاصرین کے جنگی آلات کے ضمن میں دبابوں اور برجوں کا ذکر بہت کم آنے لگا (افرننگی مآخذ میں مسلمانوں کی جانب سے ان دونوں ہتھیاروں کے استعمال کی مزید مثالیں ملتی ہیں،

کا سوال خارج از بحث ہے چنانچہ اس کے استعمال کا ذکر بہت کم ملتا ہے (مملوٹوں نے صلیبیوں کے خلاف جنگوں میں اسے بطور جارحانہ ہتیار استعمال کیا تھا (اس کے بیان کے لیے دیکھیے ابن الفرات، ۷: ۴۶ و ۸: ۸۰؛ السلوک، ۱: ۷۴۷)۔ ماضی قریب کے مقابلے میں اب اس کی کچھ وقعت نہ رہی تھی۔ صلیبی جنگوں کے بعد اس کے زوال اور عدم استعمال کے لیے دیکھیے Gunpowder and firearms: Ayalon، ص ۱۲ تا ۱۳ اور نسط۔

لنلدار کمان: بھاری لنلدار کمانوں سے حملہ آور اور محصورین دونوں جنگی محاصروں میں کام لیتے تھے۔ سمندری جنگ میں ان سے بحری حملے ساحلی استحکامات پر ہوتے تھے۔ ان سے آتش گیر اور غیر آتش گیر گولے برسائے جاتے تھے (پیادہ فوج ہلکی کمانوں کو میدان جنگ میں استعمال کرتی تھی)۔ مملوکی عہد میں لنلدار کمان کا عام نام قوس الرجل والركاب تھا (مختصر طور پر اسے قوس الرجل بھی کہتے تھے)۔ محاصرے میں کام آنے والی چھوٹی بڑی مختلف کمانوں کا بھی یہی نام تھا۔ مملوکوں نے عیسائیوں یا مغول کے خلاف جو جنگیں لڑی ہیں ان کے ہتیاروں میں کمان کی کچھ اہمیت نہ تھی۔ مفصل بحث کے لیے رک بہ قوس۔

مآخذ: جلد اور صفحات کے حوالے متن میں آ گئے

ہیں، ان کے لیے دیکھیے ابوشامہ: کتاب الروضین، قاہرہ ۱۲۸۷ تا ۱۲۸۸؛ (۲) المقریزی: کتاب السلوک لمعرفة الدول والملوک، قاہرہ ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۲؛ (۳) سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، شکاگو ۱۹۰۷؛ (۴) ابن کثیر: البداية والنهاية، قاہرہ ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۸؛ (۵) المفضل بن ابی الفضائل: النهج السدید، در Patrologia Orientalis، عودہ ۱۹۰۱؛ (۶) ابن الفرات: تاریخ الدول والملوک،

کی طرح کہانوں میں رواں دواں رہتے تھے“ (دیکھیے الدرر النضیة، طبع W.M. Brinner، متن ص ۸۱، انگریزی ترجمہ، ص ۱۱۳)۔ آلة الزحف، جوزحانہ کے مسائل ہے، (کی تفصیل کے لیے دیکھیے ڈوزی: 'supplément' بذیل مادہ: ابو شامہ نے أبراج الزحف کا جو ذکر کیا ہے اس کے لیے Huuri: ص ۱۵۸، حاشیہ، ملاحظہ ہو۔ میدان کارزار میں برجوں اور دبابوں کا استعمال شروع ہوا تو صلیبی جنگوں کے مختصر سے زمانے میں جنگی محاصروں کے سلسلے میں فقط بہت بڑا ہتیار بن کر نمودار ہوا۔ نئے فرنگی ہتیاروں کے استعمال سے مسلمانوں کو جو شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کا یہ مؤثر جواب تھا (دیکھیے مثال کے طور پر ابن شداد: RHC Hist. Or.، ۳: ۲۲۱ تا ۲۲۲؛ الفتح القسبی، ص ۲۲۷؛ السلوک، ۱: ۵۷، ۱۰۳ تا ۱۰۴؛ سبط ابن الجوزی: [مرآة الزمان]، ص ۹۸؛ [الذہبی:] دول الاسلام، ۲: ۱۱۷؛ Joinville: ص ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲

(مثال کے طور پر قلعے کی حوالگی جو دسویں تا گیارھویں صدی ہجری / سولھویں تا ستارھویں صدی عیسوی میں عیسائیوں اور عثمانیوں کے مابین عمل میں آئی تھی، اس کے لیے دیکھیے (۱) L. Bonelli : *Iltrattato Turco-Veneto del 1540* (در *Centenario della nascita di Michele Amari*، جلدیں، ۲، Palermo، ۱۹۱۰)، ۲: ۳۵۳ بعد؛ نیز دیکھیے P. Wittek : *The Castle of Violets : from Greek Monemvasia to Turkish Menekshe*، در *BSOAS*، ۲۰، ۱۹۵۷: ۶۰۴ بعد اور M. Tayyib : *Venedik arşivindeki vesikalar külliyyatında Kanuni Sultan Süleyman devri belgeleri*، در *(Belgeler Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*، ۱/ ۲، ۱۹۶۴، انقرہ ۱۹۶۵: ۲۰۳ بعد۔ یہ تمام ۱۵۴۰ء میں Monemvasia اور Napoli di Romania کے عثمانیوں کے سامنے ہتیار ڈالنے پر ہیں؛ (۲) ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے میں عارضی صلح کے لیے دیکھیے Bosio، ۳: ۶۱۸؛ (۳) ۱۵۹۵ء میں گران کے سقوط کے لیے ملاحظہ ہو پچوی، ۲: ۱۸۱ بعد؛ اور ۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء میں جنگ افریقہ کے دوران میں کینیا Canea اور Retimo کے لیے دیکھیے Frammenti : Anticano، ص ۱۷۳، ۳۱۸۔ سلطنت عثمانیہ کے رقبے اور ذرائع آمدنی میں اضافہ ہوا تو جنگی محاصرے کے طریقوں اور ان کے آلات پر، جو صلیبی جنگوں کے زمانے میں اور بعد میں ترقی کی منازل طے کر چکے تھے، ترکوں کی بالا دستی بڑھ گئی۔ مثال کے طور پر یہ آلات: گولہ اندازوں کے لیے گولی روک اوٹیں، متحرک برج، اور مجنقیں وغیرہ، دیکھیے عموماً K. Huuri : *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*، Helsingfors، ۱۹۴۱: ۱۷۲-۱۷۳ میں مراد دوم نے قسطنطنیہ فتح کرنے کے لیے فاکام کوشش کی تھی، اس زمانے کے جنگی

بیروت ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۲ء: (۷) ابوالفداء: کتاب المختصر فی تاریخ البشر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ: (۸) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، مخطوطہ پیرس: (۹) ابن ایاس: بدائع الظہور، ج ۱، ۲، قاہرہ ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۲ھ، ج ۳ تا ۵، استانبول ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶ء: (۱۰) المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۲۷۰ھ: (۱۱) ابن حجر: الدرر الكامنة، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ: (۱۲) ابن فضل اللہ العمری: التعریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ: (۱۳) السخاوی: الضوء اللامع، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ: (۱۴) صالح بن یحییٰ: تاریخ بیروت، بیروت ۱۹۲۷ء: (۱۵) الذہبی: دول الاسلام، حیدرآباد [دکن]: (۱۶) ابن شداد: النوادر السلطانیة، قاہرہ ۱۳۷۶ھ: (۱۷) Gunpowder and firearms in the Mamluk: D. Ayalon Kingdom—a challenge to a mediaeval society، لندن ۱۹۵۶ء: (۱۸) K. Huuri: *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen* در *Studia Orientalia* (طبع ہلسنکی)، ج ۱، ۱۹۴۱ء: (۱۹) Beiträge zur Geschichte der : K. V. Zettersteden Mamluksultane، لاٹن ۱۹۱۹ء۔

(D. AYALON)

۵۔ سلطنت عثمانیہ

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں عثمانیوں کو جنگی محاصرے کا زیادہ علم نہ تھا اور نہ ان کے پاس زیادہ وسائل تھے۔ برسہ (۱۳۲۶ء)، ازنیق (۱۳۳۱ء) اور ازمید ۱۳۳۷ء پر قبضہ جنگی محاصرے کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ طویل ناکہ بندی کی وجہ سے ہوا تھا۔ عثمانی نہایت کامیابی سے ان شہروں کا تعلق بیرونی دنیا سے توڑ دیتے تھے۔ متصل ممالک کی آبادیوں سے عثمانی مدارات سے پیش آتے تھے تاکہ وہ اسلامی حکومت سے مانوس ہو جائیں۔ اس نرمی اور ضبط نفس سے وہ ان کا تعاون حاصل کر لیتے تھے اور محصور شہروں پر یہ ظاہر کرتے تھے کہ اطاعت کا مطلب تباہی نہیں

محاصروں کے لیے دیکھیے Kananos ہون ۱۸۳۸ء، ص ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۹۔ معلوم ہوتا ہے کہ قندہ (۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء) اور وی آنا (۱۶۸۳ء) کے محاصروں کے زمانے تک ہم اور پتھر پھینکنے کے لیے عثمانی ترک گویا (Scheithar، ص ۷۷) اور منجنیق (Cacavelas، ص ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۷۷) کا استعمال کرتے رہے۔

عثمانی ترکوں نے جب یہ پرانے جنگی حربے اختیار کیے تو جنگی محاصرے کا فن تغیر پذیر ہو چکا تھا۔ محاصروں کے طریق کار پر بارود اور توپیں زیادہ سے زیادہ اپنا اثر ڈال رہی تھیں۔ پھر بھی عثمانی ترک نئے طریقوں کے ساتھ ساتھ پرانے ذرائع استعمال کرتے رہے۔ انہوں نے گولہ اندازوں کے لیے گولی روک اوٹیں۔ ۱۴۸۸ء میں Otranto میں Foucard، ص ۱۶۳ اور ۱۵۶۵ء میں مالٹا (Cirini، ص ۱۱۳، راست، ص ۱۱۴، چپ) اور ۱۵۷۰ء میں نیقوسیہ (Lorini، ص ۷۱)، اور ۱۷۲۴ء میں ہمدان میں محاصروں کے کام میں لائی تھیں (The fall of the Safavi : L. Lockhart، Dynasty...، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ص ۲۶۹)؛ چوٹی برجوں کو ۱۵۶۵ء میں مالٹا میں (Bosio، ص ۳ : ۶۷۳، ۶۸۴) اور ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے میں استعمال کیا تھا (Sanuto، ص ۳۳ : ۵۷۳ و ۳۴ : ۶۷)۔ قلعہ بندیوں کے گرانے کے لیے عثمانی ترکوں نے پرانے طریقے کو بحال رکھا۔ قلعے کی دیواروں کی بنیادیں گرانے کے لیے وہ لمبی لمبی خندقیں بناتے تھے اور حجری کام کو سہارا دینے کے لیے لکڑی کے شہتیروں سے کام لیتے تھے۔ اس کے بعد شہتیروں کو آگ لگا دی جاتی۔ لکڑی جل جاتی تو دیواریں زمین بوس ہو جاتیں (دیکھیے ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے کے لیے Bosio، ص ۲ : ۵۷۴ اور Tercier، ص ۱۷۵، ص ۷۵۴؛ نیز ملاحظہ ہو Montecuculi، ص ۳۴۵)۔

قدیم زمانے میں حملے کے لیے نمایاں ہتیار

(خشبی) مینڈھے، ریچھ، سنگ اندازی کی دایں، گویا اور منجنیقیں تھیں۔ جب جنگی محاصرے میں بطور مؤثر ذرائع کے توپ استعمال ہونے لگی تو پرانے ہتیاروں کی اہمیت کم ہو گئی۔ عثمانی ترکوں میں توپ کا استعمال سلطان محمد اول یا اس سے پہلے شروع ہوا (رک بہ بارود)۔ توپچی جرمنی، اطالیہ، سربیا اور بوسنیا سے بھرتی کیے جاتے تھے (رک بہ بارود)۔ ان کی بدولت ترکوں کو جلد ہی محاصرے کی توپوں کے لیے ایک قابل عملہ میسر آ گیا۔ یورپی ماہرین عثمانی ترکوں کی فنی فوج کا اہم اور مستقل جزو ہوتے تھے (رک بہ بارود)۔ یہ لوگ محاصروں میں بطور توپچی، نقل و حرکت کے دستوں میں سپاہی، گولہ اندازوں اور سرنگ لگانے والوں کا کام کرتے تھے۔

ابتدا میں عثمانی ترک بجائے بھاری توپوں کے، جن کا استعمال محاصروں میں ناگزیر ہوتا تھا، صرف دھات توپوں کے ڈھالنے کے لیے لے جاتے تھے، جس کی ضرورت کسی مہم میں محسوس ہوتی تھی (دیکھیے Barletio، ص ۲ : ۳۰۶، ۳۰۷، Promontoriode، Campis، ص ۶۱، ۸۵، da Lezze، ص ۱۰۳، Sanuto، ص ۳۱ : ۸۶؛ نیز رک بہ بارود)۔ محاصرے کے خاتمے کے بعد ڈھالی ہوئی توپوں کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جاتا تھا اور دھات کو لسی دوسرے موقعہ پر دوبارہ استعمال کے لیے اٹھا کر لے جاتے تھے (دیکھیے Notes et extraits pour servir à l'histoire : N. Iorga، des Croisades...، مسلسل ۴، بخارست ۱۹۱۵ء، ص ۴ : ۳۶۸)۔ جنگی محاصروں کے یہ ذرائع فطری طور پر متروک الاستعمال ہوتے گئے۔ ۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء کی جنگ افریطش میں یہ پرانی مثال پھر دہرائی گئی جبکہ عثمانی ترکوں کو یہ آسان دکھائی دیا کہ وہ اندرون ملک میں سانچوں کی مٹی کو کاغذ خانہ سے عناد بہ لانے کے لیے میدان جنگ ہی

میں توپوں کو ڈھال لیں (دیکھیے سلحدار، ۱ : ۳۰۷، ۳۶۷، ۳۸۱؛ راشد، ۱ : ۱۹۸، ۲۰۵ تا ۲۰۶؛ Histoire : Hammer-Purgstall، ۱۱ : ۳۱۲ تا ۳۱۳)۔ عثمانی وزیر اعظم احمد کوپرولو نے کندیہ کے محاصرے (۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء) کے دوران میں حکم دیا تھا کہ اقریطش میں توپیں ایسی ساخت کی بنائی جائیں جن سے توپچی ان توپوں کے گولوں کو کام میں لا سکیں جو اہل وینس قلعہ سے چلایا کرتے تھے (دیکھیے Histoire : Hammer-Purgstall، ۱۱ : ۳۱۰)۔

سلطان محمد دوم کے عہد بالکہ اس کے زمانے کے بعد تک بھی عثمانی محاصرے کی توپیں بہت لمبی چوڑی اور بھاری ہوا کرتی تھیں۔ ۱۴۶۳/۱۴۶۸ء میں سلطان محمد ثانی کے عہد میں جو توپ بنائی گئی اور اب وہ لندن ٹاور میں حفاظت سے رکھی ہوئی ہے (رک بہ بارود)۔ ان توپوں کے بارے میں وافر شہادتیں ان مآخذ میں ملتی ہیں جن میں محاصروں کا ذکر ہے؛ مثال کے طور پر قسطنطنیہ کا محاصرہ (۱۴۵۷/۱۴۵۳ء میں) (Barbaro، ۲۱، ۲۷، ۳۵، ۳۹، ۴۴)، اشقودرہ کا محاصرہ (۱۴۸۳/۱۴۷۹-۱۴۷۸ء میں) (Barletio، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۴) اور ۱۴۸۵/۱۴۸۰ء میں روڈس کا محاصرہ (Germanicarum rerum scriptores varii، طبع Freher، جلد دوم، فرنکفرٹ ۱۶۰۲ء، ص ۱۵۸، ۱۵۹)۔ . . . ایک بہت بھاری توپ عثمانی ترک ۱۵۶۵/۱۵۶۳ء میں مالٹا لیے گئے تھے۔ اس توپ کے داغنے کی طاقت بہت زیادہ تھی۔ اس محاصرے میں دوسری توپوں کا بھی ذکر ملتا ہے جن کے گولے قلعہ بندیوں کے اندر گھس جاتے تھے، حالانکہ عیسائیوں نے انہیں اچھی طرح مستحکم بنا دیا تھا (Cirni، ۹۸؛ Bosio، ۳ : ۱۵۴۵، ۱۶۲۵)۔

(mortars) کو بھی کام میں لاتے تھے جن کا نام ہوائی تھا (دیکھیے ابن کمال، کراسہ ۵۰، ۳۰۷، ۴۹۶ = نقل، ۴۵، ۲۸۹، ۴۴۸؛ فاتح و استانبول، ۱/۳ تا ۶ (۱۹۵۳ تا ۱۹۵۴)؛ ۳۰۷؛ سلاویکی، ص ۸؛ مقالہ بارود) یا ہوان (اولیا چلبی، ۸: ۳۹۸؛ سلحدار، ۱: ۲۴۴، ۴۴۳، ۴۸۵ اور ۲: ۳۹۵؛ Marsigli، ۲: ۳۰، ۳۱)۔ ان توپوں کا تذکرہ کئی بار محاصروں کے ضمن میں آیا ہے مثلاً بلغراد کے محاصرے (۵۸۶۰/۶۱۴۵۶) میں (دیکھیے L. Wadding: *Annales minorum...*، ۱۲: ۶۱۷۳۱۶، ۲۴۴)۔ اشقودرہ کے محاصرے کے لیے (۵۸۸۳/۱۴۷۸ تا ۱۴۷۹) Barletio، ۳۱۳ ب، ۳۱۴؛ جہاں کہ ہم کا نشانہ دور تک جاتا تھا؛ روڈس کے محاصرے (۵۹۲۸/۶۱۵۲۲) میں سنگ مرمر کے ٹکڑے اور پیتل کی گولیاں چلائی جاتی تھیں اور ۵۹۷۳/۶۱۵۶۵ میں مالٹا کے محاصرے کے لیے (دیکھیے Cirni، ۱۲۵ راست؛ Bosio، ۳: ۵۱۲، ۶۱۳)۔ یہ آلات کتنی آگ اگلتے تھے، اس کے متعلق منتشر اور نامکمل بیانات ملتے ہیں۔ اشقودرہ کے محاصرے (۱۴۷۸ تا ۱۴۷۹) میں عثمانی ترکوں نے مختلف اوقات میں گیارہ بڑی توپوں سے قلعہ پر فی یوم ۱۴۸، ۱۸۷، ۱۸۳، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۴، ۱۳۱، ۱۹۳ اور ۱۷۳ گولے پھینکے تھے (Barletio، ۳۱۰، ۳۱۳؛ da lezze، ص ۱۰۴)۔ ۶۱۵۲۲ میں روڈس کے محاصرے میں بارہ بڑی توپوں نے ایک سو تیس فائر فی یوم کیے تھے (Fontanus در Lonicerus، ۲: ۳۹۰)۔ Napoli di Romania کے محاصرے میں ایک عثمانی توپ تین سو پونڈ وزنی گولہ پھینکتی تھی۔ اسے بیس بار فی یوم کے حساب سے چلایا گیا تھا (Histoire: Hammer-Purgstall، ۵: ۲۸۵)۔

محاصرے والی عثمانی توپوں کی حد نشانہ کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ ۶۱۵۶۵

ضمن میں دیکھیے Cirni، ص ۱۰۳ اور Bosio، ص ۶۳۶ - ہوا کے فرق کے پیش نظر عثمانی ترک گولوں کو بھیڑ کی لہال میں لپیٹ کر چلانے تھے تاکہ اس کے پھٹنے کے اثرات بہتر نکلیں (Montecuculi، ص ۲۸۰-۲۸۱) - ۱۵۶۵ء میں مالٹا پر حملے کے دوران توپوں سے گولہ باری کرنے کے لیے عثمانی توپچی بارود کی بوریاں حد نشانہ کے مطابق استعمال کرتے تھے اور اس سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوتا تھا (قب Bosio، ص ۶۱۴) - محاصرے میں کام آنے والی توپیں بہت بڑی جسامت کی ہوتی تھیں اور بندوقوں کی نالیاں بھی بہت موٹی ہوتی تھیں، جس کی وجہ سے انہیں ٹھنڈا کیے بغیر ان سے بار بار گولہ باری کی جا سکتی تھی (قب Verdadera relacion، ص ۴۰، ب ۶۸؛ بندوقوں کے ٹھنڈا کرنے کے لیے دیکھیے Ducas (بون ۱۸۳۴ء، ص ۲۷۳ اور Foucard، ص ۱۶۵)۔

عثمانی توپچی زیادہ تر یورپی ہوا کرتے تھے - وہ عیسائی یورپ کی فوجوں کے طور طریقوں کے مطابق توپوں کا استعمال کرتے تھے، یعنی وہ قلعے کی دیوار کے کسی خاص مقام پر توپ خانے سے لگاتار نشانہ لگاتے رہتے تھے (دیکھیے Anticano، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ کریٹ Crete، ص ۱۶۴؛ نیز دیکھیے Pečewi، ص ۲؛ ۱۹۳-۱۵۹۵ء میں گران کے محاصرے میں عیسائی توپچیوں کے لیے) - ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے میں کئی طرفوں سے گولہ باری کے لیے دیکھیے Bosio، ص ۳ : ۵۳۸ تا ۵۳۹؛ ان کے علاوہ متوسط درجے کی توپیں قلعہ کی دیواروں میں اندر تک سوراخ ڈال دیتی تھیں اور بھاری توپیں پتھر کی فصیل کو توڑ دیتی تھیں (Collado، ص ۲۴ ب تا ۲۵؛ Stella، در Schwandtner، ص ۱ : ۶۱۰ تا ۶۱۱؛ نیز رک بہ بارود) - یورپ میں جو طریقے عمل میں لائے جاتے تھے ان کے لیے دیکھیے Mendoca، ص ۵۱۔

میں مالٹا کے محاصرے میں عثمانی توپیں بہت دور سے مار کرتی تھیں (بعد کو انہیں قلعہ کی دیواروں کے نزدیک لایا گیا)۔

عثمانی ترک عموماً عمدہ قسم کا بارود استعمال لیا کرتے تھے - ۱۵۶۵ء میں مالٹا میں اس سے سفید دھواں نکلتا تھا، جو بارود کے عمدہ ہونے کی نشانی تھی، جبکہ عیسائیوں کے بارود سے واضح طور پر سیاہ دھواں نکلتا تھا (Verdadera relacion، ص ۱۰۲، ب ۱؛ Cirni، ص ۸۵؛ Bosio، ص ۶۱۴) - Montecuculi نے اس کے عمدہ ہونے کی تعریف کی ہے (Montecuculi، ص ۲۸۳ تا ۲۸۴) - اولیا چلبی نے عثمانی بارود کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ مرطوب ہوتا تھا، جس کی وجہ سے توپ کی نالی کے خراب ہو جانے کا احتمال رہتا تھا - مصر اور بغداد کا بارود اچھا ہوتا تھا بلکہ اولیا چلبی نے تو کئی بار اس کا مقابلہ انگلستان سے حاصل کردہ بارود سے کیا ہے (اولیا چلبی، ص ۴۱۳ : ۶ : ۳۱۴ : ۱۰ : ۱۷۵ : ۱۷۵، ص ۷۲۷) - اس کی عمدہ قسم یورپ خاص کر انگلستان اور ہالینڈ سے آتی تھی - تحفة الکبار کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصر کا بنا ہوا بارود زیادہ صاف نہ ہوتا تھا بلکہ اس میں قوت حرکت زیادہ نہ تھی اور توپ کی نالی کو نقصان بھی پہنچاتا تھا (تحفة الکبار، ص ۷۱؛ نیز دیکھیے نعیم، ص ۳ : ۵۲)۔

عثمانی توپوں کے گولے غالباً پتھر، لوہے، جست اور تانبے کے بنے ہوتے تھے (دیکھیے روڈس کا محاصرہ (۱۵۲۲ء)، Sanuto، ص ۳۴ : ۶۴ : ۷۸؛ گران کے محاصرے (۱۵۴۳ء) کے لیے ملاحظہ ہو Histoire : Hammer-Purgstall، ص ۳۷۲ : ۵ اور مالٹا کے محاصرے (۱۵۶۵ء) کے لیے دیکھیے Verdadera relacion، ص ۱۲۱ ب) - جہاں نہیں ممکن ہوتا توپ کے مستعمل گولوں کو کسی قلعے کے خلاف دوبارہ استعمال کے لیے جمع کر لیا جاتا تھا (مثال کے طور پر مالٹا کے محاصرے (۱۵۶۵ء) کے

(*Verdadera relacion*، ۷۷ ب - ۷۸ ج؛ *Cirni*، ۵۳ ب: محاصرہ مالٹا در ۱۵۶۵ء)۔ توپچیوں کے بچاؤ کے لیے عثمانی ترک حفاظت گاہیں بھی بناتے تھے۔ بعض واقعات سے پتا چلتا ہے کہ توپچیوں اور توپوں کو صحیح مقام پر لگانے کے لیے پہلے سے بڑی سوچ بچار سے کام لیا جاتا تھا۔ سلطان محمد ثانی کو جزیرہ روڈس کی تسخیر کا خیال تھا۔ اس نے ۱۴۸۰ء کے محاصرے سے پہلے روڈس کی قلعہ بندیوں کے نقشے بنوا لیے تھے (*Bosio*، ۲ : ۳۱۵)۔

عثمانی ترکوں کے پاس جنگی محاصرے کے لیے بڑی اور چھوٹی توپوں کے سوا دوسرے ہتیار بھی ہوتے تھے۔ ان میں لٹی قسم کے آتشیں بم اور دستی بم ہوتے تھے، مثلاً ”خمبرہ حوان لری“ (سلحدار، ۱ : ۲۴۴ اور ۲ : ۴۷)؛ بڑے خمبرے کا وزن ستر اوکا ہوتا تھا (سلحدار، ۱ : ۵۹۵)؛ ”قران (قرغان) خمبرہ“ (اولیا چلبی، ۸ : ۳۹۸، ۴۱۴)؛ ”سپت خمبرسی“ (سلحدار، ۲ : ۳۹۵، نیز دیکھیے نصرت نامہ، طبع پرمکسیزاوغلو، ۱/۱ : ۳، استانبول ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴ء، ۱ : ۸۱)، ”فیچی ہمبرسی“ (نصرت نامہ، ۱ : ۸۱)، چوماک قمبرسی ”(اولیا چلبی، ۵ : ۱۹۱)، اور شیشہ دان معمول خمبر لری“ (نعیم، ۴ : ۱۴۰؛ نیز دیکھیے برخمبرہ مقالہ بارود)۔ دستی بموں کے لیے دیکھیے (مثلاً شیشہ سے بنے ہوئے بموں (سیرچہ (شیشہ) القنبرلری) یا کانسی سے بنے ہوئے بموں (تنج الخمبرسی)؛ دیکھیے اولیا چلبی، ۲ : ۱۱۹ اور ۸ : ۴۱۴، ۴۳۲؛ راشد، ۱ : ۲۰۸؛ نیز دیکھیے *Cacavelas*، ۱۳۸ اور مقالہ بارود)۔ ان بموں کا زیادہ سے زیادہ استعمال ۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء میں افریطش میں کندیہ کے محاصرے کے دوران ہوا تھا (راشد، ۱ : ۲۰۸) جبکہ ترکوں نے پیتل کے ایک ہزار دستی بم بنائے تھے (دیکھیے سلحدار، ۱ : ۴۸۴ اور *Scheith*، ص ۷۷۔ Marsigli نے اپنی کتاب (۲ : ۳۳) میں لکھا ہے کہ

و Marsigli-Veress، ۲۹ تا ۳۰)۔ بعض اوقات عثمانی ترک بہت سی توپوں کو لگاتار چلاتے رہتے تھے (شمالی افریقہ میں ۱۵۵۱ء میں طرابلس کے محاصرے کے لیے ملاحظہ ہو *Bosio*، ۳ : ۳۰۹)۔ قلعہ بندیوں پر حملہ کے لیے بہت سے توپ خانوں سے کام لیا جاتا تھا۔ اس کے بعد عثمانی فوجیں دیواروں پر دھاوا بول دیتی تھیں (مالٹا کے محاصرہ ۱۵۶۵ء کے لیے ملاحظہ ہو *Bosio*، ۳ : ۶۴۸)۔ اس کے لیے یہ ترکیب نکالی گئی کہ ان حربی آلات کو قلعہ کی دیواروں کے نیچے لے آئے؛ اس طرح ترک توپچی رات کو بھی توپوں سے درست نشانہ لگاتے رہتے تھے (*Verdadera relacion*، ۹۸ ج؛ *Cirni*، ورق ۱۱۳؛ *Bosio*، ۳ : ۶۲۸، ۶۷۶)۔ یہ تاریخی مآخذ چاندنی راتوں میں بھی ترک توپچیوں کے مہارت فن کا ذکر کرتے ہیں : *Viperanus*، ۱۰ ب؛ *Bosio*، ۳ : ۵۳۹ تا ۵۴۰، ۵۶۱، ۶۱۱)۔

محاصرے کی توپوں کو صحیح جگہ پر رلھنے کے لیے بڑی کوشش اور احتیاط برتی جانی تھی۔ بعض تاریخی شواہد سے پتا چلتا ہے کہ ان توپوں کے لیے کمرے ہوتے تھے جن میں آنے جانے کے دروازے ہوتے تھے، اور یہ توپیں آگ اگلتی رہتی تھیں (*Barletio*، ۳۱۰ ب : اشقودرہ (سقوطری)، در ۱۴۷۸ تا ۱۴۷۹ء)۔ جنگ سے پیشتر سامان بنا کر رکھا جاتا تھا اور (محاصرے کے لیے) پہلے سے تدبیریں اختیار کی جاتی تھیں جیسا کہ مالٹا میں ۱۵۶۵ء میں ہوا تھا۔ لکڑی کے چوکھٹوں کو مٹی سے بھر کر رکھا جاتا تھا۔ ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے میں عثمانی توپیں رات کو بھی قلعے پر گولے پھینکتی رہتی تھیں۔ دن کے وقت انہیں عیسائیوں کی نظروں سے بچانے کے لیے مٹی اور ریت سے ڈھانک دیا جاتا تھا (*Bosio*، ۲ : ۵۵۴)۔ توپوں کے چبوتروں کے اوپر توپوں کی تعداد کے برابر علم لہراتے تھے

مادوں کے خلاف بیلوں، بھیڑوں اور بکریوں کی لہاں
محاصرہ کرنے والی ترک فوج کے لیے بچاؤ کا
دیتی تھیں (Verdadera relacion، ۱۹۸: Bosio، ۲:
۵۷۲: Éphémérides Daces، ۲: ۲۶۶)۔

تاریخی مآخذ دوسری عربی تدبیروں اور
ترکیوں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ ۱۵۹۳ء تا
۱۶۰۶ء میں ہنگری سے طویل جنگ کے دوران میں
ترکوں نے اغاج توپ کا نام سنا (Pečewi، ۲: ۲۱۲
تا ۲۱۳: نعیم، ۱: ۱۹۰: اولیا چلبی، ۷: ۳۱۲ تا
۳۱۳: Candia: Brusoni، ۱: ۴۲: Hammer-
Histoire: Purgstall، ۷: ۳۵۳)۔ قلعے کی مدافعات
کو گرانے کے لیے بعض اوقات رسوں اور آنکڑوں سے
کام لیا جاتا تھا (Cirni، ۱۱۰۳: ۱۱۱۴ ب- Bosio، ۳:
۵۵۶، ۶۴۴، ۶۷۹: Vivonne، ص ۲۴۸)۔ جب سورج
دشمن کے سامنے ہوتا تو ہم زور سے اٹھتے پھینکے
جاتے تھے اور گوبھنوں سے چلائے ہوئے دستی ہم
دور تک کام کرتے تھے (Scheithar، ص ۷۵، ۷۷)۔
کئی واقعات سے پتا چلتا ہے کہ محصور فوجوں میں
خستگی اور درماندگی پیدا کرنے کے لیے رات کو
جھوٹ موٹ حملے کیے جاتے تھے (Verdadera relacion،
۴۹ ب، ۱)۔ یلغار کی مصنوعی آواز پیدا کرنے
کے لیے ڈھول اور باجے بجائے جاتے تھے۔ دشمن کو
فائرنگ پر آمادہ کرنے کے لیے توپیں بڑی ہنرمندی
سے ایک خاص مقام پر رکھی جاتی تھیں اور محصور
فوج کو دھوکا دینے کے لیے توپوں سے خالی گولے
برسائے جاتے تھے (Verdadera relacion، ۸۵ ب)۔

عثمانی ترک میدان جنگ میں جاتے ہوئے
بارود اور توپوں کے علاوہ ضرورت کے طور پر کدالوں،
بیلچوں، سبّوں، ہتھوڑوں، اہرنوں، دھونکنیوں، لکڑی
کے لٹھوں، مختلف قسم کی میخوں، ڈڑاہیوں اور زفت،
تار، السی کے تیل، پٹرول، لوہا، جست، اون، سوت،
فیصلی، قلعی شورا، پورے، بیل، بھیڑ اور بکری کی

بہ ہم ساخت کے اعتبار سے بہترین ہوتے تھے۔
تاریخی مآخذ بیشتر دفعہ دوسری جنگی
تدبیروں کا بھی ذکر کرتے ہیں جنہیں ترک
محاصرے کے دوران استعمال کرتے تھے؛ مثال کے
طور پر (۱) توپوں سے چھوٹے گولوں اور زنجیروں کے
فائر ہوتے تھے (اولیا چلبی، ۱۰: ۶۷۶: سلحدار، ۱:
۳۳۷)۔ توپوں سے فولاد کے ٹکڑے بھی چلائے جاتے
تھے (Pruł Seferi: A. N. Kurat، ۲: ۷۵۲، انقرہ
۱۹۵۳)۔ (۲) بھک سے از جانے والے مادے
بانسوں اور برجھیوں کے سروں پر لگے ہوتے تھے
(دیکھیے Selünikl، ص ۴۰: نیز Bosio، ۳: ۵۶۲)۔
آتشیں بموں میں لوہے کے ٹکڑے بھی بھرے ہوتے
تھے (نعیم، ۱: ۳۰۴)۔ (۳) بعض بموں میں لہسن،
رال، گندھک، موم، تیل اور دوسری چیزوں کی
آمیزش ہوتی تھی (Barletio، ص ۳۱۳)۔ عثمانی ترک
نفت، قطران وغیرہ کو بھی استعمال میں لاتے
تھے (اولیا چلبی، ۵: ۱۹۱، ۲۰۱: دیکھیے نعیم،
۴: ۱۴۰)۔

تاریخوں میں ایک قسم کے آلے کا بار بار ذکر
آتا ہے جسے فیلہ لگا کر قریبی مقامات پر پھینکا
جاتا تھا (دیکھیے مثلاً Verdadera relacion، ۲۵۲ ب؛
Cirni، ۱۶۰، ۶۵ ب؛ Bosio، ۲: ۵۷۱: ۵۵۹)۔
آتش گیر مادوں سے دھوئیں کے بادل اٹھ کر ترک
فوجوں کی پردہ پوشی کیا کرتے تھے جو خندقیں لہودنے
میں مصروف ہوتی تھیں (Frammenti: Anticano،
ص ۸۳: Candia: Brusoni، ۱: ۲۶: Ferrari،
۱۳۲)۔ ان سے بنے ہوئے آتشیں گولے رات کو روشنی
کا کام دیتے تھے (de La Solaye، ص ۷۷ تا ۷۸)۔ یہ
آتش گیر مادے زہریلے مرکبات کا کام بھی دیتے جو
زیر زمین سرنگوں اور متقابل سرنگوں کی جنگ میں
مفید ثابت ہوتے تھے (Candia: Brusoni، ۲: ۱۵۷)۔
عیسائیوں کی مصنوعی آگ اور دیگر بھڑکنے والے

تدیروں کو کام میں لا کر خندقوں سے کھودی ہوئی مٹی کو قلعے کی لہائیوں میں ڈالتے رہتے تھے (Bosio، ۳ : ۶۱۴، برائے محاصرہ مالٹا، ۱۵۶۵ء)۔ مصنوعی آگ سے بچنے کے لیے لکڑی کے پل تھے، جن پر گیلی مٹی کا پلستر ہوتا تھا۔ ان کی مدد سے حملہ آور فوجیں کھائیوں کو عبور کر کے قلعے کی دیواروں پر دھاوا بول دیتی تھیں (۱۴۸۰ء میں روڈس کے محاصرے کے لیے دیکھیے Bosio، ۲ : ۳۲۷ اور ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے کے لیے دیکھیے Cirui، ۵۶ ب، ۶۸ الف؛ نیز Bosio، ۳ : ۵۴۷ تا ۵۴۸، ۱۵۶۸، ۶۰۹ تا ۶۱۱)۔

قلعے کی دیواروں کے نیچے ٹھونکھی خندقیں (لغیمار) ہوتی تھیں، جن میں ٹٹی کمرے اور غلام گردشیں بنی ہوتی تھیں۔ ان میں بارود کا بھاری ذخیرہ جمع ہوتا (دیکھیے اولیا چلبی، ۸ : ۴۲۴، تین کمروں اور تین غلام گردشوں کے لیے؛ ایک سرنگ میں تقریباً ڈیڑھ سو قطار بارود ہوتا تھا، دیکھیے نعیم، ۴ : ۱۴۳؛ نیز Montecuculi، ص ۳۴۵۔۔۔۔۔ علاوہ ازیں Scheith (ص ۷۲) نے ۱۶۶۷ء تا ۱۶۶۹ء میں کندیہ کے مقام پر عثمانی سرنگوں کا حال لکھا ہے۔۔۔۔۔)۔ اقریطش (کریٹ) کی جنگ (۱۶۴۵ء تا ۱۶۶۹ء) کے مآخذ میں عثمانی سرنگوں کے بارے میں بہت سا مواد ملتا ہے (رک بہ بارود)؛ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے اولیا چلبی، ۵ : ۱۳۵؛ ("پوسکورمہ بارودلی لغیمار")؛ راشد، ۱ : ۱۴۳؛ ("قبورلر و پوسکورملر و لغیمار")؛ Bosio، ۳ : ۶۱۸ تا ۶۱۹؛ J. D. Barovius : *Commentarii de rebus Ugaricis* Scriptores : M. G. Kovachich در *rerum Hungaricarum minores hactenus inediti* بوڈا، ۱۷۹۸ء، ۲ : ۳۷۰؛ István Szamosközy، ۳۷۰ : ۲؛ Sandor Szilágyi، *Történeti Maradványai Magyar* (۱۵۹۸ تا ۱۵۹۹ء)، در *Marsigli*

کھالوں کی بھاری مقدار بھی اپنے ہمراہ لے جاتے تھے۔ یہ سب چیزیں محاصرے میں کام آتی تھیں (مثال کے طور پر کندیہ کے محاصرے ۱۶۶۷ء تا ۱۶۷۹ء میں جو چیزیں جمع کی گئی تھیں ان کے لیے دیکھیے راشد، ۱ : ۲۰۴ تا ۲۰۵؛ ۱۶۸۳ء میں وی آنا کی مہم کے لیے دیکھیے Grzegorzewski، ص ۲۶۵ بعد، عدد ۲، ۳۰؛ نیز Ch. Boethius : *Ruhmbelorbter und Triumph-leuchtender Kriegs-Helm* Assedio di Vienna... 1683... ۱۵۳ : ۱؛ Modena : *Racconto Istoric... di L. A [nguisciola]* ۱۶۸۳ء، ص ۷۷؛ Cacavelas، ص ۱۳۸ بعد، ۱۶۸۳ء میں وی آنا اور ۱۶۸۸ء میں Alba Regalis کے مقام پر عیسائیوں کے ہاتھ جو مال غنیمت آیا، اس کے لیے دیکھیے Zenarolla، ص ۹۹ بعد۔ ہنگری کے بعض قلعوں کے لیے بارود کی جتنی مقدار عثمانیوں نے مختص کی تھی اس کے لیے دیکھیے *Magyarországi (A Magyar Tudományos Török Kincstári Defterek Akademia Torténelmi Bizottsága. Fordítottá Dr. Laszlofalvi Velics Antal)*، Köt. ۲، بوڈاپسٹ ۱۸۸۶ء تا ۱۸۹۰ء، ۱ : ۱۸۹ بعد و ۲ : ۳ بعد (Gran، Buda)، Szeged، Siklos، Pécs، Gyula Város : Veress، نیز *Oklevéltára*، ۴۵۲ بعد)۔

قلعے پر حملے کے لیے عمودی خندقیں کھودی جاتی تھیں۔ یہ خندقیں سیدھی ہونے کے بجائے خمدار ہوتی تھیں تاکہ محصور دشمن کی آگ سے حفاظت کا کام دے سکیں۔ قلعے کی دیواروں کے متوازی بغلی خندقیں ہوتی تھیں، جو ان عمودی خندقوں سے شاخ در شاخ نکلتی تھیں۔ قلعے کے پشتے کے بیرونی کنارے پر مشن برج بنائے جاتے تھے، جو لکڑی اور مٹی سے ڈھکے رہتے تھے (de La Feuillado، ص ۴۵ تا ۴۶، ۵۶؛ de La Solaye، ص ۳۲۵؛ Marsigli، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۳۹)۔ بعض اوقات ٹٹی ٹٹی

نمائندے ("bailo") آلوینی Giovanni Morasini di Alviss کا بیان ہے کہ انگریزوں نے عثمانی تر دوں کو جو گولے اور دستی بم فراہم کیے تھے اور جن کا بہترین استعمال ولندیزیوں نے سکھانا تھا، وہ لندیہ کی فتح میں مدد و معاون بنے تھے)۔

عثمانی تر لوں کو لندیہ اور دوسرے مقامات پر جو فتح حاصل ہوئی تھی اس میں بہت سے عوامل کارفرما تھے، جن سے وہ جنگی محاصرے کے مددگار اور فنی پہلوؤں میں طاق ہو گئے تھے، مثلاً حیدفوں کی لہدائی، موزوں مقامات پر سرنگوں کی ساری اور اس سلسلے میں افرادی قوت کے جملہ ذرائع سے استفادہ، وغیرہ (مثلاً مقامی آبادی سے "عزب" اور دوسرے فوجی دستوں کی بھرتی) اور سلطنت میں سرنگ لگانے کے ماہرین کی جماعتوں کی موجودگی (دیکھیے R. Anhegger Beiträge zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich (Istanbuler Schriften) عدد ۱۲، ۱۳ و ۱۴ الف)، استانبول ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ء، نیز رک بہ بارود - اسی طرح عثمانی تر لوں کی ذخائر حرب (بارود، دھاتیں اور لکڑی کا سامان وغیرہ) تک رسائی، جو کہ جنگی محاصرے میں ناگزیر ہے، اہمیت کے لحاظ سے قابل ذکر ہے (دیکھیے Feldzüge des Prinzen Eugen : ۱ : ۱۰ : ۱۶۲۳)۔

بایں ہمہ ان عوامل کی مدد و فہمت گہنی گئی - گیارھویں اور بارھویں صدی عجمی/سرخسوں اور اٹھارھویں صدی عجمی میں نون جنگ میں تیز رفتار ترقی ہوئی - Vauban جسے ماہر فنی کی مساعی سے جنگی محاصرے کے علم میں نمایاں اضافہ ہوا - آسٹریا نے ۱۷۱۸ء میں بلغراد پر قبضہ کر کے شہر کی دوبارہ قلعہ بندیاں کر لیں - ۱۷۳۹ء میں بلغراد کے ترکی محاصرے میں ان فرانسیسی افسروں کا جو عثمانی فوج کے ہمراہ تھے، یہ عام خیال تھا کہ یہ اپنے پرانے طریقوں سے قلعے کو مسخر

Történelmi Emlékek : Irók : ۲۸ : ۱۸۷۶ : ۱۷۶۱ : ۱۷۶۲ : ۱۷۶۳ : ۱۷۶۴ : ۱۷۶۵ : ۱۷۶۶ : ۱۷۶۷ : ۱۷۶۸ : ۱۷۶۹ : ۱۷۷۰ : ۱۷۷۱ : ۱۷۷۲ : ۱۷۷۳ : ۱۷۷۴ : ۱۷۷۵ : ۱۷۷۶ : ۱۷۷۷ : ۱۷۷۸ : ۱۷۷۹ : ۱۷۸۰ : ۱۷۸۱ : ۱۷۸۲ : ۱۷۸۳ : ۱۷۸۴ : ۱۷۸۵ : ۱۷۸۶ : ۱۷۸۷ : ۱۷۸۸ : ۱۷۸۹ : ۱۷۹۰ : ۱۷۹۱ : ۱۷۹۲ : ۱۷۹۳ : ۱۷۹۴ : ۱۷۹۵ : ۱۷۹۶ : ۱۷۹۷ : ۱۷۹۸ : ۱۷۹۹ : ۱۸۰۰ : ۱۸۰۱ : ۱۸۰۲ : ۱۸۰۳ : ۱۸۰۴ : ۱۸۰۵ : ۱۸۰۶ : ۱۸۰۷ : ۱۸۰۸ : ۱۸۰۹ : ۱۸۱۰ : ۱۸۱۱ : ۱۸۱۲ : ۱۸۱۳ : ۱۸۱۴ : ۱۸۱۵ : ۱۸۱۶ : ۱۸۱۷ : ۱۸۱۸ : ۱۸۱۹ : ۱۸۲۰ : ۱۸۲۱ : ۱۸۲۲ : ۱۸۲۳ : ۱۸۲۴ : ۱۸۲۵ : ۱۸۲۶ : ۱۸۲۷ : ۱۸۲۸ : ۱۸۲۹ : ۱۸۳۰ : ۱۸۳۱ : ۱۸۳۲ : ۱۸۳۳ : ۱۸۳۴ : ۱۸۳۵ : ۱۸۳۶ : ۱۸۳۷ : ۱۸۳۸ : ۱۸۳۹ : ۱۸۴۰ : ۱۸۴۱ : ۱۸۴۲ : ۱۸۴۳ : ۱۸۴۴ : ۱۸۴۵ : ۱۸۴۶ : ۱۸۴۷ : ۱۸۴۸ : ۱۸۴۹ : ۱۸۵۰ : ۱۸۵۱ : ۱۸۵۲ : ۱۸۵۳ : ۱۸۵۴ : ۱۸۵۵ : ۱۸۵۶ : ۱۸۵۷ : ۱۸۵۸ : ۱۸۵۹ : ۱۸۶۰ : ۱۸۶۱ : ۱۸۶۲ : ۱۸۶۳ : ۱۸۶۴ : ۱۸۶۵ : ۱۸۶۶ : ۱۸۶۷ : ۱۸۶۸ : ۱۸۶۹ : ۱۸۷۰ : ۱۸۷۱ : ۱۸۷۲ : ۱۸۷۳ : ۱۸۷۴ : ۱۸۷۵ : ۱۸۷۶ : ۱۸۷۷ : ۱۸۷۸ : ۱۸۷۹ : ۱۸۸۰ : ۱۸۸۱ : ۱۸۸۲ : ۱۸۸۳ : ۱۸۸۴ : ۱۸۸۵ : ۱۸۸۶ : ۱۸۸۷ : ۱۸۸۸ : ۱۸۸۹ : ۱۸۹۰ : ۱۸۹۱ : ۱۸۹۲ : ۱۸۹۳ : ۱۸۹۴ : ۱۸۹۵ : ۱۸۹۶ : ۱۸۹۷ : ۱۸۹۸ : ۱۸۹۹ : ۱۹۰۰ : ۱۹۰۱ : ۱۹۰۲ : ۱۹۰۳ : ۱۹۰۴ : ۱۹۰۵ : ۱۹۰۶ : ۱۹۰۷ : ۱۹۰۸ : ۱۹۰۹ : ۱۹۱۰ : ۱۹۱۱ : ۱۹۱۲ : ۱۹۱۳ : ۱۹۱۴ : ۱۹۱۵ : ۱۹۱۶ : ۱۹۱۷ : ۱۹۱۸ : ۱۹۱۹ : ۱۹۲۰ : ۱۹۲۱ : ۱۹۲۲ : ۱۹۲۳ : ۱۹۲۴ : ۱۹۲۵ : ۱۹۲۶ : ۱۹۲۷ : ۱۹۲۸ : ۱۹۲۹ : ۱۹۳۰ : ۱۹۳۱ : ۱۹۳۲ : ۱۹۳۳ : ۱۹۳۴ : ۱۹۳۵ : ۱۹۳۶ : ۱۹۳۷ : ۱۹۳۸ : ۱۹۳۹ : ۱۹۴۰ : ۱۹۴۱ : ۱۹۴۲ : ۱۹۴۳ : ۱۹۴۴ : ۱۹۴۵ : ۱۹۴۶ : ۱۹۴۷ : ۱۹۴۸ : ۱۹۴۹ : ۱۹۵۰ : ۱۹۵۱ : ۱۹۵۲ : ۱۹۵۳ : ۱۹۵۴ : ۱۹۵۵ : ۱۹۵۶ : ۱۹۵۷ : ۱۹۵۸ : ۱۹۵۹ : ۱۹۶۰ : ۱۹۶۱ : ۱۹۶۲ : ۱۹۶۳ : ۱۹۶۴ : ۱۹۶۵ : ۱۹۶۶ : ۱۹۶۷ : ۱۹۶۸ : ۱۹۶۹ : ۱۹۷۰ : ۱۹۷۱ : ۱۹۷۲ : ۱۹۷۳ : ۱۹۷۴ : ۱۹۷۵ : ۱۹۷۶ : ۱۹۷۷ : ۱۹۷۸ : ۱۹۷۹ : ۱۹۸۰ : ۱۹۸۱ : ۱۹۸۲ : ۱۹۸۳ : ۱۹۸۴ : ۱۹۸۵ : ۱۹۸۶ : ۱۹۸۷ : ۱۹۸۸ : ۱۹۸۹ : ۱۹۹۰ : ۱۹۹۱ : ۱۹۹۲ : ۱۹۹۳ : ۱۹۹۴ : ۱۹۹۵ : ۱۹۹۶ : ۱۹۹۷ : ۱۹۹۸ : ۱۹۹۹ : ۲۰۰۰ : ۲۰۰۱ : ۲۰۰۲ : ۲۰۰۳ : ۲۰۰۴ : ۲۰۰۵ : ۲۰۰۶ : ۲۰۰۷ : ۲۰۰۸ : ۲۰۰۹ : ۲۰۱۰ : ۲۰۱۱ : ۲۰۱۲ : ۲۰۱۳ : ۲۰۱۴ : ۲۰۱۵ : ۲۰۱۶ : ۲۰۱۷ : ۲۰۱۸ : ۲۰۱۹ : ۲۰۲۰ : ۲۰۲۱ : ۲۰۲۲ : ۲۰۲۳ : ۲۰۲۴ : ۲۰۲۵ : ۲۰۲۶ : ۲۰۲۷ : ۲۰۲۸ : ۲۰۲۹ : ۲۰۳۰ : ۲۰۳۱ : ۲۰۳۲ : ۲۰۳۳ : ۲۰۳۴ : ۲۰۳۵ : ۲۰۳۶ : ۲۰۳۷ : ۲۰۳۸ : ۲۰۳۹ : ۲۰۴۰ : ۲۰۴۱ : ۲۰۴۲ : ۲۰۴۳ : ۲۰۴۴ : ۲۰۴۵ : ۲۰۴۶ : ۲۰۴۷ : ۲۰۴۸ : ۲۰۴۹ : ۲۰۵۰ : ۲۰۵۱ : ۲۰۵۲ : ۲۰۵۳ : ۲۰۵۴ : ۲۰۵۵ : ۲۰۵۶ : ۲۰۵۷ : ۲۰۵۸ : ۲۰۵۹ : ۲۰۶۰ : ۲۰۶۱ : ۲۰۶۲ : ۲۰۶۳ : ۲۰۶۴ : ۲۰۶۵ : ۲۰۶۶ : ۲۰۶۷ : ۲۰۶۸ : ۲۰۶۹ : ۲۰۷۰ : ۲۰۷۱ : ۲۰۷۲ : ۲۰۷۳ : ۲۰۷۴ : ۲۰۷۵ : ۲۰۷۶ : ۲۰۷۷ : ۲۰۷۸ : ۲۰۷۹ : ۲۰۸۰ : ۲۰۸۱ : ۲۰۸۲ : ۲۰۸۳ : ۲۰۸۴ : ۲۰۸۵ : ۲۰۸۶ : ۲۰۸۷ : ۲۰۸۸ : ۲۰۸۹ : ۲۰۹۰ : ۲۰۹۱ : ۲۰۹۲ : ۲۰۹۳ : ۲۰۹۴ : ۲۰۹۵ : ۲۰۹۶ : ۲۰۹۷ : ۲۰۹۸ : ۲۰۹۹ : ۲۱۰۰ : ۲۱۰۱ : ۲۱۰۲ : ۲۱۰۳ : ۲۱۰۴ : ۲۱۰۵ : ۲۱۰۶ : ۲۱۰۷ : ۲۱۰۸ : ۲۱۰۹ : ۲۱۱۰ : ۲۱۱۱ : ۲۱۱۲ : ۲۱۱۳ : ۲۱۱۴ : ۲۱۱۵ : ۲۱۱۶ : ۲۱۱۷ : ۲۱۱۸ : ۲۱۱۹ : ۲۱۲۰ : ۲۱۲۱ : ۲۱۲۲ : ۲۱۲۳ : ۲۱۲۴ : ۲۱۲۵ : ۲۱۲۶ : ۲۱۲۷ : ۲۱۲۸ : ۲۱۲۹ : ۲۱۳۰ : ۲۱۳۱ : ۲۱۳۲ : ۲۱۳۳ : ۲۱۳۴ : ۲۱۳۵ : ۲۱۳۶ : ۲۱۳۷ : ۲۱۳۸ : ۲۱۳۹ : ۲۱۴۰ : ۲۱۴۱ : ۲۱۴۲ : ۲۱۴۳ : ۲۱۴۴ : ۲۱۴۵ : ۲۱۴۶ : ۲۱۴۷ : ۲۱۴۸ : ۲۱۴۹ : ۲۱۵۰ : ۲۱۵۱ : ۲۱۵۲ : ۲۱۵۳ : ۲۱۵۴ : ۲۱۵۵ : ۲۱۵۶ : ۲۱۵۷ : ۲۱۵۸ : ۲۱۵۹ : ۲۱۶۰ : ۲۱۶۱ : ۲۱۶۲ : ۲۱۶۳ : ۲۱۶۴ : ۲۱۶۵ : ۲۱۶۶ : ۲۱۶۷ : ۲۱۶۸ : ۲۱۶۹ : ۲۱۷۰ : ۲۱۷۱ : ۲۱۷۲ : ۲۱۷۳ : ۲۱۷۴ : ۲۱۷۵ : ۲۱۷۶ : ۲۱۷۷ : ۲۱۷۸ : ۲۱۷۹ : ۲۱۸۰ : ۲۱۸۱ : ۲۱۸۲ : ۲۱۸۳ : ۲۱۸۴ : ۲۱۸۵ : ۲۱۸۶ : ۲۱۸۷ : ۲۱۸۸ : ۲۱۸۹ : ۲۱۹۰ : ۲۱۹۱ : ۲۱۹۲ : ۲۱۹۳ : ۲۱۹۴ : ۲۱۹۵ : ۲۱۹۶ : ۲۱۹۷ : ۲۱۹۸ : ۲۱۹۹ : ۲۲۰۰ : ۲۲۰۱ : ۲۲۰۲ : ۲۲۰۳ : ۲۲۰۴ : ۲۲۰۵ : ۲۲۰۶ : ۲۲۰۷ : ۲۲۰۸ : ۲۲۰۹ : ۲۲۱۰ : ۲۲۱۱ : ۲۲۱۲ : ۲۲۱۳ : ۲۲۱۴ : ۲۲۱۵ : ۲۲۱۶ : ۲۲۱۷ : ۲۲۱۸ : ۲۲۱۹ : ۲۲۲۰ : ۲۲۲۱ : ۲۲۲۲ : ۲۲۲۳ : ۲۲۲۴ : ۲۲۲۵ : ۲۲۲۶ : ۲۲۲۷ : ۲۲۲۸ : ۲۲۲۹ : ۲۲۳۰ : ۲۲۳۱ : ۲۲۳۲ : ۲۲۳۳ : ۲۲۳۴ : ۲۲۳۵ : ۲۲۳۶ : ۲۲۳۷ : ۲۲۳۸ : ۲۲۳۹ : ۲۲۴۰ : ۲۲۴۱ : ۲۲۴۲ : ۲۲۴۳ : ۲۲۴۴ : ۲۲۴۵ : ۲۲۴۶ : ۲۲۴۷ : ۲۲۴۸ : ۲۲۴۹ : ۲۲۵۰ : ۲۲۵۱ : ۲۲۵۲ : ۲۲۵۳ : ۲۲۵۴ : ۲۲۵۵ : ۲۲۵۶ : ۲۲۵۷ : ۲۲۵۸ : ۲۲۵۹ : ۲۲۶۰ : ۲۲۶۱ : ۲۲۶۲ : ۲۲۶۳ : ۲۲۶۴ : ۲۲۶۵ : ۲۲۶۶ : ۲۲۶۷ : ۲۲۶۸ : ۲۲۶۹ : ۲۲۷۰ : ۲۲۷۱ : ۲۲۷۲ : ۲۲۷۳ : ۲۲۷۴ : ۲۲۷۵ : ۲۲۷۶ : ۲۲۷۷ : ۲۲۷۸ : ۲۲۷۹ : ۲۲۸۰ : ۲۲۸۱ : ۲۲۸۲ : ۲۲۸۳ : ۲۲۸۴ : ۲۲۸۵ : ۲۲۸۶ : ۲۲۸۷ : ۲۲۸۸ : ۲۲۸۹ : ۲۲۹۰ : ۲۲۹۱ : ۲۲۹۲ : ۲۲۹۳ : ۲۲۹۴ : ۲۲۹۵ : ۲۲۹۶ : ۲۲۹۷ : ۲۲۹۸ : ۲۲۹۹ : ۲۳۰۰ : ۲۳۰۱ : ۲۳۰۲ : ۲۳۰۳ : ۲۳۰۴ : ۲۳۰۵ : ۲۳۰۶ : ۲۳۰۷ : ۲۳۰۸ : ۲۳۰۹ : ۲۳۱۰ : ۲۳۱۱ : ۲۳۱۲ : ۲۳۱۳ : ۲۳۱۴ : ۲۳۱۵ : ۲۳۱۶ : ۲۳۱۷ : ۲۳۱۸ : ۲۳۱۹ : ۲۳۲۰ : ۲۳۲۱ : ۲۳۲۲ : ۲۳۲۳ : ۲۳۲۴ : ۲۳۲۵ : ۲۳۲۶ : ۲۳۲۷ : ۲۳۲۸ : ۲۳۲۹ : ۲۳۳۰ : ۲۳۳۱ : ۲۳۳۲ : ۲۳۳۳ : ۲۳۳۴ : ۲۳۳۵ : ۲۳۳۶ : ۲۳۳۷ : ۲۳۳۸ : ۲۳۳۹ : ۲۳۴۰ : ۲۳۴۱ : ۲۳۴۲ : ۲۳۴۳ : ۲۳۴۴ : ۲۳۴۵ : ۲۳۴۶ : ۲۳۴۷ : ۲۳۴۸ : ۲۳۴۹ : ۲۳۵۰ : ۲۳۵۱ : ۲۳۵۲ : ۲۳۵۳ : ۲۳۵۴ : ۲۳۵۵ : ۲۳۵۶ : ۲۳۵۷ : ۲۳۵۸ : ۲۳۵۹ : ۲۳۶۰ : ۲۳۶۱ : ۲۳۶۲ : ۲۳۶۳ : ۲۳۶۴ : ۲۳۶۵ : ۲۳۶۶ : ۲۳۶۷ : ۲۳۶۸ : ۲۳۶۹ : ۲۳۷۰ : ۲۳۷۱ : ۲۳۷۲ : ۲۳۷۳ : ۲۳۷۴ : ۲۳۷۵ : ۲۳۷۶ : ۲۳۷۷ : ۲۳۷۸ : ۲۳۷۹ : ۲۳۸۰ : ۲۳۸۱ : ۲۳۸۲ : ۲۳۸۳ : ۲۳۸۴ : ۲۳۸۵ : ۲۳۸۶ : ۲۳۸۷ : ۲۳۸۸ : ۲۳۸۹ : ۲۳۹۰ : ۲۳۹۱ : ۲۳۹۲ : ۲۳۹۳ : ۲۳۹۴ : ۲۳۹۵ : ۲۳۹۶ : ۲۳۹۷ : ۲۳۹۸ : ۲۳۹۹ : ۲۴۰۰ : ۲۴۰۱ : ۲۴۰۲ : ۲۴۰۳ : ۲۴۰۴ : ۲۴۰۵ : ۲۴۰۶ : ۲۴۰۷ : ۲۴۰۸ : ۲۴۰۹ : ۲۴۱۰ : ۲۴۱۱ : ۲۴۱۲ : ۲۴۱۳ : ۲۴۱۴ : ۲۴۱۵ : ۲۴۱۶ : ۲۴۱۷ : ۲۴۱۸ : ۲۴۱۹ : ۲۴۲۰ : ۲۴۲۱ : ۲۴۲۲ : ۲۴۲۳ : ۲۴۲۴ : ۲۴۲۵ : ۲۴۲۶ : ۲۴۲۷ : ۲۴۲۸ : ۲۴۲۹ : ۲۴۳۰ : ۲۴۳۱ : ۲۴۳۲ : ۲۴۳۳ : ۲۴۳۴ : ۲۴۳۵ : ۲۴۳۶ : ۲۴۳۷ : ۲۴۳۸ : ۲۴۳۹ : ۲۴۴۰ : ۲۴۴۱ : ۲۴۴۲ : ۲۴۴۳ : ۲۴۴۴ : ۲۴۴۵ : ۲۴۴۶ : ۲۴۴۷ : ۲۴۴۸ : ۲۴۴۹ : ۲۴۵۰ : ۲۴۵۱ : ۲۴۵۲ : ۲۴۵۳ : ۲۴۵۴ : ۲۴۵۵ : ۲۴۵۶ : ۲۴۵۷ : ۲۴۵۸ : ۲۴۵۹ : ۲۴۶۰ : ۲۴۶۱ : ۲۴۶۲ : ۲۴۶۳ : ۲۴۶۴ : ۲۴۶۵ : ۲۴۶۶ : ۲۴۶۷ : ۲۴۶۸ : ۲۴۶۹ : ۲۴۷۰ : ۲۴۷۱ : ۲۴۷۲ : ۲۴۷۳ : ۲۴۷۴ : ۲۴۷۵ : ۲۴۷۶ : ۲۴۷۷ : ۲۴۷۸ : ۲۴۷۹ : ۲۴۸۰ : ۲۴۸۱ : ۲۴۸۲ : ۲۴۸۳ : ۲۴۸۴ : ۲۴۸۵ : ۲۴۸۶ : ۲۴۸۷ : ۲۴۸۸ : ۲۴۸۹ : ۲۴۹۰ : ۲۴۹۱ : ۲۴۹۲ : ۲۴۹۳ : ۲۴۹۴ : ۲۴۹۵ : ۲۴۹۶ : ۲۴۹۷ : ۲۴۹۸ : ۲۴۹۹ : ۲۵۰۰ : ۲۵۰۱ : ۲۵۰۲ : ۲۵۰۳ : ۲۵۰۴ : ۲۵۰۵ : ۲۵۰۶ : ۲۵۰۷ : ۲۵۰۸ : ۲۵۰۹ : ۲۵۱۰ : ۲۵۱۱ : ۲۵۱۲ : ۲۵۱۳ : ۲۵۱۴ : ۲۵۱۵ : ۲۵۱۶ : ۲۵۱۷ : ۲۵۱۸ : ۲۵۱۹ : ۲۵۲۰ : ۲۵۲۱ : ۲۵۲۲ : ۲۵۲۳ : ۲۵۲۴ : ۲۵۲۵ : ۲۵۲۶ : ۲۵۲۷ : ۲۵۲۸ : ۲۵۲۹ : ۲۵۳۰ : ۲۵۳۱ : ۲۵۳۲ : ۲۵۳۳ : ۲۵۳۴ : ۲۵۳۵ : ۲۵۳۶ : ۲۵۳۷ : ۲۵۳۸ : ۲۵۳۹ : ۲۵۴۰ : ۲۵۴۱ : ۲۵۴۲ : ۲۵۴۳ : ۲۵۴۴ : ۲۵۴۵ : ۲۵۴۶ : ۲۵۴۷ : ۲۵۴۸ : ۲۵۴۹ : ۲۵۵۰ : ۲۵۵۱ : ۲۵۵۲ : ۲۵۵۳ : ۲۵۵۴ : ۲۵۵۵ : ۲۵۵۶ : ۲۵۵۷ : ۲۵۵۸ : ۲۵۵۹ : ۲۵۶۰ : ۲۵۶۱ : ۲۵۶۲ : ۲۵۶۳ : ۲۵۶۴ : ۲۵۶۵ : ۲۵۶۶ : ۲۵۶۷ : ۲۵۶۸ : ۲۵۶۹ : ۲۵۷۰ : ۲۵۷۱ : ۲۵۷۲ : ۲۵۷۳ : ۲۵۷۴ : ۲۵۷۵ : ۲۵۷۶ : ۲۵۷۷ : ۲۵۷۸ : ۲۵۷۹ : ۲۵۸۰ : ۲۵۸۱ : ۲۵۸۲ : ۲۵۸۳ : ۲۵۸۴ : ۲۵۸۵ : ۲۵۸۶ : ۲۵۸۷ : ۲۵۸۸ : ۲۵۸۹ : ۲۵۹۰ : ۲۵۹۱ : ۲۵۹۲ : ۲۵۹۳ : ۲۵۹۴ : ۲۵۹۵ : ۲۵۹۶ : ۲۵۹۷ : ۲۵۹۸ : ۲۵۹۹ : ۲۶۰۰ : ۲۶۰۱ : ۲۶۰۲ : ۲۶۰۳ : ۲۶۰۴ : ۲۶۰۵ : ۲۶۰۶ : ۲۶۰۷ : ۲۶۰۸ : ۲۶۰۹ : ۲۶۱۰ : ۲۶۱۱ : ۲۶۱۲ : ۲۶۱۳ : ۲۶۱۴ : ۲۶۱۵ : ۲۶۱۶ : ۲۶۱۷ : ۲۶۱۸ : ۲۶۱۹ : ۲۶۲۰ : ۲۶۲۱ : ۲۶۲۲ : ۲۶۲۳ : ۲۶۲۴ : ۲۶۲۵ : ۲۶۲۶ : ۲۶۲۷ : ۲۶۲۸ : ۲۶۲۹ : ۲۶۳۰ : ۲۶۳۱ : ۲۶۳۲ : ۲۶۳۳ : ۲۶۳۴ : ۲۶۳۵ : ۲۶۳۶ : ۲۶۳۷ : ۲۶۳۸ : ۲۶۳۹ : ۲۶۴۰ : ۲۶۴۱ : ۲۶۴۲ : ۲۶۴۳ : ۲۶۴۴ : ۲۶۴۵ : ۲۶۴۶ : ۲۶۴۷ : ۲۶۴۸ : ۲۶۴۹ : ۲۶۵۰ : ۲۶۵۱ : ۲۶۵۲ : ۲۶۵۳ : ۲۶۵۴ : ۲۶۵۵ : ۲۶۵۶ : ۲۶۵۷ : ۲۶۵۸ : ۲۶۵۹ : ۲۶۶۰ : ۲۶۶۱ : ۲۶۶۲ : ۲۶۶۳ : ۲۶۶۴ : ۲۶۶۵ : ۲۶۶۶ : ۲۶۶۷ : ۲۶۶۸ : ۲۶۶۹ : ۲۶۷۰ : ۲۶۷۱ : ۲۶۷۲ : ۲۶۷۳ : ۲۶۷۴ : ۲۶۷۵ : ۲۶۷۶ : ۲۶۷۷ : ۲۶۷۸ : ۲۶۷۹ : ۲۶۸۰ : ۲۶۸۱ : ۲۶۸۲ : ۲۶۸۳ : ۲۶۸۴ : ۲۶۸۵ : ۲۶۸۶ : ۲۶۸۷ : ۲۶۸۸ : ۲۶۸۹ : ۲۶۹۰ : ۲۶۹۱ : ۲۶۹۲ : ۲۶۹۳ : ۲۶۹۴ : ۲۶۹۵ : ۲۶۹۶ : ۲۶۹۷ : ۲۶۹۸ : ۲۶۹۹ : ۲۷۰۰ : ۲۷۰۱ : ۲۷۰۲ : ۲۷۰۳ : ۲۷۰۴ : ۲۷۰۵ : ۲۷۰۶ : ۲۷۰۷ : ۲۷۰۸ : ۲۷۰۹ : ۲۷۱۰ : ۲۷۱۱ : ۲۷۱۲ : ۲۷۱۳ : ۲۷۱۴ : ۲۷۱۵ : ۲۷۱۶ : ۲۷۱۷ : ۲۷۱۸ : ۲۷۱۹ : ۲۷۲۰ : ۲۷۲۱ : ۲۷۲۲ : ۲۷۲۳ : ۲۷۲۴ : ۲۷۲۵ : ۲۷۲۶ : ۲۷۲۷ : ۲۷۲۸ : ۲۷۲۹ : ۲۷۳۰ : ۲۷۳۱ : ۲۷۳۲ : ۲۷۳۳ : ۲۷۳۴ : ۲۷۳۵ : ۲۷۳۶ : ۲۷۳۷ : ۲۷۳۸ : ۲۷۳۹ : ۲۷۴۰ : ۲۷۴۱ : ۲۷۴۲ : ۲۷۴۳ : ۲۷۴۴ : ۲۷۴۵ : ۲۷۴۶ : ۲۷۴۷ : ۲۷۴۸ : ۲۷۴۹ : ۲۷۵۰ : ۲۷۵۱ : ۲۷۵۲ : ۲۷۵۳ : ۲۷۵۴ : ۲۷۵۵ : ۲۷۵۶ : ۲۷۵۷ : ۲۷۵۸ : ۲۷۵۹ : ۲۷۶۰ : ۲۷۶۱ : ۲۷۶۲ : ۲۷۶۳ : ۲۷۶۴ : ۲۷۶۵ : ۲۷۶۶ : ۲۷۶۷ : ۲۷۶۸ : ۲۷۶۹ : ۲۷۷۰ : ۲۷۷۱ : ۲۷۷۲ : ۲۷۷۳ : ۲۷۷۴ : ۲۷۷۵ : ۲۷۷۶ : ۲۷۷۷ : ۲۷۷۸ : ۲۷۷۹ : ۲۷۸۰ : ۲۷۸۱ : ۲۷۸۲ : ۲۷۸۳ : ۲۷۸۴ : ۲۷۸۵ : ۲۷۸۶ : ۲۷۸۷ : ۲۷۸۸ : ۲۷۸۹ : ۲۷۹۰ : ۲۷۹۱ : ۲۷۹۲ : ۲۷۹۳ : ۲۷۹۴ : ۲۷۹۵ : ۲۷۹۶ : ۲۷۹۷ : ۲۷۹۸ : ۲۷۹۹ : ۲۸۰۰ : ۲۸۰۱ : ۲۸۰۲ : ۲۸۰۳ : ۲۸۰۴ : ۲۸۰۵ : ۲۸۰۶ : ۲۸۰۷ : ۲۸۰۸ : ۲۸۰۹ : ۲۸۱۰ : ۲۸۱۱ : ۲۸۱۲ : ۲۸۱۳ : ۲۸۱۴ : ۲۸۱۵ : ۲۸۱۶ : ۲۸۱۷ : ۲۸۱۸ : ۲۸۱۹ : ۲۸۲۰ : ۲۸۲۱ : ۲۸۲۲ : ۲۸۲۳ : ۲۸۲۴ : ۲۸۲۵ : ۲۸۲۶ : ۲۸۲۷ : ۲۸۲۸ : ۲۸۲۹ : ۲۸۳۰ : ۲۸۳۱ : ۲۸۳۲ : ۲۸۳۳ : ۲۸۳۴ : ۲۸۳۵ : ۲۸۳۶ : ۲۸۳۷ : ۲۸۳۸ : ۲۸۳۹ : ۲۸۴۰ : ۲۸۴۱ : ۲۸۴۲ : ۲۸۴۳ : ۲۸۴۴ : ۲۸۴۵ : ۲۸۴۶ : ۲۸۴۷ : ۲۸۴۸ : ۲۸۴۹ : ۲۸۵۰ : ۲۸۵۱ : ۲۸۵۲ : ۲۸۵۳ : ۲۸۵۴ : ۲۸۵۵ : ۲۸۵۶ : ۲۸۵۷ : ۲۸۵۸ : ۲۸۵۹ : ۲۸۶۰ : ۲۸۶۱ : ۲۸۶۲ : ۲۸۶۳ : ۲۸۶۴ : ۲۸۶۵ : ۲۸۶۶ : ۲۸۶۷ : ۲۸۶۸ : ۲۸۶۹ : ۲۸۷۰ : ۲۸۷۱ : ۲۸۷۲ : ۲۸۷۳ : ۲۸۷۴ : ۲۸۷۵ : ۲۸۷۶ : ۲۸۷۷ : ۲۸۷۸ : ۲۸۷۹ : ۲۸۸۰ : ۲۸۸۱ : ۲۸۸۲ : ۲۸۸۳ : ۲۸۸۴ : ۲۸۸۵ : ۲۸۸۶ : ۲۸۸۷ : ۲۸۸۸ : ۲۸۸۹ : ۲۸۹۰ : ۲۸۹۱ : ۲۸۹۲ : ۲۸۹۳ : ۲۸۹۴ : ۲۸۹۵ : ۲۸۹۶ : ۲۸۹۷ : ۲۸۹۸ : ۲۸۹۹ : ۲۹۰۰ : ۲۹۰۱ : ۲۹۰۲ : ۲۹۰۳ : ۲۹۰۴ : ۲۹۰۵ : ۲۹۰۶ : ۲۹۰۷ : ۲۹۰۸ : ۲۹۰۹ : ۲۹۱۰ : ۲۹

جو ۱۷۳۹ء میں بلغراد کی مہم کے ضمن میں بیان کی جا چکی ہے (de Warnery، ص ۱۵۱ تا ۱۵۲)۔

مآخذ : مقالے میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ

دیکھیے عثمانی وقائع؛ نیز (۱) J. Grzegorzewski

Z. Sidzlatów Rumelijskich epoki wyprawy Wieden-

Dzial (Archiwum Naukowe) skiej. Akta Tureckie

؛ (۱/۶)، Lwow، ۱۹۱۲ء؛ (۲) Kananos، بون ۱۸۳۸

؛ (۳) Dukas، بون ۱۸۳۴ء؛ (۴) J. Cacavelas، The

Siege of Vienna by the Turks in 1683، طبع و ترجمہ

F. H. Marshall، کیمبرج ۱۹۲۵ء؛ (۵) C. Dapontès

Éphémérides Duces ou Chronique de la Guerre de

Quatre Ans (1736-1739)، طبع E. Legrand، پیرس

۱۸۸۰ء تا ۱۸۸۸ء؛ ۱: ۲۰۶، ۲: ۲۶۶؛ (۶) Giornale

dell' assedio di Constantinopoli di Nicolò Barbaro

طبع E. Cornet، وی انا ۱۸۵۶ء؛ (۷) Iacopo dalla

Perdita di Negroponte: Castellana، در

Archivio Storico Italiano، سلسلہ ۱ (فلورنس ۱۸۵۳ء)، ۹: ۳۳۲ تا

۳۴۰؛ (۸) F. Babinger، Die Aufzeichnungen des

Gemuesen Iacopo de Promontorio- de Campis über

den Osmanenstaat um 1475، S B Bayer Ak.

Phil.-Hist. Kl.، ۱۹۵۶ء، ج ۸، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۹)

Historia Turchesca 1300-1514: Donado da Lezze

طبع I. Ursu، بخارست ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) M. Barletio

Historia: F. Sansovino، در Dell'assedio di Scutari

universale dell'origine et imperio de' Turchi، وینس

۱۵۷۳ء، ورق ۲۹۹ ب تا ۳۲۱ ب؛ (۱۱) G. M.

Historia della Guerra di Otranto del 1480: Laggetto

طبع L. Muscari، Maglie ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) Jacques de

La grande et merveilleuse et très cruelle: Bourbon

oppugnation de la noble cité de Rhodes، پیرس

De Bello Rhodio: Iacobus Fontanus، (۱۳) ۱۵۲۶ء

Chronicon، P. Lonicus، در libri tres

نہیں کر سکیں گے (دیکھیے Remarques: De Warnery

sur le Militaire des Turcs، لائپزگ و ڈریسڈن، ۱۷۷۷ء،

ص ۵۱ تا ۵۲)۔ اس سے زیادہ اہم واقعہ یہ ہوا کہ

یورپ میں توپوں کی صنعت میں بہتر طریقوں سے کام لیا

جانے لگا۔ ہنگری کے ساتھ جنگ (۱۴۸۳ تا ۱۶۸۹ء)

کے دوران بوڈایسٹ کے محاصرے (۱۶۸۶ء) میں

عثمانی فوجوں پر جو افتاد پڑی تھی وہ ۱۶۹۷ء میں

زنتا Zenta کے میدان جنگ سے کم خوفناک نہ تھی۔

اس شکست کی بڑی وجہ عیسائیوں کی میدانی توپوں کی

مؤثر کارکردگی تھی (دیکھیے Mémoires du Maréchal

de Villors، طبع de Vogüé، پیرس ۱۸۸۴ء، ۱:

۳۸۰، جہاں Maréchal نے آسٹروی توپ خانے کی

کارکردگی بیان کی ہے۔ ...)۔ آگے چل کر

محاصرے کے نئی نئی دیواریاں ظہور پذیر

ہوئیں۔ پھر آسٹریا کی جنگ تخت نشینی

(۱۷۴۰ تا ۱۷۴۸ء) کے آخری مرحلوں میں ایک

ایسی طاقتور توپ ایجاد ہو گئی جس کے

سانے جدید قلعہ بندیاں ٹھیر نہیں سکتی تھیں

(دیکھیے Handbuch für Offizier،: G. von Scharnhorst

Erster Theil: Artillerie، ہنور ۱۸۰۴ء، ۱: ۴۸)۔

ان باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے Maurice de Saxe نے

قلعوں پر جو رائے دی ہے وہ بہت اہم ہے (دیکھیے

Mes rêveries: Maurice Comte de Saxe، طبع Pérau،

ایمسٹرڈم و لائپزگ ۱۷۵۷ء، ۲: ۱۱)۔ جنگی

محاصروں کی پرانی روایات اب فرسودہ اور ناکارہ

ہو چکی تھیں۔ اب عثمانی ترکوں کے لیے یورپ

کے تازہ ترین اصول فن کو اپنایا ناگزیر تھا، لیکن

انہیں پرانے طور طریقوں کو چھوڑنا بھی دشوار نظر

آ رہا تھا، جو ان کی ناقابل انکار کامیابیوں کے ضامن

تھے۔ عثمانی ترکوں نے ۱۶۸۳ء اور ۱۷۹۲ء کے

درمیانی سالوں میں آسٹریا اور روس کے مقابلے میں

جو ہزیمت اٹھائی تھی، اس کی بڑی وجہ وہی ہے

Theoricay : Bernardino de mendosa (۲۷)؛ ۱۵۸۶ء
 (۲۸)؛ ۱۵۹۶ء Anvers 'practica de guerra
Frammenti storici della guerra di : S. Antican
Journal de (۲۸)؛ ۱۶۴۷ء طبع بولونا 'Candia
l'expédition de Monsieur de la Feuillade pour le
Lyon 'secours de Candie. Par un Volontaire
Correspondence du Maréchal de (۲۹)؛ ۱۶۶۹ء
Vivonne relative à l'expédition de Candie (1669)
 طبع J. Cordey، نشر Societe de l'Histoire de
 France، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۳۰)؛ L. de La Solaye
Mémoires ou relation militaire... de Candie depuis
l'année 1645، پیرس ۱۶۷۰ء؛ (۳۱)؛ J. B. Scheithner
 Braunschweig 'Novissima Praxis militaris
Historia dell'ultima guerra tra' : G. Brusoni (۳۲)
 بولونا ۱۶۷۴ء؛ (۳۳)؛ *Veneziani e Turchi*
scritta... da Venetia... delli progressi fatti dall'
armi... di Ventia in Levante، وینس و میلان ۱۶۸۵ء؛
 Master John Dietz Surgeon : B. Miall (۳۴)
in the army of the Great Elector and Barber to
Arvisi del (۳۵)؛ ۱۹۲۳ء لندن؛ *the Royal Court*
Cavaliere Federico Cornaro circa l'assedio di Buda
 S. Bubies، طبع nell'anno 1686؛ بوڈاپسٹ ۱۸۹۱ء؛
 Gróf Marsigli Alajos Ferdinand olasz hadi mérnök
 طبع *Jelentései és Térkép.i Budavár 1684-1686*
 E. Veress، بوڈاپسٹ ۱۹۰۷ء؛ (۳۶)؛ L. F. Marsigli
Stato Militare dell' Imperio Ottomanno، ہیگ و
 ایملٹرڈم ۱۷۳۲ء؛ ۱ : ۸۵، ۸۶ و ۲ : ۳۰ تا ۳۱، ۳۳
 بعد، ۳۷ بعد، ۱۳۳ بعد؛ (۳۷)؛ G. P. Zenarolla
Operationi di Leopoldo Primo... Sotto l'anno
 ۱۶۸۹ء، وی انا ۱۶۸۹ء، ص ۱۶۹۹ بعد؛ (۳۸)
Mémoires de Montecuculi، ایملٹرڈم ۱۷۶۰ء؛ (۳۹)
Feldzüge des Prinzen Eugen you Savoyen، سلسلہ

Turcicorum...tomus primus (- secundus)
Mémoires : M. Tercier (۱۴)؛ بعد ۲۸۱ : ۱۶۱۵ء
de littérature...de l' Académie Royale) Mémoires
des Inscriptions et Belles 'sur la prise...de Rhodes
 Letters، ج ۲۶، پیرس ۱۷۵۹ء؛ (۱۵)؛ M. Sanuto
 J. Diarii، ج ۲۱، (وینس ۱۸۹۱ء) ۳۳ و ۳۴ (وینس)
De Turcarum in regno : I. M. Stella (۱۶)؛ ۱۸۹۲ء
 P. Lonicerus، در *Hungariae...successibus epistolae*
Chronicorum Turcicorum.....tomus primus
 J. G. =) ۱۷۰ : ۲، ۱۵۸۴ء؛ فرانکفرٹ
Scriptores rerum Hungaricarum : Schwandtner
veteres ac genuini، وی انا ۱۷۴۶ تا ۱۷۴۸ء؛ ۱ : ۶۱۰
O Primeiro Cerco de Dio : L. Ribeiro (۱۷)
 Centro de Estudios Históricos ultra =) Studia
 (marinos)، ۱ (لزن ۱۹۵۸) : ۲۰۱ تا ۲۷۱؛ (۱۸)
La historia dell'impresa di Tripoli di : A. Ullòa
 Barberia، وینس ۱۵۶۶ء؛ (۱۹)؛ F. Balbi de
La verdadera relacion...de Malta : Correggio
 برشلونہ ۱۵۶۸ء؛ (۲۰)؛ A. Cini
De bello : I. A. Viperanus (۲۱)؛ ۱۵۶۷ء؛
 Iacomo (۲۲)؛ ۱۵۶۷ء؛ Perugia 'Melitensi historia
 Dell' Istoria della Sacra Religione et : Bosio
 Illustrissima Militia di San Giovanni Giero-
 Impresa di (۲۳)؛ ۱۶۰۲ء تا ۱۵۹۴ء
 Zighet، در F. Sansvino 'Historia universale
 dell' origine et imperio de' Turchi، وینس ۱۵۷۳ء
 ص ۴۵۱ بعد؛ (۲۴)؛ Buonaiuto Lorini
 Compania : A. Veress (۲۵)؛ ۱۶۰۹ء؛ وینس
 Crestinilor in contra lui Sinan paşa din 1595
 Academia Română Memoriile Secțiunii Istorice)
 سلسلہ ۳، 4 Tomul، بخارست ۱۹۲۵ء؛ (۲۶)
 Pratica manuale di artiglieria : L. collado وینس

اول، ج ۱ (K.K. Kriegs Archiv : وی انا ۱۸۷۶ء)،
 ص ۶۲۳ بعد، ۶۳۷ بعد؛ (P. Röder von (۴۰) :
Des Markgrafen Ludwig Wilhelm von : Diersburg
1839 Carlsruhe 'Baden Feldzüge wider die Türken
 تا ۱۸۴۲ء؛ (G. Ferrari (۴۱) : *Delle notizie storiche*
della lega tra l'Imperatore Carlo VI. e la Repubblica
di Venezia contra il Gran Sultano Acmet III. e de'
loro fatti d'armi dall'anno 1714. Sino alla pace
di passarovitz... libri quattro (۴۲)؛
Histoire des Chevaliers Hospitaliers de : de Vertot
S. Jean de Jerusalem، پیرس ۱۷۲۶ء، ۲ : ۳۰۸
 ۶۰۲؛ (E. Veress (۴۳) : *Gyula Város Oklevéltára*
 (1313-1800)، بوڈاپسٹ ۱۹۳۸ء؛ (C. Sanminiatielli (۴۴) :
Lo assedio di Malta 18 Maggio - : Zabarella
 ۱۵۶۵ Turin ۸ Settembre ۱۹۰۲ء؛ (مزید مآخذ کے لیے
 رگ بہ بارود؛ حرب)۔

(V. J. PARRY)

۶۔ ہندوستان

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت سے
 بہت پہلے ہندوستان میں فصیل بند شہر اور
 قلعہ بندیاں بنانے کا دستور تھا۔ چھٹی صدی عیسوی
 سے ان کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا کیونکہ
 اس وقت کوئی مرکزی حکومت قائم نہ تھی۔ مقامی
 سرداروں کا تسلط روز بروز بڑھ رہا تھا اور راجپوتوں
 نے ایسا انتظام حکومت قائم کر رکھا تھا جو بہت
 سے طور طریقوں میں یورپ کے جاگیرداری نظام سے
 ملتا جلتا تھا۔ شمالی ہند کے میدانوں میں، جہاں
 سطح زمین ہموار ہوتی تھی، مٹی کے ٹیلے پر قلعہ بندیاں
 بنائی جاتی تھیں، جس کے لیے ٹیلے کے دامن سے
 مٹی لہود کر نکالی جاتی تھی۔ اس ترکیب سے
 قلعے کے بچاؤ کے لیے خندق یا تالاب بن جاتا تھا۔
 کھنے جنگلوں اور بانسوں کے ناقابل گزر ذخیرے کی

وجہ سے قلعہ تک رسائی دشوار نظر آتی تھی۔ غزنوی
 اور غوری فوجوں کی گزرگاہ میں جو چھوٹے موٹے قلعے
 حائل تھے، وہ سب گرا کر زمین کے برابر کر دیے
 گئے، جبکہ ملتان، تھانیسر، لاہور، دہلی، قنوج اور
 اجمیر کے قلعوں کو، جنہوں نے (حملہ آوروں کا) سخت
 مقابلہ کیا تھا، محاصرہ کر کے فتح کر لیا گیا۔
 دکن میں یہ قلعے لٹھری چٹانوں اور پتھریلی پہاڑیوں
 پر تعمیر کیے جاتے تھے۔ ان کے ارد گرد حفاظت
 کے لیے وسیع خندقیں ہوتی تھیں، جن کے باعث یہ
 قلعہ بندیاں اس زمانے کے آلات محاصرہ اور دوسری
 جنگی تدابیر کے مقابلے میں ناقابل تسخیر ثابت ہوتی
 تھیں۔ اسی طرح مالوہ کے پہاڑ اور لوہستانی سلسلے
 کی بے شمار چوٹیاں، جو جنوبی راجستھان کے شمال
 مشرق میں واقع ہیں، قلعہ بندیوں سے مزین ہیں اور
 آج بھی شاندار نظر آتی ہیں۔

ان قلعوں کا دفاع ان کی بیرونی اور عریض
 دیواروں پر متعین حفاظتی دستے کیا کرتے تھے۔ یہ
 بیرونی دیوار بسا اوقات اکتیس سے پینتیس فٹ تک
 چوڑی ہوتی تھی (مثلاً بیجاپور میں)، جس پر برج،
 دمدے اور دندانے دار مورچے ہوتے تھے۔ دروازوں کی
 حفاظت کے لیے بعض اوقات دھری فصیلیں اور ان
 میں روزن اور سوراخ رکھے جاتے تھے (جیسے
 گولکنڈا میں)۔ دیواروں میں پہرہ داروں کے لیے
 مستحکم کمرے تھے، جو فوجی اہمیت کے اعتبار
 سے مختلف مقامات پر ہوا کرتے تھے۔ ترکوں اور
 مغول نے اپنے اپنے زمانے میں ان قلعہ بندیوں میں
 اصلاح کی تھی اور ان کے علاوہ نئی قلعہ بندیاں بھی
 تعمیر کرائی تھیں۔ علاء الدین خلجی نے مغول کے
 حملوں کو روکنے کے لیے سیری کے قلعہ بند شہر
 میں، جو پرانی دہلی سے دو میل شمال مشرق کی طرف
 واقع ہے، شعلے کی شکل جیسی فصیلیں بنوائی تھیں۔
 سلطان غیاث الدین تغلق نے تغلق آباد کے بچاؤ کے لیے

تین فصیلیں تعمیر کرائی تھیں، جن کے پیچھے دمدے اور مورچے تھے۔ عادل آباد کا قلعہ سلطان محمد بن تغلق نے بنوایا تھا۔ اس قلعے کی اندرونی دیواروں پر محرابوں کا طویل سلسلہ قائم تھا، جو چوکیداروں اور دیدبانوں کے لیے نشست گاہ کا کام دیتا تھا۔ ان کی مدد سے محاصرین کی طرف سے بنائے ہوئے رخنوں کا پتا چل جاتا تھا۔ بہمنی سلطانوں یا ان کے جانشینوں کے بنوائے ہوئے قلعے شمال کی طرف سے آنے والی فوجوں کے خلاف پشت پناہی کا کام دیتے تھے۔ مالوہ کے دفاعی استحکامات جب صوبائی حکمرانوں کے قبضے میں آئے تو انہوں نے ان میں مزید شاندار قلعوں کا اضافہ کیا۔

قلعے کے دروازوں کے راستے زیادہ تر دشمن کے حملوں کا نشانہ بنتے تھے۔ پہاڑی قلعوں کی فصیل تک پہنچنے کے لیے لمبے اور پیچیدہ راستے ہوتے، جن کے ایک طرف مضبوط دیوار اور دوسری طرف کھڑے پہاڑ ہوتے۔ قلعے کے دروازے تعداد میں آٹھ ہوتے تھے (جیسے فتح پور سیکری میں)، جن کے دونوں سروں پر برج بنے ہوتے۔ ان دروازوں کی حفاظت کے لیے پاسبانوں کے کمروں کی دو تین قطاریں ہوتیں، جو ہساوقات برجوں جیسی ہوتی تھیں۔ لب دریا واقع قلعوں کے بچاؤ کے لیے ایک طرف دریا ہوتا اور دوسری طرف خندق ہوتیں۔ قلعے کے دروازوں تک رسائی خندقوں پر بنے ہوئے پلوں سے ہو سکتی تھی۔ توپ خانے کے استعمال کے لیے جو دمدے، برج، مینار اور مورچے غیر موزوں نظر آئے انہیں بعد میں مرمت اور اصلاح کے بعد توپ خانے کے استعمال کے قابل بنا دیا گیا۔ مسلمانوں نے جن پرانے قلعوں کو دوبارہ بنوایا تھا ان کی عمارتیں نہایت مستحکم ہیں۔ دیواریں دوپہری اور مضبوط اور دروازے قلعہ بند تھے۔

ترکوں اور مغلوں کی جنگی قابلیت کا اظہار گھمسان کے رن میں ہوتا تھا۔ جنگی محاصرے تو

ان کی صلاحیت کی نمائش کے لیے ایک قسم کا تنگ میدان تھے۔ تراب، مغل اور راجپوت جبار و ناچار قلعوں میں پناہ لیا کرتے تھے، پور بھی وہ معمولی سے اشتعال پر جوش میں آ کر محاصرین کے دبر و حوصلہ یا ان کے ذرائع کو ختم کرنے کے لیے باہر نکل کر دشمنوں کو دعوت مبارزت دیا کرتے تھے۔ سطح زمین کے قریب عام طور پر قلعے میں ٹوٹی ایسا روزن نہ ہوتا تھا جو گولہ باری کا نشانہ بن سکا؛ چنانچہ لڑے بھڑے بغیر یہ قلعے ایک طویل مدت تک مقابلہ جاری رکھ سکتے تھے اور ایک جھوٹی سی فوج بھی، جب تک اس کا حوصلہ بلند رہا یا خوراک کا ذخیرہ ختم نہ ہوتا، مزاحمت کرتی رہتی تھی۔ فخرمدیر قدیم ترین ترک مصنف ہے جس نے الشمس کے زمانے میں فنون جنگ پر کتاب لکھی ہے۔ وہ جوڑ توڑ، چال بازی اور محصورین کو جھوٹے وعدوں سے پھسلا کر ساتھ ملانے کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔ شیر خان نے اپنے ابتدائی ایام میں رہتاس کا قلعہ اسی طرح فتح کیا تھا (۵۹۴۰/۱۵۳۸ء)۔ محاصرین گرد و نواح کا علاقہ تاخت و تاراج کرنے کے لیے سپاہیوں کی ٹولیاں بھیجتے رہتے تھے۔ محصورین کے سلسلہ رسد کو درہم برہم کر کے ان کا رشتہ بیرونی دنیا سے کاٹ دیا جاتا تھا۔ صرف فائدہ زدگی ہی وہ کارگر حربہ تھا جسے محصور فوج برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ فصیلوں پر چڑھنے والی سیڑھیاں اگرچہ مضبوط دفاع کے سامنے زیادہ کارگر ثابت نہیں ہوتی تھیں، تاہم قلعے کی تسخیر کا سب سے زیادہ آسان ہتیار بھی تھا۔ پتھر، لکڑی کے کندے اور ریت کی بوریاں ڈال کر قلعے کے گرد خندق کو بھرنے کی کوشش کی جاتی۔ بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی تک رستوں اور کمندوں کی مدد سے (قلعہ کی دیواروں پر) چڑھنے کا رواج رہا۔ ہمایوں کے حکم سے ۵۹۴۳/۱۵۳۶ء میں چمپانیر کے قلعے

کی کمین گاہ سے قلعے میں کسی جگہ دیوار کی ہموار سطح پر لیلین ٹھونک کر تین سو جملہ آور سپاہی چاندنی رات میں قلعے کی دیواروں پر چڑھ گئے تھے۔ یہ جگہ خود عمایوں نے اس طرح دریافت کی تھی کہ اسے یہاں سے غلہ فروشوں کی ایک جماعت باہر نکلتے نظر آ گئی تھی۔ صرف خوش قسمتی یا سرگرم جاسوسی ہی محصورین کو اس قسم کے اچانک حملے کے مہلک نتائج سے بچا سکتی تھی۔ قلعے کی دیوار میں راستہ بنانے کے لیے ہاتھیوں سے مدد لی جاتی تھی، جن کے ماتھوں پر لوہے کے توے چڑھے ہوتے تھے کیونکہ بیرونی دروازے چھپے انچ موٹی لکڑی کے بنے ہوتے تھے۔ ان دروازوں پر مختلف قسموں کی تین انچ سے لے کر تیرہ انچ لمبی لوہے کی افقی میخیں لگی ہوتی تھیں اور مضبوطی کے لیے ان کے پیچھے لکڑی کے شہتیر ہوتے تھے۔

مذکورہ بالا تدابیر کے علاوہ محاصرین قلعے میں شکاف پیدا کرنے کے لیے مجانیق یا عرادوں اور بعد میں گولوں کو کام میں لانے لگے تھے۔ اس کے لیے وہ پاشیب اور گڑگج بناتے تھے۔ پاشیب ایک قسم کا بلند چوترا ہوتا تھا جو قلعے کے نیچے سے لے کر فصیل کی چوٹی تک مٹی یا ریت کی بوریوں سے بنایا جاتا تھا۔ گڑگج متحرک برج ہوتے تھے۔ علاء الدین نے رنتھمبور کے محاصرے میں اسی قسم کے برج استعمال کیے تھے۔ یہ سرکوب یا مقابل کوب سے ملتے جلتے تھے۔ انہیں ۵۹۴۵ء میں رومی خاں نے قلعہ چنار کی دیواروں کو توڑنے کے لیے دریائے گنگا میں بڑی بڑی کشتیوں پر تعمیر کرایا تھا کیونکہ خشکی کی طرف سے قلعے کی تسخیر نہ ہو سکی تھی۔ یہ برج لکڑی کے مضبوط شہتیروں سے بنائے جاتے تھے، جنہیں محصورین کے آتش گیر مادے سے بچانے کے لیے کھالوں، اینٹوں اور مٹی سے ڈھانپ کر رکھا جاتا تھا۔ انہیں بھاری

پتھروں یا زبردست حملے ہی سے تباہ کیا جاسکتا تھا۔ ساباط کا لفظ، جسے امیر خسرو نے بھی استعمال کیا تھا، نظام الدین بخشی کے بیان کے مطابق دو دیواروں کے لیے بولا جاتا تھا، جن کی بنیادیں قلعے سے ایک گولی کی مار کے فاصلے پر رکھی جاتی تھیں۔ ان پر لکڑی کے تختے ڈال کر انہیں کچی کھالوں سے باندھ دیا جاتا۔ یہ تختے پختہ ہو کر ایک قسم کی گلیاں بن جاتیں اور انہیں اٹھا کر قلعے کی دیواروں تک لے جایا جاتا۔ دس گھڑ سوار ایک ساتھ ساباط میں سے گزر سکتے تھے۔ چتور کی فتح (۵۹۷۵ء/۶۱۵۶۷ء - ۶۱۵۶۸ء) کے وقت اکر کے توپخانے سے ساباط کو نکال کر باہر لے جایا گیا تھا۔ ایک آدمی برجھی لے کر اور ہاتھی پر چڑھ کر باسانی ساباط میں سے گزر سکتا تھا۔ منجنیقوں اور عرادوں سے محاصرین اور محصورین دونوں کام لیتے تھے۔ توپخانے کے رواج سے ان کا استعمال آہستہ آہستہ کم ہونے لگا تھا، اگرچہ اکر نے اسیر گڑھ کے محاصرے میں ان سے کام لیا تھا۔ منجنیقوں کی مختلف قسمیں تھیں: منجنیق عروس ہر طرف پتھر پھینکتی تھی؛ منجنیق دیو ایک ہیئت ناک منجنیق تھی؛ منجنیق رواں تیزی سے گولے پھینکتی تھی؛ عرادہ ایک روٹی سادہ گوبھن تھی؛ عرادہ گرداں گھومنے والی فلاخن تھی؛ عرادہ خفتہ ساکن اور عرادہ رواں متحرک گوبھنیں تھیں۔ ان سب کا ذکر آخر مدبر نے کیا ہے۔ ان کی شکل و ہیئت کسی نے بھی بیان نہیں کی، صرف ناموں سے ان کے متعلق قیاس کیا جاسکتا ہے۔ انہیں بٹنے کے بعد ہم وزن کر کے چلایا جاتا تھا۔ منجنیق کے سروں کو دو کھمبوں پر باندھ دیا جاتا، انہیں دوپہری یا چوہری رسیوں سے جوڑا جاتا، پھر ان کے لیٹ کھولے جاتے تو پتھر یا گولہ بڑے زور سے دور جا کر گرتا۔ مغربی منجنیق بھی گوبھن یا عرادے کی ایک قسم تھی، جسے محصورین اور

ہندوہ قرائینوں (جن میں سے ہر ایک پانچ من سے لے کر سات من پتھر پھینکتی تھی) اور ہفت جوشن (سات دھاتوں) کے گولوں کو پانچ سو مزدور اٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گئے اور گولہ باری کے لیے اس سامان کو قلعے کے مقابل رکھ دیا۔ محصور فوج بندوقوں اور توپوں کے چلانے کے علاوہ بڑے بڑے پتھر بھی لڑھکاتی رہتی تھی۔ یہ پتھر جس پر پڑتے تھے پیس ڈالتے تھے۔ اس طرح حملہ آوروں کو مار کر نیچے دھکیل دیا جاتا تھا۔

جو قلعہ چٹان یا اونچے ٹیلے پر نہ ہوتا اسے فتح کرنے کے لیے سرنگ ہی مؤثر اور کارگر ثابت ہوتی تھی۔ محمد بن قاسم نے سندھ میں راوڑ کے قلعہ کی دیواروں کو گرانے کے لیے سرنگ لگائی تھی (۵۹۲/۷۱۲ء)۔ امیر مسعود نے ہانسی کے قلعے پر حملہ بولنے سے پہلے دیواروں میں پانچ مقامات پر سرنگیں لگوائی تھیں (۵۳۲۸/۷۱۰۳ء)۔ سرنگوں کے مقابلے میں محصورین بھی جوابی سرنگیں کھود لیتے تھے اور خالی جگہ کو بھر لیتے تھے۔ قبر دیوانہ ۵۹۶۲/۷۱۰۵۵ء میں ہمایوں کے عہد کے خاتمے پر بدایوں کے قلعہ میں محصور تھا۔ اس نے محاصرے کے دوران قلعے میں اس جگہ پر جہاں کہ سرنگ مکمل ہو رہی تھی زمین پر کان لگا کر سرنگ کا پتا لگا لیا تھا جو محاصرین باہر سے کھود کر اندر لا رہے تھے اور اس طرح ان کی کوششیں ناکام بنا دی گئیں۔ بارود کی ایجاد سے قبل خالی سرنگ کو بھوسے، لکڑی اور دوسرے آتش گیر مادے سے بھر لیا جاتا تھا۔ سرنگ کو سہارا دینے والے شہتیر جل جاتے تو دیواریں گڑھوں میں گر پڑتی تھیں، جس سے (قلعے کی فصیل میں) شکاف پڑ جاتا تھا۔ اس کے بعد سرنگ میں بارود بھر دیا جاتا اور اندر فیلے رکھ دیے جاتے۔ اکثر اوقات قلعے کو جلد مسخر کرنے کے لیے سرنگیں بچھائی جاتی تھیں، لیکن

محاصرین دونوں استعمال کرتے تھے۔ منجنیق عروس کو محمد بن قاسم نے سندھ کے محاصرے (۵۲۹/۷۱۱ تا ۷۱۲ء) میں استعمال کیا تھا۔ اسے پانچ سو آدمی چلاتے تھے۔ کھڑک سینڈے سے مشابہت رکھتی تھی۔ مزدور اس کی زنجیر یا رسی کو دور تک کھینچ کر لے جاتے تھے، پھر اسے دفعۃً چھوڑ دیتے تھے، جس سے لوہے کا نیکیلا سرا دیوار پر جا لگتا تھا۔ کرخ کمان کی ترقی یافتہ صورت تھی اور منجنیق سے ملتی جلتی تھی۔ جو مقامات معمولی تیروں کی رسائی سے باہر ہوتے وہاں یہ کمانیں لمبے تیر اور گولے برسائی سکتی تھیں۔ زنبورق اور نیم کرخ بھی ان کمانوں کی دوسری قسمیں تھیں۔ تودے پر چڑھ کر تیر کمان کا استعمال مؤثر طریقے سے ہو سکتا تھا۔ دمدسے، پناہ گاہیں اور مٹی یا تختوں کی بنی ہوئی دیواریں ان مشینوں پر کام کرنے والے مزدوروں کو محصورین کی آگ اور پتھروں سے بچاؤ کا کام دیتی تھیں۔ محاصرین ان آلات کے علاوہ نوکیلی لکڑیاں، آتشیں کدالیں، بیلچے اور پھاوڑے استعمال کیا کرتے تھے۔ پتھروں کے علاوہ ابلتی ہوئی رال، نقط اور تیروں کو گولوں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں توپ خانے کا رواج ہوا تو اس سے بھی محاصرہ کرنے والوں کے کام کا بوجھ ہلکا نہ ہو سکا۔ چندیری کے محاصرے (۵۹۳۴/۷۱۵۳۳ء) میں گولہ باری سے خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا۔ رائے سین کے قلعے پر حملے (۵۹۵۰/۷۱۵۳۳ء) کے دوران گولے بنانے کے لیے سارے بازار اور فوج کے کھانے پینے کے برتنوں کا پیتل کام میں لانا پڑا، جس کی مدد سے تمام اطراف سے قلعے پر گولہ باری کی گئی۔ اگرچہ اکبر نے رنتھمبور کے محاصرے میں سباطین بنوائی تھیں، تاہم

یہ عمل بھاری خطرے سے خالی نہ تھا۔ چتوڑ کے محاصرے میں اکبر نے دو برجوں کے نیچے سرنگیں بچھائی تھیں (دسمبر ۱۵۶۷ء)۔ یہ برج ایک دوسرے کے نزدیک واقع تھے۔ دونوں سرنگوں کو ایک ساتھ آگ لگائی گئی، لیکن ایک سرنگ کا فتیلہ چھوٹا تھا، جس کی وجہ سے وہ پہلے پھٹ گئی اور اس کے اوپر کا برج اڑ گیا۔ مغل شکف کے راستے اندر داخل ہونے کے لیے آگے بڑھے تو دوسرا برج بھی اڑ گیا، جس سے شاہی فوجیوں کی کثیر تعداد جان بحق ہو گئی۔ گولکنڈہ کے فرمانروا ابوالحسن کے فوجی افسروں نے جو جوابی سرنگیں بنائی تھیں وہ مغلوں کے لیے انتہائی تباہ کن ثابت ہوئی تھیں، جنہوں نے قلعہ کی خندق سے لے کر فصیل کے برجوں تک تین سرنگیں تعمیر کر لی تھیں۔ محصور فوج نے خاموشی کے ساتھ فتیالوں کے ذریعہ ایک سرنگ سے تمام بارود نکل لیا اور دوسری سرنگوں میں پانی بھر دیا جن میں تھوڑا سا بارود رہ گیا تھا۔ ان دو سرنگوں کے پھٹنے سے شاہی فوج کو بہت نقصان پہنچا جبکہ تیسری سرنگ ناکارہ ثابت ہوئی۔

مآخذ: مقالہ 'حرب' میں مذکور حوالہ جات کے علاوہ دیکھیے (۱) نامعلوم مصنف: حکم نامہ (ایشیائیک سوسائٹی بنگال، فہرست مخطوطات، از I. Ivanow، ۱۹۴۸ء)؛ (۲) *The Strongholds of India*: Sidney Toy لندن ۱۹۵۷ء؛ (۳) *A study of fortification*: J. Burton-Page (۳) ۱۹۵۷ء in the Indian subcontinent from the thirteenth to the eighteenth century A.D. در BSOAS، ۲/۲۳ (۱۹۶۰ء): ۵۰۸ تا ۵۲۲۔

(S. A. A. Rizvi)

حصار: جسے روسی نقشوں میں Gissar لکھا ہے، بخارا کا ایک ضلع ہے۔ اس کے صدر مقام کا بھی یہی نام ہے۔ یہ ایک زرخیز اور شاداب مگر مرطوب اور غیر صحت مند علاقے میں خانکہ کے کنارے

واقع ہے، جو 'کافر نہاں' میں جا ملتا ہے۔ 'کافر نہاں' حصار سے تھوڑے فاصلے پر چوڑی وادی کو چھوڑ کر ایک تنگ وادی میں ملتا ہے (قُب منظر حصار، در *Turkestan*: Fr. v. Schwarz، ص ۲۳۳)۔ شہر کی جائے وقوع شومان سے تقریباً مطابق ہے جس کا عرب جغرافیہ نویسوں نے ذکر کیا ہے، قُب آمو دریا۔ "حصار شادمان" یا صرف "حصار" کا نام سب سے پہلی بار تیمور کی تاریخ میں ملتا ہے۔ امیر قزاقان کی وفات (۵۷۰ھ/۱۳۵۸ء) کے بعد جن زبردست مغول ترک بادشاہوں نے ملک کو آپس میں تقسیم کر لیا تھا ان میں سے ایک بادشاہ نے حصار کو اپنا دارالحکومت بنایا (ظفرنامہ، مطبوعہ ہند، ۱: ۴۰) اور بعد ازاں تیمور نے اسے اپنا اسلحہ خانہ (زراد خانہ) بنایا (کتاب مذکور، ص ۴۵۱)۔ تیموریوں اور بعد میں اوزبکوں کے زمانے میں بھی حصار کو اس وجہ سے اہمیت حاصل رہی کہ وہ ایک مضبوط قلعہ تھا اور خود مختار بادشاہوں یا سرداروں کا صدر مقام تھا۔ حصار کے دارالحکومت سے جس علاقے پر حکمرانی ہوتی تھی اس میں سب سے زیادہ اضافہ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں محمود میرزا (سلطان ابو سعید کے بیٹے قُب مادہ ابو سعید) کے زمانے میں ہوا، جس کی سلطنت میں ہندوکش تک سب ممالک شامل تھے (بابر نامہ، طبع Beveridge، ورق ۲۶ ب)؛ تاہم تیموریوں کے زمانے میں بھی حصار ایک چھوٹا اور غریب ملک شمار ہوتا تھا (کتاب مذکور، ورق ۵۶ ب)۔ کہا جاتا ہے کہ تیموریوں اور اوزبکوں کے درمیان جو آخری جنگیں ہوئیں ان میں شہر حصار کی آبادی میں سے صرف ساٹھ نفوس زندہ و سلامت بچے تھے (اس مصیبت عظمیٰ کے بارے میں دیکھیے تاریخ رشیدی، ترجمہ از E. D. Ross، ص ۲۶۲)۔ جب ماوراءالنہر میں اوزبکوں کی سلطنت ان کے پہلے

ہے، اگرچہ نقل و حرکت اب بھی محض بار برداری کے جانوروں کے ذریعے ہوتی ہے اور دڑیوں کو یہاں کوئی نہیں جانتا۔ اس سرزمین میں سب سے پہلی بار یورپ کے محققین کا داخلہ ۱۸۷۵ء کی روسی مہم ("Gissarskaja ekspedicija") کی وساطت سے ہوا۔ (W. BARTHOLD)

- ۸۰۔ **حصار فیروزہ :** جو اب محض حصار (انگریزی: Hissar) کے نام سے معروف ہے، بھارت کے صوبہ ہریانہ کے ایک ضلع اور تحصیل کا صدر مقام، جو ۲۹ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۵ درجے ۴۴ دقیقے طول بلد شرقی پر بٹھنڈہ سے دیہلی جانے والی ریلوے لائن پر واقع ہے۔ اس شہر کو فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۲/۵ تا ۱۳۸۸/۵) نے اگروہہ کے قدیم قصبے کے قریب، جو ۱۳۶۹/۵ کے قحط میں اجڑ چکا تھا، اس جگہ آباد کیا جہاں قبل ازیں کداس (یا لداس؟) بزرگ اور کداس خرد نام کے دو گاؤں موجود تھے (تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۳۴)۔ عراق اور خراسان سے آنے والے سوداگر اور مسافر دیہلی جاتے ہوئے اکثر یہاں قیام کرتے تھے۔ اس علاقے میں آب پاشی کے لیے فیروز شاہ تغلق کے حکم سے دریائے گھگھر اور دریائے جمنا سے دو نہریں نکالی گئی تھیں۔ اول الذکر نہر انبالہ [رک باں] کے قریب سے گزرتی تھی اور ثانی الذکر (نہر جمن غریبی) آج بھی موجود ہے۔ فیروز شاہ تغلق نے حصار فیروز آباد کے نام سے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا، جس کی فصیل بہت بلند تھی اور اس کے اندر ایک وسیع تالاب تھا۔ بادشاہ اکثر یہاں آتا رہتا تھا، چنانچہ امراے سلطنت نے بھی یہاں اپنے محلات اور مکانات تعمیر کر لیے، جس سے اس شہر کی آبادی اور خوشحالی میں بہت اضافہ ہو گیا۔ ۱۸۰۹/۵ تا ۱۸۰۷/۵ء میں ملتان کے حاکم خضر خان نے، جس کا تعلق خاندان سیادت سے تھا، محمود تغلق

خاندان کے زوال پذیر ہو جانے کے بعد ختم ہو گئی (قہ عبداللہ) تو حصار کا بندوبست یوز کے ترلمان قبیلے کے ہاتھ میں منتقل ہو گیا۔ سترہویں صدی عیسوی کی ابتدا سے ۱۸۶۹ء تک بخارا کے حکمران حصار کے بیگ سے صرف بزور شمشیر اپنی سیادت منواسکے اور وہ بھی محض مختصر عرصے کے لیے۔ صرف روسی اقتدار کے زمانے میں امیر مظفر ان موروثی حکمرانوں کی طاقت کو توڑنے اور اس ضلع کو مستقل طور پر بخارا میں شامل کر لینے میں کامیاب ہو سکا (رک بہ بخارا)۔ اٹھارہویں صدی کے نصف کے قریب، جیسا کہ محمد ونا کریمینگی (تحفہ الجانی، مخطوطہ در ایشیائک میوزیم، عمود ۵۸۱ ب، ورق ۱۹۶ الف) کا بیان ہے کہ حصار کا آباد علاقہ سرخان کی وادی میں میر شادی کے گاؤں سے شروع ہوتا تھا۔ انیسویں صدی عیسوی میں مغربی ست کے اضلاع، مثلاً بانیسون اور شیر آباد کا شمار بھی حصار میں ہونے لگا۔ جنوب میں قدیم چغانیان [رک باں] کے علاوہ قبادیان اور قدیم ختل کا ایک حصہ، مع قرغان توبہ Kurgan Tube، حصار سے متعلق تھا۔ قدیم حصار کے علاقے کی وسعت کی وجہ سے اس کوہستان کو، جو زرافشان اور آمو دریا کے درمیان حد فاصل ہے، روسی حصار کا سلسلہ کوہ کہتے ہیں۔ حصار کے بیگ کی عملداری اب صرف اس سرزمین تک محدود ہے جو بالائی سرخان اور وختش کے درمیان ہے۔ اس منصب کو عموماً امیر کے لڑکے یا حکمران خاندان کے کسی اور شہزادے کے سپرد کیا جاتا ہے۔ یہاں کے لوگ اب بھی اکثر اوقات حکومت کے خلاف بغاوت کرتے رہتے ہیں۔ زعفران کی کشت، جس کا ذکر عرب جغرافیہ نویسوں نے کیا ہے، اب نہیں ہوتی۔ یہاں کی خاص پیداوار اناج اور سن ہے اور یہ سرزمین بخارا کے لیے خاصی اقتصادی اہمیت رکھتی

کے خلاف بغاوت برپا کر دی اور حصار فیروزہ پر قبضہ کر لیا۔ ۵۸۴۰ / ۱۴۳۶ء میں اسے بھلول لودی نے دہلی کے سید فرمانروا محمد شاہ (۵۸۳۷ / ۱۴۳۴ء تا ۵۸۴۷ / ۱۴۴۴ء) سے چھین لیا۔ اسی شہر میں فرید خاں (بعد ازاں شیر شاہ سور) کی ولادت ہوئی، جہاں اس کا باپ حسن خاں مقامی جاگیردار کے ہاں بطور سپاہی ملازم تھا (قب تاریخ شیر شاہی، ص ۹)۔ ۵۹۳۳ / ۱۵۲۶ء کے اوائل میں بابر [رک باں] کی فوج نے ہمایوں کی قیادت میں یہاں کے لودی شہنشاہ دار حمید خاں کو شکست دے کر اس کے لشکر کا بڑا حصہ تہ تیغ کر دیا۔ بابر نے یہ علاقہ ہمایوں کو اس کے ذاتی گزارے کے لیے عطا کر دیا۔ ہمایوں نے تخت نشین ہونے کے بعد اسے اپنے بھائی مرزا کامران کے نام کر دیا، جو اس پر قابض ہو چکا تھا (قب Indian Antiquary، ۱۱۳ (۱۹۴۱ء): ۲۱۹ تا ۲۲۴)، لیکن کچھ عرصے بعد اسے واپس لے کر اپنے بیٹے اکبر کے رضاعی باپ شمس الدین کی تحویل میں دے دیا تاکہ اس کی آمدنی کمسن شہزادے کی پرورش پر صرف ہو۔ عہد اکبری میں حصار صوبہ دہلی کی ایک "سرکار" تھا، جس میں سٹائیس "محل" تھے اور یہاں سے تقریباً ساڑھے باون کروڑ دام سالانہ مالیہ وصول ہوتا تھا۔ اس زمانے میں حصار گھوڑوں اور مویشیوں کی نسل کشی کا بڑا مرکز تھا اور مطبخ شاہی کے لیے گھی یہیں سے فراہم ہوتا تھا۔ ہمایوں، شیر شاہ اور اکبر کے عہد میں یہاں نکسال قائم تھی اور تانبے کے سکہ ڈھالے جاتے تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے اواخر عہد حکومت میں سرکار حصار کا ناظم قصور [رک باں] کا خویشگی پٹھان نواب شاہ دار خان تھا۔ اس کے دور (۵۱۱۱۹ / ۱۷۰۷ء تا ۵۱۱۵۰ / ۱۷۳۷ء) میں یہاں امن اور خوشحالی کا دور دورہ رہا۔ ۵۱۱۵۲ / ۱۷۳۹ء میں دہلی کی جانب نادر شاہ افشار [رک باں] کی

فاتحانہ یلغار کے دوران میں حصار کو تاخت و تاراج کر کے برباد کر دیا گیا۔ نادر شاہ کی مراجعت کے بعد اس پر قبضہ جمانے کے لیے تین مختلف طاقتیں میدان میں آ گئیں، یعنی پنجاب کے سکھ، مقامی بھٹی راجپوت اور دہلی کی زوال آمادہ سلطنت۔ اس طوائف الملوکی کے زمانے میں اس پر نوابان فرخ نگر (ضلع گورڈاؤن) کا تسلط رہا؛ چنانچہ وہ مغل شہنشاہ کے باجگزار کی حیثیت سے ۵۱۱۷۵ / ۱۷۶۱ء تک یہاں حکومت کرتے رہے۔ سابق ریاست پٹیالہ کے بانی آلتھا سنگھ جاٹ کے دھاووں سے اسے بڑا نقصان پہنچا اور ۵۱۱۷۱ / ۱۷۵۷ء میں یہ بری طرح برباد ہوا۔ شاہی فوجوں کے ساتھ متعدد جھڑپوں کے بعد بالآخر ۵۱۱۸۸ / ۱۷۷۴ء میں حاکم پٹیالہ امر سنگھ اس پر قابض ہو گیا۔ ۵۱۱۹۷ / ۱۷۸۱ء میں اس کے مرنے پر سکھوں اور سلطنت دہلی کے مابین معاہدے کے مطابق اسے مغلوں کو لوٹا دیا گیا۔ ۵۱۱۹۸ / ۱۷۸۳ء میں یہاں سخت قحط پڑا اور بدامنی پھیل گئی۔ ۵۱۲۱۲ / ۱۷۹۷ء میں ایک یورپی قسمت آزما جارج ٹامس George Thomas اس پر قابض ہو گیا۔ اس نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا، جس کا نام جارج گڑھ رکھا گیا (ان پڑھ مقامی لوگوں نے اسے بگاڑ کر جھاج کر دیا)، لیکن ۱۲۱۷ / ۱۸۰۲ء میں اسے سندھیا کے فرانسیسی جنرل پیراں Perron کے حوالے کرنا پڑا۔ اگلے سال انگریزی فوجوں کے حملے کی تاب نہ لاتے ہوئے مرھٹے بھی اسے خالی کر گئے، لیکن انگریزوں کو یہاں قدم جمانے میں تقریباً پندرہ برس لگے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ خونیں کے دوران میں یہاں سخت بدامنی پھیلی۔ حصار انگریزوں کے ہاتھ سے نکل گیا اور یہاں کے جو انگریز باشندے جان بچا کر نہ بھاگ سکے وہ موت کے گھاٹ اتر گئے۔ بعد ازاں امن و امان بحال ہوا تو حصار کو پنجاب کے نئے صوبے میں شامل کر دیا گیا۔

۱۹۴۷ء میں تقسیم پنجاب کے وقت اس علاقے میں ایک بار پھر کشت و خون ہوا اور ضلع کی ساری مسلمان آبادی ہا لستان کو ہجرت کر گئی۔

حصار آج بھی مویشیوں کی نسل کشی کے لیے مشہور ہے اور یہاں کے سانڈ بڑی قیمت ہاتے ہیں۔ آثار قدیمہ میں صرف فیروز شاہ کا قلعہ باقی رہ گیا ہے اور اس کی حالت بھی بڑی خراب و خستہ ہے۔ [ضلع حصار کا رقبہ ۵۲۱۷ مربع میل ہے اور آبادی ۱۹۵۱ء میں ۱۰۴۵۶۴۵ تھی۔ گندم اور چنا یہاں کی خاص پیداوار ہے۔ اس کے دوسرے اہم قصبے یہ ہیں: (۱) سرسہ: یہاں زیادہ تر بوٹی راجپوت آباد تھے، چنانچہ قدیم زمانے میں اس کا نام بھٹیانا تھا۔ سرسہ کا نام دریا سے سرسوتی سے ماخوذ ہے۔ یہ دریا اب بہت سمٹ گیا ہے اور سیلاب کے زمانے میں دریائے گھگھر میں مل جاتا ہے: (۲) بھوانی اور (۳) ہانسی: انہیں ناموں کی تحصیلوں کے صدر مقام اور تجارتی مرکز ہیں: (۴) فتح آباد: اسے بھی فیروز شاہ تغلق نے آباد کیا تھا]۔

ماخذ: (۱) شمس سراج عقیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۲۴ بعد: (۲) نعمت اللہ: تاریخ خان جہانی، طبع امام الدین، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۱: ۵۴ (مقدمہ)، ۶۱ (مقدمہ)، ۱۳۳ تا ۱۳۴، ۲۶۱ تا ۲۶۲: (۳) عباس خان شروانی: تاریخ شیر شاہی، ڈھاکہ ۱۹۶۴ء، ص ۹: (۴) ابوالفضل علامی: آئین اکبری، ج ۱ (مترجمہ Blochmann)، کلکتہ ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۲، ۶۰، ۳۳۸ و ج ۲ (مترجمہ Jarret)، کلکتہ ۱۹۴۹ء، ص ۱۱۲، ۲۸۵، ۲۹۸ تا ۲۹۹: (۵) Imperial Gazetteer of India، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱۳: ۱۳۵ تا ۱۳۷، ۱۵۰ تا ۱۵۶: (۶) P. J. Fagan Hissār District: (۷) Gazetteer، کلکتہ ۱۸۹۲ء: (۸) A. Anderson و Settlement Report of Hissār: P. J. Fagan، کلکتہ ۱۸۹۲ء: (۸) Cambridge History of India

۱۵۳، ۱۷۵، بعد، ۱۹۰، ۲۰۳ تا ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۳، ۵۸۷، ۶۲۵ و ۱۱۲: ۳۵، ۱۶۷، ۷۳: (۹) ایشوری پرشاد: The life and times of Humayun، بار دوم، کلکتہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶، ۳۲۲ تا ۳۲۳، ۳۴۱: (۱۰) بابر نامہ، مترجمہ A.S. Beveridge، لندن ۱۹۲۱ء، بعد اشارہ: (۱۱) Storey، ۲/۱: ۶۷۷: (۱۲) The Chronicle of the، Edward Thomas، Pathan Kings of Delhi، لندن ۱۸۷۱ء، ص ۲۷۳: (۱۳) H.S.R.، بذیل مادہ: (۱۴) یحییٰ بن احمد بن عبد اللہ سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، انگریزی ترجمہ K.K. Basu، بڑودہ ۱۹۳۲ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۸۲ تا ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۵۰ تا ۲۵۱ (بہت سی نئی اور مفید معلومات): (۱۵) ہداؤنی: منتخب التواریخ، Bibl. Ind.، ۱: ۲۹۳: (۱۶) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind.، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۳۰ تا ۲۳۱: (۱۷) W. Francklin، The military: memoirs of Mr. George Thomas، لندن ۱۸۰۵ء: (۱۸) L. Hutchinson، European freebooters in: Moghal India، بمبئی ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۲، ۱۷۹: (قلعہ جارج گلاہ کی مکمل تفصیلات): (۱۸) فرشتہ: گلشن ابراہیمی (= تاریخ فرشتہ)، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء، ص ۱۴۶)۔

(بزمی انصاری [و ادارہ])

حصار لقی: ایک بلند مقام، جو اس لیے مشہور ہے کہ وہ قدیم شہر تروآ Troja [دیکھئے قاموس الاعلام، بذیل مادہ] کا محل وقوع ہے، جیسا کہ شلیمن Schliemann کی ان تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے جو اس نے ۱۸۹۰ء میں کی تھیں، قُب Dörpfeld: Troja und Ilion، ایتھنز ۱۹۰۳ء [رک بہ حصار]۔

(ادارہ اول، لائڈن، بار اول)

حصہ: رُک بہ تیمار، وقف۔

حصن: (ع) رُک بہ قلعہ، قصر۔

حصن الاکراد: دراصل یہ نام حصن السنج

تھا، جس کے معنی ہیں وہ قلعہ جو کسی ڈھلوان پر واقع ہو (دیکھیے Journ. Asiat. : van Berchem، ۱۹۰۲ء، ص ۳۶۶ بعد)۔ اب اسے حشو کے طور پر قلعۃ الحصن بھی کہتے ہیں۔ یہ البقیعہ کی سطح مرتفع پر واقع ہے، جس کی جنوبی سرحد پر جبل عکار اور لبنان ہیں اور شمالی سرحد پر نصیری پہاڑیاں۔ یہ ایک قائم مقام کا سرکاری صدر مقام ہے۔ اس کا نام حصن الاکراد اس لیے پڑا کہ وہاں کردوں کی ایک فوج کو حلب کے فرمانروا شبل الدولہ نصر نے پانچویں صدی ہجری میں متعین کیا تھا۔ انہیں آس پاس کا علاقہ اور جنگل بطور جاگیر کے اس شرط پر دیے گئے تھے کہ وہ العاصی (Orontes) کے میدانی علاقے کے دو بڑے شہروں حماة اور حصص کو طرابلس سے ملانے والی اہم سڑک کو غنیمت سے محفوظ رکھیں گے۔ حصن الاکراد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ وہی قلعہ ہے جسے رامسیس Rameses دوم نے بنوایا تھا۔ اسے صلیبی جنگوں کے زمانے میں انطاکیہ کے حاکم تانکرد Tancred نے ۱۱۰۳ء میں (یہ تاریخ یقینی نہیں ہے) فتح کر لیا تھا اور طرابلس کے حاکم ریموند Raymond دوم نے اس کو سینٹ جان کے سورماؤں (Knights) کو دے دیا تھا۔ یہ سورما اپنے آپ کو روز بروز غیر محفوظ سمجھنے لگے اس لیے کہ شام میں صلیب بردار کمزور پڑ گئے تھے۔ ان کی حالت اس لیے اور بھی نازک اور خطرناک ہو گئی تھی کہ انہیں اس دس سالہ صلح کے معاہدے میں شامل نہیں کیا گیا تھا جو شاہنشاہ فریڈرک دوم اور سلطان الملک الکامل کے درمیان ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے شاہنشاہ کا ساتھ نہیں دیا تھا، جسے پوپ نے کلیسا سے خارج کر دیا تھا؛ لہذا ان کو قلعے کے استحکامات کو اور

زیادہ مضبوط کرنا پڑا۔ نورالدین اور صلاح الدین نے حصن الاکراد پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی تھی۔ مدافعت کے لیے قلعے کی دو دیواریں ہیں : ان میں سے ایک بیرونی ہے اور دوسری اندرونی۔ اس کا محل وقوع ایک پہاڑ کی چوٹی پر ہے، جس کی ڈھلان شمال مشرق کی طرف کو ہے۔ مغرب کی جانب اس کی حفاظت ایک خندق سے ہوتی ہے، جو جنوبی سمت میں بھی گہومتی چلی گئی ہے اور زیادہ گہری نہیں ہے۔ اس بیان کی رو سے اس کی شکل ایک منحرف مربع (Trapezium) کی سی ہے، جس کا جنوبی حصہ حملے کے وقت سب سے زیادہ غیر محفوظ ہوتا ہے، چنانچہ اس مقام پر سب سے زیادہ مضبوط استحکامات کی ضرورت تھی۔ قلعے پر قبضے کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیرونی فصیل کے باہر مٹی اور لکڑی کے مزید استحکامات قائم کیے گئے تھے، جو شاید بہت زیادہ مضبوط اور ضخیم ہو جاتے اگر سلاطین صلیبی سورماؤں کو عہد ناموں اور دھمکیوں کے ذریعے اس کام کو آگے بڑھانے سے نہ روک دیتے (شاہنشاہ فریڈرک دوم نے فی الواقعہ اس امر کا خیال رکھنے کا عہد کیا تھا کہ قصر کے دفاعی انتظامات زیادہ مضبوط نہ کئے جائیں)۔ شمال مغرب کی جانب قلعہ دیواروں یا فصیلوں سے گھرا ہوا ہے، جنہیں تھوڑے تھوڑے فاصلوں پر گول برجوں سے مستحکم کر دیا گیا ہے۔

برج کے اندر جو بڑا کمرہ ہے اس کی ڈاٹ کی چھت نوکدار محرابوں پر قائم ہے۔ اس کے اندر روزنوں کے ذریعہ روشنی آتی ہے اور اسے اس طرح بنایا گیا ہے کہ اس میں منجیقین رکھی جا سکیں اور فصیلوں کے چاروں طرف ایک غلام گردش بنی ہوئی ہے، جس میں پہرے داروں کے کھڑے ہونے کے لیے باہر کو نکلی ہوئے جھروکے

ہیں۔ اس گیلری (غلام گردش) کے اوپر ایک کنگورے دار منڈیر ہے جس کے درمیان نشانہ لگانے کے لیے سوراخ بنے ہوئے ہیں۔ داخلی برج کے دروازے کو فتح کرنا مشکل تھا کیونکہ اس کی جائے وقوع نیچے کی جانب تھی اور اس کی حفاظت کے لیے تین کمرے تھے جو اس کے اوپر کو نکلے ہوئے تھے اور جن کے فرشوں میں سوراخ تھے۔ دروازے میں سے ایک سق گیلری (غلام گردش) میں داخل ہوتے ہیں جو جنوب کی جانب مڑ جاتی ہے، مگر اس کے جنوبی گوشے کے برج کی طرف پہنچ کر یہ پھر مڑ جاتی ہے اور مشرقی برج کے بالائی دروازے کی طرف اوپر کو چڑھ جاتی ہے۔

بیرونی اور اندرونی فصیلوں کے درمیان جو کھلی جگہ ہے اس کی مغربی سمت کا کچھ حصہ اس طرح سے بنایا گیا ہے کہ اس میں پانی جمع ہو سکے۔ اس کا تعلق ان حوضوں سے ہے جو قصر کے نیچے واقع ہیں۔ اندرونی استحکامات جنوبی اور مغربی جانب ایک پختہ تعمیر شدہ ڈھلان کے اوپر اوپر چلے جاتے ہیں جو بظاہر قدرتی چٹان پر قائم ہے مگر شمالی اور مشرقی جانب چٹانیں ڈھلوان نہیں۔ صحن سے کھلی چھت کی طرف ایک بڑا کشادہ زینہ جاتا ہے۔

سینٹ جان St. John کے سورما اس مستحکم قلعہ کے اندر دو ہزار سپاہیوں کی ایک حفاظتی فوج رکھ سکتے تھے اور اسی کے بل بوتے پر انہوں نے حصص اور حماۃ کے حکمرانوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے کاروانوں کی بے خطر آمد و رفت کے عوض خراج ادا کریں۔ کچھ دنوں کے بعد ان کو یہ روش ترک کرنی پڑی اور ان کی صورت حال روز بروز زیادہ خطرناک ہوتی گئی۔ سلطان بیبرس نے جو پورے شام کو صلیب برداروں سے پاک کرنا چاہتا تھا، حصن الاکراد کے مسخر کرنے کا فیصلہ کیا۔ شام میں

اپنے قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے صرف چالیس سواروں کے ساتھ بذات خود اس کا جائزہ لیا۔ اس کے بعد اگلے سال وہ ۶۶۹ھ میں قلعے کے خلاف ایک بڑی مہم لے گیا۔ حملے کے پہلے دن ۱۹ رجب ۶۶۹ھ / ۳ مارچ ۱۲۷۱ء کو اس نے بیرونی استحکامات پر قبضہ کر لیا جن کی حفاظت کما حقہ نہیں کی گئی تھی۔ اس کے بعد جلد ہی اس نے دیواروں میں شکاف ڈالنے میں کامیابی حاصل کر لی اور داخلی برج پر قبضہ کر لیا جس پر اب اندرونی غلام گردش سے بھی زد پڑتی تھی اور بیرونی جانب سے بھی۔ ۱۵ مارچ کو دوسرا برج لے لیا گیا۔ ۲۹ مارچ کو بیبرس نے لڑ کر صحن کے اندر تک اپنا راستہ نکال لیا اور وہاں منجنیقیں نصب کر دیں تاکہ قلعہ کے اندرونی بڑے برج اور مستحکم ترین مقام پر حملہ کر سکے۔ ۸ اپریل کو سورماؤں کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا گیا اور ان کو حفاظت کے ساتھ طرابلس تک پہنچانے کا ذمہ لیا گیا۔ سلطان بیبرس وہاں مہینے کے آخر تک رہا اور بذات خود مرمت اور درستی کے کام کی نگرانی کرتا رہا۔ حصن الاکراد کو شام کے مفتوحہ علاقوں کا صدر مقام بنایا گیا اور جب تک طرابلس پر سلطان قلاوون کا ۶۸۶ھ میں قبضہ نہیں ہو گیا، صدر مقام وہاں سے مؤخر الذکر شہر میں منتقل نہیں کیا گیا۔ جب پچھلے فرنگیوں کے چلے جانے کے بعد شام میں امن و امان قائم ہو گیا تو حصن الاکراد کی اہمیت جاتی رہی۔ تیمور لنگ کے حملے (۸۰۳ھ کے قریب) سے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ اس قلعہ کا، جو ایک قائم مقام کی جائے رہائش ہے، زیادہ تر حصہ اب بھی اچھی طرح محفوظ ہے۔

مآخذ: قلعہ کی تاریخ تعمیر کا Baron Rey نے

نہایت تفصیل سے مطالعہ کیا ہے اور اس نے بڑی

محنت سے اس کا ایک نقشہ بھی تیار کیا ہے۔
 یہ بحث ان کی کتاب *Etude sur les Monuments de l'Architecture militaire des Croisades en Syrie* پیرس ۱۸۳۱ء ص ۶۶ میں ہے؛ اس کتاب کے اقتباسات A. v. Essewein کی کتاب *Die Romanische und Gothische Baukunst* فوجی فن تعمیر میں درج ہیں۔

قلعہ کے اندر جو عربی کتبے ہیں ان کا مختصر ذکر Rey کی تالیف میں Ch. Schefer نے کیا ہے مگر ان کو پوری تفصیل کے ساتھ van Berchem نے *Inscriptions arabes de Syrie* قاہرہ ۱۸۹۷ء (ص ۶۳ تا ۶۹ پر) میں طبع کیا ہے اور Freiherr v. Oppenheim کے *Inchriften aus Syrien* وغیرہ میں بھی مع ایک ایسے بیان کے طبع کیا ہے جس میں بیرس کے حصن پر قبضہ پانے کا حال ہے۔ قلعہ اور شہر کے جملہ کتبوں کو مع ان کی تاریخ کے (مع اقتباسات از مآخذ اور فہرست کتب) Sobernheim نے *Corp. Inscr. Arab.* ۱۴ : ۲ تا ۳۵ میں (مع مسجد کے ایک نقشے اور تصاویر کے) طبع کیا ہے۔

(M. SOBERNHEIM)

* حصن زیاد : رُكْ به خربوت۔

* حصن الغراب : (= قلعہ زاغ)، جنوبی عرب

میں بڑی عالی مجدحہ کی بندرگاہ کے قریب ایک پہاڑی ہے جس کے اوپر ایک قلعہ بنا ہوا ہے۔ اس کا عرض البلد ۳۰ درجے ۵۹ دقیقے ۲۰ ثانیے شمال اور ۴۵ درجے ۲۴ دقیقے ۳۰ ثانیے مشرق کو ہے۔ یہ واحدی [رُكْ بَا] خاندان کے حکمرانوں کے علاقے میں واقع ہے۔ حصن الغراب کی بندرگاہ قدیم زمانے میں بید کی بہت مشہور منڈی تھی جس کا ذکر *Periplus Maris Erythraci* میں اور بطلمیوس کی تالیف میں (Κανέ ἐμπορίον) کے نام سے آیا ہے اور جنوبی عرب کے کتبوں میں اس کو K.N. لکھا ہے۔ یہ مقام

قرب و جوار کے علاقے کی لوہان کی تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا اور مصر اور ہندوستان کے مابین تجارت کی ایک درمیانی منزل تھی۔ اس مقام کا نام حصن الغراب اس لیے پڑا کہ یہاں کی پہاڑی کا رنگ سیاہ ہے۔ یہ پہاڑی تقریباً پندرہ سو فٹ اونچی ہے اور آتش فشاں پہاڑ کے مادے سے بنی ہے۔ اس میں مختلف قسم کے پتھروں کی تہیں ہیں مثلاً بسالٹ، ریتلا پتھر، زینہ چٹان (trap) اور سلیٹ۔ حصن الغراب کی پہاڑی بہت قدیم زمانے میں غالباً ایک جزیرہ تھی۔ اب یہ براعظم سے ریت کی ایک خاکنائے کے ذریعہ ملی ہوئی ہے۔ اس پر کبھی ایک شہر آباد تھا جس کے بسالٹ کے بڑے بڑے ٹکڑوں کی شکل میں محض کھنڈر نظر آتے ہیں جو پہاڑی کے دامن میں بکھرے پڑے ہیں۔ پہاڑی کی چوٹی کے قریب مکانوں دیواروں اور دیگر استحکامات کے کھنڈر بھی پائے جاتے ہیں۔ سب سے بلند ڈھلان پر ایک چوکور برج ہے۔ اس پہاڑی پر صرف ایک ہی جانب چڑھا جا سکتا ہے۔ راستہ ایک آڑی ترچھی پگڈنڈی کے ذریعہ سے ہے جس کو چٹان کاٹ کر بنایا گیا ہے۔

حصن الغراب سے تھوڑے ہی فاصلے پر چند چھوٹے چھوٹے غیر آباد جزیروں کا ایک مجموعہ ہے۔ ان میں سب سے اہم سخا ہے جسے قبوس اور براکہ، بھی کہتے ہیں۔ ہلانیہ کا چھوٹا جزیرہ جہاں موتی نکالے جاتے ہیں، حصن الغراب سے مغرب کی جانب بالکل قریب واقع ہے۔ حصن الغراب کی مقابل کی سمت میں شوران کی تنہا پہاڑی ہے جس کے دامن میں ایک ہموار وادی ہے۔ اس کا نام میدان ہے۔ اس میں سیکڑوں چھوٹے چھوٹے سیاہ آتش فشاں لاوے کے تودے پڑے ہوئے ہیں جنہیں قشعہ کہتے ہیں۔ جبل شوران کی چوٹی پر ایک گول اور بہت گہرا آتش فشان دھانہ ہے جسے کرینب شوران کہتے

ص ۱۷۶) : Glaser : *Skizze der Geschichte und*
Goographie Arabiens، ۸ بعد، ایضا *Die Abessinier*،
 ص ۱۳۱ تا ۱۳۴.

مآخذ: ان کتابوں کے علاوہ جن کا پہلے ذکر

ہو چکا ہے (۱) *Account of some* : J. R. Wellstedt

inscriptions in the Abbyssinian character found at

Hassan Ghorab، وغیرہ در، *Journal of the Asiat. Soc.*

of Bengal، (کلکتہ)، ج ۳ (۱۸۳۳ء) ۵۵۴ تا ۵۵۶؛

(۲) *Erdkunde* : K. Ritter، ۱۲ : ۳۱۲ تا ۳۲۲، ۶۲۴ و

۸۶۲ تا ۸۶۳؛ *Reise* : H. Freiherr von Maltzan (۳)

nach Sildarabien، ص ۲۲۵ تا ۲۲۷، (اس میں کتبوں

کے ترجمے بھی شامل ہیں)؛ (۴) *Die* : A Sprengsr

alte Geographie Arabiens، ص ۸۳ (فصل ۱۰۱ و

۱۰۲)، *Arabica* : Comte de Landberg، ج ۴ (لائڈن

۱۸۹۷ء)، ص ۶۳ تا ۷۶ (اور ضمیمہ مع حصن الغراب

اور آس پاس کی سرزمین اور بڑے کتبے کی تصاویر) اور

Arabica، ۵ : (لائڈن ۱۸۹۸ء)، ص ۱۸۱.

(J. SCHLEIFER)

- * **حصن کیفا: الجزيرة (Mesopotamia) کا ایک**
 شہر جو دریائے دجلہ کے دائیں (جنوبی یا مشرقی)
 کنارے پر واقع ہے۔ اس کا عرض البلد ۳۷ درجے
 ۴۰ دقیقے شمال اور طول بلد ۴۱ درجے ۳۰ دقیقے
 مشرق (گرین وچ) ہے۔ یہ دیار بکر اور جزیرہ ابن
 عمر کے درمیان واقع ہے اور دونوں مقامات سے تین
 دن کی مسافت (۶۰ سے ۷۰ میل) پر ہے۔

حصن کیفا کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ وہاں کے
 بہت سے قدیم غار اور کھوہ جو اب بھی موجود ہیں
 آرامیوں (کلدانیوں) کے زمانے سے بھی پہلے کے ہیں،
 اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں ۸۰۰ ق م میں
 ایک بستی تھی۔ رومنوں اور ایرانیوں کے درمیان
 ایرانی شہنشاہیت کے زمانے میں جو سرحدی جنگیں
 ہوئیں ان میں شہر کیفا (Κίφας, Cephā) نے اپنے بلند اور

ہیں اور جس کے چاروں طرف جھاڑیاں ہیں۔
 پہاڑی کے چٹان والے رخ پر چار کتبے کھدے
 ہوئے ہیں جو جنوبی عرب کی قدیم زبان میں ہیں۔
 ان میں سب سے اہم دس سطر کا حصن الغراب کا
 وہ مشہور کتبہ ہے جو حمیری - حبشی بادشاہوں
 کے زمانے کا ہے اور جو حصن الغراب کو قلعہ بند
 کرنے کی یادگار میں کندہ کیا گیا تھا۔ یہ کتبہ
 خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں اس کی
 تاریخ (۶۴۰ = ۵۲۵ ح - ۵۲۰ = ۵۲۵ دی گئی ہے۔
 اس کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں
 حصن الغراب کا نام عرماویت تھا۔

حصن الغراب کو سب سے پہلے کپتان ہین
 (Captain Haines) اور ولسٹید (Wellstedt) نے
 ۱۸۳۴ء میں دیکھا تھا۔ اسی سال Wellstedt، اور
 Cruttenden اور Hulton نے کتبوں کی پہلی بار
 نقلیں لیں۔ ۱۸۷۰ء میں حصن الغراب کو
 دیکھنے کے لیے Miles اور Munzinger آئے جنہوں نے
 از سرنو زیادہ قابل اعتماد نقلیں حاصل کیں۔
 بالآخر Comte de Landberg نے جبکہ وہ ۲۱ فروری
 ۱۸۹۶ء کو جنرل کنگھم (General Cunningham)
 کے ساتھ وہاں آیا، ان کتبوں کی تصویریں بھی لیں
 اور نقلیں بھی۔

ان کتبوں کے مطبوعہ متن اور ان کی
 شرحیں اور ترجمے ذیل کے علمی رسائل میں مل
 سکتے ہیں : *Hallische Litteraturzeitung* : Gesenius،
 (۱۸۴۱ء، ص ۳۹۶)؛ *Rödiger*، (Wellstedt کی
Reisen in Arabien : Halle، ۱۸۴۲ء، ۲ : ۳۵۵
 و ۳۵۹)؛ *Journal Asiatique* : Fresnel، سلسلہ ۴ ج ۶
 (۱۸۴۵ء، ص ۱۹۱)؛ *Zeitschr. d.* : Praetorius،
Deutsch Morgenl Ges.، ج ۲۶ [ج ۱۸۷۲ء] ۴۳۶ تا
 ۴۴۰؛ J. H. Mordtmann : (رسالہ مذکورہ، ج ۳۹،
 ۱۸۸۵ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۴) اور ج ۴۴ (۱۸۹۰ء)،

(تقریباً ۵۷۰ / ۶۳۰ء میں) اس کے حالات لکھے تو اس وقت وہاں کی آبادی کافی تھی۔ مگر اس عہد میں بھی شہر کا بڑا حصہ تباہ ہو چکا تھا۔ آق قویونلو [رک باں] کے زمانے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں پھر زندگی کے آثار پیدا ہو گئے تھے خاص طور سے اوزون حسن کے بیٹوں کے زمانے میں۔ اس امر کا اندازہ ان عمارتوں سے ہو سکتا ہے جو اب بھی دکھائی دیتی ہیں۔ اس کی تصدیق وینس کے باشندے J. Barbaro کے بیان سے بھی ہوتی ہے جو اس شہر میں ۱۴۷۱ء میں آیا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ یہ مقام شاندار تھا (دیکھیے Ritter: کتاب مذکور، ۱۱: ۸۹)۔ جہاں تک اور باتوں کا تعلق ہے الجزیرہ کے دیگر مقامات کی طرح حصن کیفا پر بھی انقلابات اور سیاسی تغیرات آتے رہے۔ ترکی نظام حکومت کے تحت حصن کیفا کا تعلق آونہ (Awinch) کی قضا سے تھا جو ماردین کی سنجق اور دیار بکر کی ولایت میں ہے اور آونہ (Awinch) اور مڈیاد کے اضلاع کی درمیانی سرحد پر واقع ہے قب Cuinet: La Turquie d'Asie، ۲: (۱۸۹۱ء) ۵۱۹ - شہر کے موجودہ باشندے ارمنی (جو اکثریت میں ہیں)، کرد، شامی عیسائی اور ترک ہیں۔

قرون وسطیٰ کے اسلامی دور میں حصن کیفا کو جو مسلسل خوشحالی نصیب ہوئی اس کی بین شہادت وہاں کی شاندار عمارات سے ملتی ہے۔ ان کا مطالعہ ابھی حال میں پہلی باریس بل (Miss Bell) اور گائر (S. Guyer) نے کیا ہے مگر کچھ کتبوں اور ابھرے ہوئے نقوش کا بغور مطالعہ ہنوز باقی ہے۔ ان یادگاروں میں حسب ذیل عمارتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں: (۱) قلعہ اپنے شاندار دروازوں کے ساتھ شہر کے اوپر ایک بلند چٹان پر ایک تاج کی طرح واقع ہے (۲) جامع الملوک: شہر کے وسط میں ایک مسجد ہے جس کے بلند مینار پر ایک طویل اور اہم

مستحکم قلعے کی وجہ سے اہم حصہ لیا۔ ایک شامی اسقف کے صدر مقام کی حیثیت سے اس کا ذکر خلدونیہ (Chalcedon) کی کونسل میں آیا ہے (۴۵۱ء)؛ المقدسی (تقریباً ۵۳۰ = ۶۸۵ء) نے یہاں کے متعدد گرجوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ قرون وسطیٰ میں بھی حصن کیفا کی اہمیت جنگی اور تجارتی نقطہ نظر سے کچھ کم نہ تھی۔ جنگی اہمیت کی وجہ یہاں کا مضبوط قلعہ تھا اور تجارتی اہمیت اس وجہ سے تھی کہ یہ جگہ دیار بکر اور جزیرہ ابن عمر کے درمیان تجارت کا مرکز تھی۔ بارہویں صدی عیسوی سے دریائے دجلہ کے اوپر ایک عمدہ پل قائم چلا آتا ہے جس پر غالباً صدیوں سے آمد و رفت ہوتی رہی ہے۔

جب عباسی سلطنت کو رفتہ رفتہ زوال آ گیا تو دوسرے صوبوں کی طرح الجزیرہ میں بھی اصل اقتدار ممتاز مقامی خاندانوں کے ہاتھ میں چلا گیا۔ اس طرح سے حصن کیفا یکے بعد دیگرے حمدانیوں، مروانیوں اور ارتقیوں کے قبضے میں رہا۔ یہ شہر ۵۴۹۰ (= ۱۱۰۱ء) تک ارتقی خاندان کا دارالسلطنت رہا۔ ان کے زمانے میں اس کی خوشحالی حد کمال تک پہنچ گئی تھی۔ ایک سو تیس برس سے زیادہ عرصے تک یہ شہر ایک ایسی سلطنت کا سیاسی مرکز رہا جو اگرچہ برائے نام سلجوقیوں کے ماتحت تھی مگر جس نے ایک زمانے تک الجزیرہ اور ارمنیہ کے وسیع علاقوں خصوصاً دیار بکر، ماردین، میافارقین، نصیبین اور خربوت کے ضلعوں پر حکومت کی۔ [رک بہ (بنو) ارتق]۔

۵۶۲۹ (= ۱۲۳۲ء) میں ایوبیوں نے حصن کیفا کی ارتقی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اس خاندان کے لیے ملاحظہ ہو البذلجی: شرف نامہ، ج ۲ باب ۵-۵۶۵۸ (= ۱۲۶۰ء) میں مغول نے اس شہر پر قبضہ کر کے اس کو برباد کر دیا۔ اس کے بعد اس کی حالت برابر گرتی چلی گئی۔ جب المستوفی نے

غاروں میں رہتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حصن کیفا کا نام یعنی کیفا کا قلعہ (یا پہاڑی قلعہ) کسی ایسے علاقے یا قوم کے نام پر ہے جسے Cephonia یا Kephones (آشوری میں غالباً Kipavi) کہتے تھے اور جسے قدیم مصنفوں نے محفوظ رکھا ہے اور اسے اسی نام کے ایک ضلع کا فوجی مرکز بھی بتایا ہے۔ سریانی کتابوں میں اس مقام کو Heṣnā (de) Kēphā کہا گیا ہے۔ حصن کیفا کے بجائے اکثر اوقات اس کی مخفف شکل حصن کیف بھی ملتی ہے، قب نیز مقام تل کیف Tell Kēf، جو موصل کے شمال میں ہے۔ آج کل اس قصبہ کے نام کی عام مروجہ شکل حسن کیف Hasan Kēf معلوم ہوتی ہے اور بعض روایات کے مطابق ایک ایرانی نے، جس کا نام حسن تھا، اس شہر کی بنیاد رکھی تھی۔ نام کی یہ بگڑی ہوئی صورت اور پرانے نام حصن کیفا کی یہ تشریح عوام کے ذہن کی پیداوار ہے۔ اسی طرح ترکی اشتقاقیات حسن کیف یعنی حسن کی خوشی (سرور و انبساط) اور Hösn حسن (Husn) کیف (= عمدہ ظرافت یا خوش طبعی) بیکار اور لغو ہیں۔

مآخذ: (۱) Bibl. Geograph. Arab. (طبع ڈخوبہ)

بمواضع کثیرہ، ملاحظہ ہو خاص طور پر ص: ۵۲ (بامداد

اشاریہ): (۲) یاقوت: معجم (طبع وشفٹ)، ص: ۲۷۷؛

(۳) The Lands of the Eastern: Le Strange

Caliphate (۱۹۰۵ء)، ص: ۱۱۳؛ (۴) Ritter

، Erdkunde، ص: ۹۴ تا ۹۵ و ۱۱: ۳۹، ص: ۳۳ تا ۳۴

۸۱ تا ۹۰؛ (۵) M Hartmann، در Mitt. der Berl.

Vorderasiat. Gesellsch.، ص: ۱۲۸؛ (۶) V. Berchem،

در Amida: V. Berchem-Strzygowski (۱۹۱۰ء)، ص

۷۴، حاشیہ ۳ (مع مآخذ): (۷) Sandreczki، Reise nach

Mossul und Urmia (Stuttgart ۱۸۵۷ء)، ص: ۲۷۶

بعد: (۸) Taylor، در Journ. of the Roy. Geogr.

کتبہ (ایک فرمان) درج ہے: (۳) ایک اور مسجد، جو بہت شکستہ ہو چکی ہے، دریائے دجلہ کے کنارے کے قریب واقع ہے۔ اس کی عمارت بہت عمدہ ہے۔ اس میں بھی ایک بلند اور نازک سامینار ہے اور خلیل بن اوزون حسن کے ہاتھوں اس کی تعمیر کے متعلق ایک کتبہ ہے۔ یہ آق قیونلو خاندان کا چھٹا حکمران تھا (م ۵۸۸۳/۵۱۴۷۸ء): (۴) ایک قدیم مدرسے کے کھنڈرات، جو زیریں شہر کی مشرقی دیوار کے پاس ہیں۔ مذکورہ بالا چاروں عمارتیں سب کی سب دریائے دجلہ کے جنوب میں (یعنی دریا کے مشرقی کنارے پر) واقع ہیں۔ دریا کے شمالی یا مغربی کنارے پر مندرجہ ذیل عمارتیں ہیں: (۵) ایک قبرستان، جو ایرانی طرز کا ہے اور جس میں زینب بیگ پر اوزون حسن کا مقبرہ ہے (م تقریباً ۱۵۰۰ء): (۶) ایک زیارت گاہ، جس میں بہت خوبصورت اور باریک نقش و نگار ہیں اور ایک اور اہم عمارت ہے: (۷) ایک قدیم پل، جو دجلہ کے اوپر بنا ہے مگر اب غفلت کی وجہ سے شکستہ حالت میں پڑا ہے۔ غالباً اسے قرا ارسلان الارتنی (یا اس کے والد) نے تعمیر کرایا تھا۔ اس میں ایک بڑی محراب ہے (یا کبھی تھی)، جو دریا کے آر پار بنائی گئی تھی اور دونوں جانب دو چھوٹی محرابیں ہیں جو ستونوں پر قائم ہیں۔ یاقوت اس پل کو اس قسم کی سب عمارتوں میں بہترین بتاتا ہے جو اس نے دیکھی تھیں۔

آخر میں ہم ان ڈھلانوں کا ذکر کر سکتے ہیں جو ساحل کے شمال میں ہیں اور جہاں متعدد غار اور مقبرے ہیں، جن میں سے بیشتر بہت ہی قدیم زمانے کے ہیں۔ 'کرا' نام قریے کے تمام باشندے تقریباً انہیں غاروں میں رہتے ہیں۔ حصن کیفا کو بلاشبہ الجزیرہ کا اس زمانے کا دارالسلطنت کہا جا سکتا ہے جب وہاں کے لوگ

پڑوسی قدیم شہر پرہ (Perre) کی جگہ لے لی، جس کی بجائے وقوع کا پتا اب بھی پانی کی قدیم گزرگاہوں اور چٹانوں میں بنے ہوئے مقبروں سے چلتا ہے۔ تاہم بعد کے زمانے میں اس کا بہت کم ذکر آیا ہے۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں وہ ارتقی خاندان کے قبضے میں تھا۔

مآخذ: (۱) البلاذری، طبع ڈخویہ de Gieje، ص ۱۹۲؛ (۲) یاقوت: معجم، ۲: ۲۷۸؛ بعد؛ (۳) علی جواد: تاریخ، جغرافیہ وغیرہ، ص ۳۳۱؛ (۴) Ritter: Erdkunde، ۱۰: ۸۸۵؛ (۵) Puchstein و Humann: Reisen in Kleinasien und Nordsyrien، ص ۱۳۹؛ بعد؛ (۶) Le Strange: Palestine under the Moslems، ص ۳۵۴؛ (۷) وہی مصنف: The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۱۲۳۔

• الحصین بن نمیر: الکندی السکونی،

بنو امیہ کا ایک سپہسالار جو جنگ صفین میں امویوں کی طرف سے لڑا تھا۔ یزید اول کی تخت نشینی کے وقت وہ حصص ایسے اہم ضلع کا حاکم تھا۔ اس موقع پر اسے یزید کے پاس ابن مفرغ [رک بہ یزید ابن مفرغ] کی سفارش کرنا پڑی، جسے عبید اللہ بن زیاد [رک باں] نے قید کر دیا تھا۔ جب الحجاز کے خلاف فوج کشی کا منصوبہ بنایا گیا تو اسے سپہسالار مسلم بن عقبہ المرئی [رک باں] کا نائب مامور کیا گیا اور اس حیثیت سے اس نے الحرة [رک باں] کی جنگ میں امتیاز حاصل کیا۔ مکے کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے لب مرگ مسلم نے یزید کے احکام کی تعمیل میں مہم کی کمان اس کے سپرد کر دی۔ بقول الیعقوبی اس کے چند روز بعد اس نے المثل (وہ مقام جہاں مسلم فوت ہوا) کے سب باشندوں کو تہ تیغ کر دیا "کیونکہ انہوں نے سپہسالار کی لاش کو کھود کر نکالنے اور اسے سنگسار کرنے کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔ اس نے

Soc. ۳۵ (۶۱۸۶۸): ۳۲؛ بعد؛ (۹) W. Belk: Vorhandl. der Berl. Anthropol. Gesellsch. در ۶۱۸۹۹، ص ۱۱۱؛ بعد، ۵۹۶؛ بعد، ۶۱۹۰۰، ص ۵۶؛ (۱۰) Lehmann-Haupt: Armenien einst u. jetzt، ۱ (۶۱۹۱۰): ۳۷۳ تا ۳۸۰، ۵۳۷؛ (۱۱) Streck: Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. در ۳۱۰، ۳۰۸؛ ۶۶؛ راقم کو Miss G. Bell اور S. Guyer کی تحقیقات کی تفصیل E. Herzfeld کے ذریعہ معلوم ہوئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ S. Guyer کی کھینچی ہوئی تصاویر کے مطالعے سے بھی)۔ قب مزید G. L. Palace and Mosque at Ukhaidir: Miss Bell (اکسفرڈ ۶۱۹۱۳) اور Guyer کا مضمون، در (اکسفرڈ ۶۱۹۱۳) Petermann's Geogr. Mitteil. Inschrift: Fognon کے ناظرین کو ۶۱۹۱۳، ج ۲ - sémit de la Syrie، وغیرہ (۶۱۹۰۸؛ بعد)، عدد ۶۲ اور اس کے بعد Nöldeke: Zeitschr. f. Assyriol.، ۲۱: ۳۸۳ کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے؛ (۱۲) Schulthess: Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon، (برلن ۶۱۹۰۸)، ص ۱۳۵؛ (۱۳) Socin: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. در ۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹۔

(M. STRECK)

• حصن منصور: اسی نام کی قضا کا صدر مقام، جو بلطیہ کی سنجاق میں شامل ہے، جسے عام طور سے ادیمان کہتے ہیں۔ اس میں تقریباً دس ہزار باشندے آباد ہیں، جو زیادہ تر ارمنی نسل کے ہیں۔ اس جگہ کا نام حصن منصور ایک اموی امیر منصور بن جعونہ کے نام پر پڑا، جسے عباسی خلیفہ المنصور کے حکم سے ۵۱۳۱/۶۵۸ء میں قتل کر دیا گیا تھا۔ بعد میں ہارون الرشید نے اس حصن کی قلعہ بندی کرا دی اور اس میں ایک قلعہ گیر فوج متعین کر دی۔ اس طرح سے حصن منصور یا ادیمان نے اپنے

دو مہینے تک مکے کا محاصرہ جاری رکھا اور حصین مکے کو فتح کرنے ہی کو تھا کہ یزید کی موت کے باعث محاصرہ اٹھانا پڑا۔ اس نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو اپنے ساتھ شام چلنے کی ترغیب دی تاکہ وہاں ان کی خلافت کا اعلان کیا جائے، لیکن یہ کوشش بے سود ثابت ہوئی۔ البتہ اس نے مروان بن الحکم کی تخت نشینی کے سلسلے میں وہاں اہم کردار ادا کیا اور اپنے ہم قبیلہ لوگوں کو یہ ترغیب دی کہ وہ نوجوان خالد بن معاویہ کی جگہ مروان کو خلیفہ تسلیم کر لیں۔

جب عبیداللہ بن زیاد کے حکم سے اسے الجزیرہ بھیجا گیا تو اس نے عین الورڈہ میں ان شیعویں کو شکست دی جنہوں نے حضرت امام حسینؑ کے خلاف اپنے رویے پر نادم ہو کر سلیمان بن الصرد کی قیادت میں بغاوت کر دی تھی (۲۴ جمادی الاولیٰ ۶۰ / ۵ جنوری ۶۸۵ء)۔ اس کے دو سال بعد وہ خزیر کی جنگ میں ابراہیم بن الاشتر کے ہاتھوں مارا گیا (۹ یا ۱۰ محرم ۶۷ / ۵ یا ۶ اگست ۶۸۶ء)۔

الطبری کا بیان ہے کہ الحصین بن نمیر نے ردہ کے زمانے میں حضر موت میں امن و امان قائم کیا تھا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۲۰۰، ۲۲۲، ۲۲۳ و ۲۲۴؛ ۲: ۴۰۹، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱

پیدا نہیں ہوتیں لہذا اس کے احکام بھی فرضی صورتوں تک محدود رہتے ہیں [تاہم حقیقی صورتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں اس لیے تعبیر و تشریح لازمی ہے]۔

میاں بیوی کے علحدہ نہ ہونے کی صورت میں صرف دو حالتوں میں حق سرپرستی کے معاملے میں بیوی پر خاوند کو فوقیت حاصل ہوتی ہے : اول جبکہ بیوی کی سکونت خاوند کی سکونت سے الگ ہے، یا تو اس لیے کہ خاوند اسے اس کی اجازت دیتا ہے (حنفی مسلک)، یا اس لیے کہ بیوی نے نکاح کی شرائط میں سے ایک شرط کے ذریعے سے یہ حق اپنے لیے تسلیم کر رکھا ہے (مالکی اور حنبلی مسلک)؛ دوسری صورت یہ کہ خاوند اپنے بچے کو ایک سفر پر ساتھ لے جانے کا فیصلہ کرتا ہے اور بیوی کو اپنے ہمراہ نہیں لے جاتا۔ حنفیوں نے اس اصول سے منطقی نتائج اخذ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصولاً حضانت ماں کا حق خصوصی ہے، طلاق سے قبل بھی [اور بعد بھی]۔ اس طرح باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ ماں کی سرپرستی کے بغیر اور اس کی مرضی کے خلاف بچے کے ساتھ سفر کرے (الکسانی، ۴: ۴۴)۔ دوسرے حکاتب فکر کے فقہاء، زوجین کے مابین خوشگوار تعلقات کے دوران میں حضانت کی طرف کمتر توجہ دیتے ہیں اور اس موضوع پر ان کے فیصلے غیر اہم اور غیر یقینی سے ہیں۔

(ب) [حق حضانت بچے کی کس عمر تک کے لیے ہوتا ہے] امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب لڑکا خود کھانے پینے، لباس پہننے اور استنجا کرنے لگے۔ لڑکے کی اس حالت کو پہنچنے کا انداز، علامہ خفاف نے سات آٹھ سال بیان کیا ہے؛ لڑکی کی صورت میں اس کے بالغ ہونے تک۔ یہی قول امام ابو یوسف کا ہے۔ امام محمد کے نزدیک جب لڑکی میں جنسی خواہش ظاہر ہو۔ متأخرین احناف نے امام محمد کے قول کو پسند کیا ہے (داماد آفندی: مجمع الانہر،

مصر ۱۳۲۷ھ، ۱: ۳۸۱ تا ۳۸۲؛ کسانس: بدائع الصنائع، مصر ۱۳۲۸ھ، ۳: ۴۲؛ ابن ہمام: فتح القدیر، مصر ۱۳۵۶ھ، ۳: ۳۱۶)۔ امام مالک کے نزدیک حق حضانت اس وقت تک رہتا ہے جب کہ لڑکا واضح طور پر بات چیت کر سکے اور لڑکی کی بلوغت تک۔ [امام شافعی اور احمد بن حنبل کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے سات سال کی عمر تک (ابن قدامة: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۷: ۶۱۴ تا ۶۱۶)۔ شیعہ فقہ کی رو سے لڑکے کے متعلق دو سال اور لڑکیوں کے متعلق سات سال تک حق حضانت حاصل رہتا ہے (نجم الدین جعفر: شرائع الاسلام، مطبوعہ تہران، القسم الثانی، ص ۱، ۲)۔ عراق میں یہ عمر سات سال ہے (قانون الاحوال الشخصية، دفعہ ۵، د)۔ مصر کا قانون یہ ہے: قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کو حضانت کی اجازت دے دے، لڑکے کی صورت میں سات برس کے بعد نو برس تک اور لڑکی کے لیے نو برس کے بعد گیارہ برس تک جب کہ ان دونوں کے مصالح اس بات کے مقتضی ہوں۔ یہی قانون اردن میں ہے (دفعہ ۱۲۳) اور یہی شام (دفعہ ۱۴۷) میں۔ تونس میں بلوغت سے پہلے لڑکے کی صورت میں سات برس اور لڑکی کی صورت میں نو برس (قانون الاحوال الشخصية، دفعہ ۶۷)۔

حنفی، شافعی اور حنبلی فقہ میں، جن کے نزدیک ماں کا یا دوسروں کا حق حضانت جلد ختم ہو جاتا ہے، یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس چھوٹے بچے کا کیا ہو گا جو اب ماں کی سرپرستی میں نہیں رہا۔ یہ وہ بچہ ہے جس نے ابھی ہوش بھی نہیں سنبھالا۔ حنفی فقہ میں اس عمر میں بچے کو واجبی طور پر باپ کے سپرد کر دیا جاتا ہے (ضم)، اور باپ کے وفات پا جانے پر یا سرپرستی کے قابل نہ ہونے کی صورت میں اس مرد رشتہ دار کے سپرد کر دیا جاتا ہے جس پر بچے کی ولایت کی ذمہ داری عائد ہوتی۔

دوسری طرف ایک لڑکی کو جو بلوغت کی حد کو عبور کر چکی ہے اور اب وہ دوشیزہ بھی نہیں رہی (ثیب)، بیوہ ہے یا مطلقہ ہے، نقل و حرکت کی پوری آزادی حاصل ہے۔ یہاں بھی حنفی فقہا ایک ایسی لڑکی کی بابت کچھ قیود عائد کرتے ہیں جس کا کردار "یقینی" نہیں ہے؛ اگرچہ وہ ثیب ہے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک اب بھی وہ اپنے باپ کے ساتھ ہی رہے گی۔

(ج) حق سرپرستی کی تفویض مختلف مذاہب میں مختلف قواعد کے تابع ہے۔ ان مذاہب کو اس نقطہ نگاہ سے دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حنفی اور مالکی ہیں، جو حق سرپرستی کو، اگرچہ ان کے نزدیک بھی وہ عورت کا حق خاص نہیں ہے، ایسی شکل دے دیتے ہیں جس میں ہمیشہ عورتیں ہی فوقیت حاصل کرتی ہیں، یہاں تک کہ مساوی درجہ کی رشتے دار عورتوں میں سے نہیال کی طرف کی عورت کو دھیال کی جانب کی عورت پر ترجیح دی جاتی ہے، اور دوسری طرف شافعی اور حنبلی مذاہب جو کچھ عورتوں (ماں، نانی پر نانی وغیرہ) کو اولیت دیتے ہیں، مگر بعض خاص حالات میں مردوں کو عورتوں پر ترجیح دینے میں ذرا تاثر نہیں کرتے، خواہ بچے کی بہت ہی قریبی رشتے دار عورتیں بھی موجود ہوں۔

پہلے دو مذاہب کے فقہاء کے نزدیک حضانت کا حق پہلی صورت میں ماں ہی کا ہے۔ ماں کے وفات پا جانے یا اس کے ناقابل سرپرستی ہونے یا اس صورت میں کہ وہ اپنے اس حق کو [کسی وجہ سے] ضائع کر دے، یہ حق ماں کی قریبی رشتے دار عورتوں کو اور پھر باپ کی قریبی عورت رشتہ داروں کو حاصل ہوتا ہے (مالکی فقہ میں خالہ کو باپ کی قریبی رشتے دار عورتوں پر ترجیح دی گئی ہے)۔ ان کے بعد سگی بہن (دبیرے واسطے کی وجہ سے) اور

ہے۔ لڑکی کی صورت میں یہ شرط ہے کہ ولی لازمی طور پر ایسا رشتے دار ہو جو "محرمات" (جس سے شادی نہ ہو سکے) میں شامل ہو۔ دوسرے الفاظ میں سات سال کے لڑکے یا نو سال کی لڑکی سے مشورہ نہیں کیا جاتا، کیونکہ حنفی انہیں اس عمر میں اس قابل نہیں سمجھتے کہ وہ کوئی عقلمندانہ فیصلہ کر سکیں۔

شافعی (المہذب، ۲: ۱۷۱) اور حنبلی (المغنی، ۷: ۶۱۳) سات سال کے لڑکے کو اس بات کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ چاہے تو اپنی ماں کے ساتھ ہی رہے اور چاہے تو اپنے باپ کے گھر چلا جائے۔ یہی انتخاب کا حق نو سال کی بچی کو دیا گیا ہے، لیکن صرف فقہ شافعیہ میں۔

بلوغت ([احناف کے ہاں] پندرہ سال کی عمر میں — رک بہ بالغ) کے وقت تمام مذاہب فقہ لڑکے کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے الگ ہو کر، یا ماں سے علیحدہ ہو کر اپنا گھر بنا لے، بشرطیکہ اس نے سات برس کی عمر میں ماں کو اپنا سرپرست منتخب کیا تھا (جس کی شافعی اور حنبلی دونوں اجازت دیتے ہیں)۔ تاہم اس کے لیے یہ پسندیدہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ ہی رہے۔ سن بلوغ کو پہنچنے والی لڑکی کی صورت میں یہ بات حیرت انگیز ہے کہ اس کی بابت شافعی مذہب سب سے زیادہ رخصت سے کام لیتا ہے، کیونکہ اس مکتب کے فقہاء اس لڑکی کو ایک علیحدہ مسکن رکھنے سے منع نہیں کرتے، اگرچہ وہ اسے بعض وجوہ سے ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں (المہذب، ۲: ۱۶۹)۔ دوسرے فقہی مذاہب میں بلوغت ایک دوشیزہ کو اس کے والدین سے آزاد نہیں کر دیتی۔ مالکی فقہ کی رو سے ایک دوشیزہ (بکر) بالغ ہو کر بھی اپنے باپ سے الگ نہیں ہو سکتی "کیونکہ وہ مردوں اور ان کی فریب کاریوں سے ناواقف ہے [اور محفوظ نہیں]"۔

دوسرے دو مذاہب فقہ (شافعی اور حنبلی) میں عورتوں کو اتنی اولیت حاصل نہیں ہے جتنی کہ حنفی اور مالکی فقہ میں حاصل ہے اور قریبی رشتہ دار عورتوں کے موجود ہونے کے باوجود بھی مرد حق حضانه استعمال کر سکتے ہیں۔ اس طرح اس صورت میں کہ ماں اور نانی، پر نانی وغیرہ وفات پا جائیں، یا کوئی اور چیز مانع ہو، یا وہ ناقابل ہوں یا انہوں نے اپنا حق گنوا دیا ہو، حضانه کا حق باپ اور پھر اس کی ماں اور دادی وغیرہ کو دیا جاتا ہے۔ ان دو مذاہب کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ان میں باپ کی طرف سے بہن کو (ماں کی طرف سے بہن پر) اور پھوپھی کو (خالہ پر) ترجیح دی جاتی ہے (المہذب، ۲: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ المغنی، ۷: ۶۲۳)، لیکن یہ دونوں فتوے حنفی اور مالکی مسلک کے پیش کردہ فتووں کے بالکل خلاف ہیں۔

(د) حنفی فقہا حضانه کی نوعیت پر غور کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ کیا یہ سرپرست کا حق ہے یا ”بچے“ کا حق ہے؟ وہ عام طور پر یہ کہہ کر نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ یہ بظاہر سرپرست (مرد یا عورت) کا حق ہے (جس سے اس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ کس طرح سرپرست حضانت کا بوجھ اٹھانے سے انکار کر کے اس حق سے دستبردار ہو سکتا ہے)، تاہم یہ سب سے بڑھ کر اور اولین طور پر بچے کا حق بھی ہے جس کے مفاد کے لیے اس کام کی اہلیت کی تمام شرائط مقرر کی گئی ہیں؛ اور یہی وجہ ہے کہ اس معاملے میں فقہ بچے کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے سب فیصلے کرتی ہے کہ سرپرست عورت (کیونکہ قانون میں عورتوں کو حق حضانت دینے کے معاملات ہی ناگزیر طور پر سب سے زیادہ پیدا ہوتے رہتے ہیں) کا بالغ، عاقل اور بچے کو حفاظت سے رکھنے کے قابل ہونا ضروری ہے۔ اس طرح وہ عورت حق حضانه سے محروم

نہیال میں سے بہن، ددھیال سے پہلے، پھر بھتیجیاں (سوائے ہم جد کے، جو صرف باپ کے واسطے سے بچے کی رشتہ دار ہیں)، خالہ کو پھوپھی پر ترجیح دی جاتی ہے۔

ان دو مذاہب فقہ میں مردوں کو حضانه کا حق صرف اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ تمام رشتہ دار عورتیں مفقود ہوں جن سے شادی نہ ہو سکے۔ حق حضانه کو مرد کے سپرد کرنے کو تبھی روکا جا سکتا ہے جب کہ یہ دونوں خصوصیات ایک ہی عورت میں جمع ہوں۔ اس طرح چچیری بہن، خواہ وہ سگی چچیری بہن ہی کیوں نہ ہو، کو حق حضانه قطعاً نہیں دیا گیا، کیونکہ سگی چچیری بہن سے شادی جائز ہے۔ مزید برآں ایک رضاعی ماں یا اس کی بیٹی کی موجودگی، جب کہ ان سے شادی کرنا حرام ہی ہے، مردوں کو حق حضانه حاصل کرنے کے مانع نہیں، کیونکہ یہ عورتیں بچے کے ساتھ کوئی خونی رشتہ نہیں رکھتی ہیں۔

زیر بحث مسئلے میں حق حضانت کے لحاظ سے مردوں میں سب سے پہلے عصبات (مرد جو مردوں کے واسطے سے رشتہ دار ہیں) آتے ہیں۔ ان میں وہی ترتیب ہے جو قانون وراثت میں ہے، یعنی سب سے پہلے باپ، پھر کسی عصبہ کے نہ ہونے کی صورت میں (حنفی فقہ کی رو سے) عورتوں کے واسطے سے رشتہ دار مرد (لیکن لڑکی کی صورت میں صرف وہ مرد جن کے ساتھ شادی کرنا حرام ہے)۔ آخر میں ان مردوں اور عورتوں کا حق ہے جن سے شادی کرنا حرام نہیں ہے (جیسے سگے چچیرے بھائی اور چچیری بہنیں، ان کی اولاد وغیرہ) مرد لڑکوں کے لیے اور عورتیں لڑکیوں کے لیے حضانه کا حق استعمال کریں گی۔ تمام رشتہ داروں کی عدم موجودگی میں قاضی کسی اور قابل اعتبار شخص کو حضانه کے لیے مقرر کر سکتا ہے۔

میں وہ زیر پرورش بچے کو اتنا وقت ایسے دے گی جتنا کہ اس بچے کی چھوٹی عمر تقاضا کرتی ہے۔ ایک دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا نیا خاوند بچے کا قریبی رشتہ دار (مثلاً چچا) ہو لیونکہ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس (چچا) کی فطری محبت [جو اسے اپنے بھائی کی اولاد سے ہو سکتی ہے] اسے اس سے باز رکھے گی کہ وہ اپنی بیوی کو بچے کی طرف توجہ دینے سے منع کرے۔

استحقاق حضانت کے سلسلے میں دوسرا اہم مسئلہ اکثر مختلف مذاہب والدین کے بچے سے متعلق پیش آتا ہے۔ فرض کیجئے کہ بچے کا باپ مسلمان تھا اور اس کی بیوہ یا مطلقہ مسلمان نہیں تو کیا اس صورت میں حضانہ کا حق اس عورت کو دیا جائے گا؟ شافعی (المہذب، ۲: ۱۶۹ اور حنبلی (المغنی، ۷: ۶۱۳) اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور اس معاملے میں ان کے دلائل غیر وزنی نہیں ہیں۔ کیا کفر بدچلنی سے زیادہ خطرناک نہیں ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عورتیں ہوں یا مرد، دونوں صورتوں میں بدچلنی سے ان کا حق حضانت ضائع ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ سچ ہے کہ یہ احکام بچے کے مفاد کے لیے دیے گئے ہیں تو ان مفاد کو کیونکر برقرار رکھا جاسکتا ہے جب کہ بچے کی سب سے قیمتی چیز (ایمان) اس ماں کے ہاتھوں خطرے میں ہو، جو بچے کو اپنے دین کے حق میں متاثر کر سکتی ہے۔

مالکیوں کا قدرے تامل سے اور حنفیوں کا (بڑی مضبوطی سے) فیصلہ ہے کہ ذمیہ (عیسائی یا یہودی عورت) حضانت کا حق رکھتی ہے۔ تاہم حنفی اس قاعدے کے ساتھ کچھ اور شرائط کا اضافہ کرتے ہیں (الزیلعی: تبیین، ۳: ۴۹)۔ ان کے نزدیک ایک غیر مسلم (کتابیہ) عورت اس وقت حق حضانت سے محروم ہو جاتی ہے جب وہ بچے کو اس کے باپ کے دین سے منحرف کرنے کی کوشش کر چکی ہو،

ہو جائے گی جو کام کی وجہ سے دن کے وقت گھر سے دور اور باہر رہے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عورت فاسق یعنی بد اخلاق نہ ہو۔ وہ عورتیں جن کے رہنے کی جگہ عموماً بد معاشی کا اڈہ ہو، بچے کے لیے مضر ثابت ہوں گی۔ بیماری اور کمزوری بھی حق حضانت سے محروم کر دیتی ہے اور یہ بات بالکل قابل فہم ہے کیونکہ ایک بیمار یا کمزور سرپرست چھوٹے بچے کی طرف ضروری توجہ نہیں دے سکتی۔ لونڈیاں بھی جب تک وہ لونڈیاں ہیں اس حق سے محروم ہیں، (کیونکہ وہ بچے کی کفالت کے قابل نہیں)۔ ان معاملات میں دوسرے مذاہب فقہ حنفی مذاہب سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ سرپرستی کا حق استعمال کرنے کی اہلیت کی بابت دو قسم کے حالات بڑے پیچیدہ ہیں۔ انہیں فقہا بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے جب حاضنہ (خاص طور پر ماں) دوسری شادی کر لیتی ہے؛ اور دوسری صورت وہ جب باپ مسلمان ہو اور عورت، جسے سرپرست بننا ہے، غیر مسلم ہو۔

پہلی صورت کے متعلق تمام مذاہب فقہ متفق ہیں۔ مطلقہ یا بیوہ ماں جب دوسری شادی کر لیتی ہے تو اس کا حق حضانت جاتا رہتا ہے اس کے سواغ کہ وہ ایسے شخص سے شادی کرتی ہے جو بچے [لڑکی] کا ایک ایسا رشتہ دار ہے جو محرم ہے (یعنی جس کی اس لڑکی کے ساتھ شادی نہیں ہو سکتی)۔ علما اس اصول کی موافقت کرتے ہوئے کہ حضانت بچے کے مفاد کے لیے ہے کس طرح اس اصول اور استثنا کی توجیہ کرتے ہیں؟ ان کی توجیہ سادہ ہے اگرچہ بہت مدلل نہیں۔ وہ ماں جو بیوہ یا مطلقہ ہونے کی صورت میں دوسری شادی کر لیتی ہے (کیونکہ عملی صورت میں صرف وہی متعلقہ عورت ہوتی ہے) لازمی طور پر اپنا تمام وقت اپنے نئے خاوند کے لیے وقف کرے گی۔ قانون، اخلاقیات اور دین کا تقاضا بھی ہے؛ ان حالات

جو اتنی دور ہو کہ بآسانی اس کی تعلیم، کردار اور اس کی بہبود کی دیکھ بھال نہ کی جا سکے۔ اس کی خلاف ورزی کی صورت میں حضانت کا حق کسی دوسرے کو مل جائے گا۔

حنفی ایک عامۃ الورد صورت کو لیتے ہوئے اس سلسلے میں ایک اور اہم نکتے کا اضافہ کرتے ہیں۔۔۔ جس کی بنیاد عقل سلیم یا عدل پر ہے۔ ان تمام عورتوں میں سے جو بچے کی سرپرست بن سکتی ہیں صرف مطلقہ ماں اپنے بچے کو ساتھ لے جا سکتی ہے، اگر وہ یہ فیصلہ کرے کہ وہ اس علاقے میں جائے گی جہاں وہ خود پیدا ہوئی تھی اور جہاں وہ شادی انجام پائی تھی جس سے وہ بچہ پیدا ہوا تھا، (دونوں شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے) خواہ وہ جگہ کتنی ہی دور ہو۔ یہ واقعی ایک ظلم ہوگا کہ اس مطلقہ عورت سے اس کے بچے کو لے لیا جائے جو اس علاقے کو واپس جا رہی ہے جہاں اس کا پورا خاندان سکونت پذیر ہے اور جس جگہ کو اس کے سابق شوہر نے اس کے ساتھ شادی کرنے کے بعد اس سے چھڑایا تھا۔

یہ بات قابل غور ہے کہ حنفی فقہ میں وہ سرپرست (ماں) جو بچے کو باپ سے دور نہ لے جانے کے اصول کی خلاف ورزی کرتی ہے خود بخود حق حضانت کو ضائع نہیں کر بیٹھتی۔ یہ فیصلہ قاضی کرے گا اور قاضی ہی اسے یہ حکم دے گا کہ وہ اس جگہ واپس چلی جائے جہاں اس بچے کا باپ ہے۔

دوسرے تین مذاہب فقہ میں اگر مطلقہ ماں کہیں دور جا کر اقامت اختیار کر لے تو بچے کی سرپرستی کی ذمہ داری باپ پر عائد ہوتی ہے۔ اگر بہت دور جا کر اقامت اختیار کر لے تو بھی وہی ضابطہ ہوگا یعنی بچے کی سرپرستی ماں پر عائد ہوگی۔

بشرطیکہ بچہ اپنی اس عمر کو نہ پہنچ چکا ہو جب وہ اپنے مذہبی فرائض کو سمجھ سکتا ہو۔ یہ عمر اس عمر کے کم و بیش مطابق ہے جس میں حضانت (کم از کم لڑکوں کے لیے)، ختم ہو جاتا ہے۔ زیادہ اہم ایک اور ضابطہ ہے جو ہم دینی کا متقاضی ہے، مثلاً ایک [مرد] عاصب ہے، جو عورتوں کے نہ ہونے کی صورت میں حضانت کا حق استعمال کرتا ہے، اس کا ہم دین ہونا ضروری ہے۔ چونکہ مردوں کو حق سرپرستی دینے کے اصول وراثت کے اصولوں کے مطابق ہیں اور ہمیں معلوم ہے کہ اسلامی قانون میں اختلاف دین وراثت میں ایک رکاوٹ ہے [لہذا اختلاف دین حق سرپرستی میں بھی رکاوٹ ثابت ہوگا]۔

ہر مسلک فقہ کے مطابق مرتدہ حضانت سے خارج ہے۔۔۔ جب کسی وجہ سے (مثلاً بوجہ نااہلیت و ناقابلیت، کسی ایسے شخص سے دوسری شادی کی وجہ سے جو خاندان سے باہر کا ہے، یا بیماری کے باعث ایک عورت سرپرستی کے حق سے محروم ہو جاتی ہے، وہ ان رکاوٹوں کو دور کر کے اس حق کو دوبارہ حاصل کر سکتی ہے (سوائے فقہ مالکیہ کے)۔ یہ اصول واضح طور پر دوسری شادی کی نسبت سے بنایا گیا ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ اس کا اطلاق دوسرے موانع پر بھی ہوتا ہے۔

(۵) کتب فقہ میں عملی طور پر اس دلچسپ سوال پر خاصی بحث ملتی ہے۔ اگرچہ اس کے ضابطے مواصلات کی رفتار میں ترقی کی وجہ سے اب زیادہ قابل عمل نہیں رہے۔ بچے کے سرپرست کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ بچے کو ایسی جگہ لے جا کر ٹھیرائے جو اس کے باپ کی جائے سکونت سے دور ہو۔ اس میں منجملہ دوسرے امور کے بڑا نکتہ یہ ہے کہ بچے کے سرپرست کو اس سے منع کیا گیا ہے کہ وہ بچے کو کسی ایسی جگہ لے جائے

(و) حضانہ چونکہ ایک حق سرپرستی بھی ہے اور بچے کی حفاظت کے لیے ایک [انسانی] اقدام بھی، اس نقطہ نظر سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:- جس عورت کو بچے کا حق حضانت حاصل ہے وہ اس حق کو استعمال کرنے کی پابند نہیں، اس صورت کے سوا کہ یہ حق اسے بطور ماں حاصل ہوا ہو، اور اس صورت میں بھی احناف کے ہاں اس پر بچے کی سرپرستی تبھی واجب ہوگی جب کوئی اور سرپرست نہ ملتا ہو، کیونکہ بچے کا مفاد ماں کے حق پر غالب ہے۔ اس سے اس حکم کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ (حنفی قانون کی رو سے) ایک حاضنہ کیوں اجرت کا دعویٰ کر سکتی ہے (چیکہ اخراجات کا بار باپ پر ہی ہے)، اس صورت کے سوا کہ بچے کی اپنی الگ کوئی جائداد وغیرہ ہو۔ اس کے لیے یہ لازم ہے کہ والدین الگ الگ ہو چکے ہوں اور عدت [رک بان] پوری ہو چکی ہو۔ حنفی فقہ کے خلاف دوسرے مسالک فقہ میں ماں بچے کے نفقہ کے علاوہ بچے کی وجہ سے کسی اور اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتی، اور مالکی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ماں کے علاوہ اگر کوئی اور سرپرست ہو تو وہ بھی کسی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اگر ان کے اصول کے مطابق یہ کبھی کبھار ہوتا ہے کہ ایک ضرورت مند ماں اپنے بچے کے سامان یا بچے کے وظیفہ میں سے نفقہ لیتی ہے تو وہ ایسا سرپرست کی حیثیت سے نہیں کرتی بلکہ ہر اس ماں کی طرح کرتی ہے جو ضرورت مند ہو (الدردیر دسوقی [۱۱۲: ۱۱۲]۔ ۱۲۰: ۲، ۵۳۳)۔

اگرچہ حضانت عورتوں کا ایک حق ہے، تاہم یہ بچوں کے مفاد کے لیے قائم کیا گیا ہے، اس لیے اس کے متعلق فقہ کے اصول میں ترمیم جائز نہیں۔ ان قواعد کا تعلق عام انسانی بہبود سے ہے، اس طرح کہ ان کی خلاف ورزی بچے کے لیے نقصان دہ

[اور انسانیت کے لیے باعث مضرت] ہوگی۔ طرفین اس اصول کو توڑنے کی کوشش صرف باہمی گفت و شنید کے ذریعے طلاق یا خلع کے وقت کر سکتے ہیں۔ اگرچہ میاں بیوی باہمی رضامندی سے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ بچے کی پرورش کا پورا بوجھ ماں برداشت کرے گی، اس کے شوہر کی طرف سے طلاق کی شرط کے طور پر، لیکن دوسری طرف یہ ممکن نہیں کہ شوہر اسے طلاق کی شرط بنائے کہ اس کی بیوی حضانہ کے حق سے دستبردار ہو جائے (سوائے، غالباً مالکی فقہ کے)، ایسی صورت میں خلع صحیح ہوگا لیکن ایسی شرط کالعدم ہوگی۔ بیوی اپنے شوہر کی تلافی کے لیے حضانہ کی مدت میں اضافہ بھی حاصل نہیں کر سکتی، کم از کم لڑکوں کی صورت میں، کیونکہ ایسے معاہدے کی صرف لڑکیوں کے لیے اجازت ہے (ابن نجیم: البحر الرئق، ۲: ۹۸)۔

(ز) اسلامی ممالک کے مروجہ قانون میں (جس کا مآخذ اسلامی قانون ہے، شخصی حیثیت اور خاندان سے متعلق ضوابط) قدیم فقہ کے نظام کو، معمولی تبدیلیوں کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔

حنفی مسلک کے پیرو ممالک میں حضانہ کی مدت کو زیادہ طویل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جسے اس فقہ نے بہت محدود کر دیا ہے؛ مثلاً:

۱۰۔ مارچ ۱۹۲۹ء کا مصری قانون (دفعہ ۲۰) قاضی کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ جب "بچے کا مفاد اس اقدام کا متقاضی ہو" اس مدت کو بڑھا کر لڑکے کے لیے نو سال اور لڑکی کے لیے گیارہ سال کر دے۔ اردن کے ۱۹۵۱ء کے ضابطہ (دفعہ ۱۲۳) اور شام کے ۱۹۵۳ء کے ضابطہ (دفعہ ۱۳۷) میں اسی ترتیب کو لیا گیا تھا۔ سوڈان کے ۱۹۳۲ء کے گشتی مراسلے (سرکلر) ۳۴ (دفعہ ۱) میں صاف طور پر مالکی اصول کو اختیار کیا گیا ہے (سوڈانی مسلمانوں کے ہاں حنفی فقہ مروج ہے، اگرچہ عبادات میں وہ مالکی

مسلك کے پیرو ہیں)؛ اس طرح لڑکا عورتوں کی سرپرستی میں بلوغت تک رہتا ہے، اور لڑکی شادی تک۔ عراق کا ۱۹۵۹ء کا ضابطہ (دفعہ ۵۷، . . . ul) قاضی کو اس امر کی اجازت دیتا ہے کہ وہ حضانت کی مدت جتنی چاہے بڑھا دے۔

شمالی افریقہ کے شخصی قانون سے متعلق دو ضابطے (تونس ۱۹۵۶ء اور مراکش ۱۹۵۸ء) اس مسئلہ پر زیادہ تر مالکی اصول کا تتبع کرتے ہیں، لیکن حنفی قانون سے متاثر ہو کر چند ترمیمیں بھی ان میں شامل ہیں جو کبھی کبھی پیچیدگی کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تونسوی ضابطہ (دفعہ ۶۷) میں عورتوں کی سرپرستی کو لڑکوں کی صورت میں سے سال اور لڑکیوں کی صورت میں نو سال تک محدود کیا گیا ہے، جب کہ اصل حنفی مسلك کے پیرو مالک کی اکثریت نے اپنے مسلك کے اس اصول میں لچک پیدا کر دی ہے۔ حنفی اثرات کی وجہ سے اس امر کی گنجائش ہے کہ سرپرست عورت (خواہ خود ماں ہو، جو اپنے خاوند سے علیحدہ ہو چکی ہے) بچے کے لیے باپ پر واجب نفقہ سے الگ اجرت کا مطالبہ کر لے (دفعہ ۱۰۳ اور ۱۰۴، مراکشی ضابطہ)۔ تونسوی ضابطہ (دفعہ ۶۵) اسے بڑے احترام سے ”کیڑے دھونے اور کھانا تیار کرنے“ کے لیے اجرت مہیا کرتا ہے۔ بچے اور سرپرست کے مابین مذہبی اختلاف سے متعلق مسئلہ کی بابت دونوں ضابطے بالکل وہی مسلك اختیار کرتے ہیں جو حنفی فقہ میں پیش کیا گیا ہے۔ مراکشی قانون (دفعہ ۱۰۸) میں اس کے اپنانے سے، حضانت کی طویل مدت کے نقطہ نظر سے، جسے اس ضابطہ نے مالکی نظام سے مستعار لیا ہے، غیر معمولی نتائج پیدا ہوئے ہیں۔

جب مسلمان بچہ پانچ سال کا ہو جائے تو ہر غیر مسلم حاضنہ اس کی سرپرستی کے حق سے

مجروم ہو جاتی ہے، البتہ ماں اس اصول سے مستثنیٰ ہے بشرطیکہ وہ اپنے بچے کو مذہب اسلام سے منحرف کرنے کی کوشش نہ کرے، [لیکن اگر ایسا ثابت ہو جائے تو] اس صورت میں وہ بھی سرپرستی کا حق ضائع کر دیتی ہے۔ [پاکستان میں بچوں کی حضانت کے سلسلے میں ایک قانون گارڈین اینڈ وارڈز ایکٹ ۱۹۲۵ء نافذ ہے، لیکن اسے مکمل کرنے کی سخت ضرورت ہے]۔

مآخذ: تمام کتب فقہ میں اس مسئلہ پر خاصی بحث کی گئی ہے، اکثر تفقات کے باب میں۔ خاص طور پر دیکھیے: (۱) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۲۰۷ بعد؛ (۲) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۳: ۴۶ بعد؛ (۳) الزیلعی: تبیین الحقائق، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۳: ۴۶ بعد (تمام حنفی)؛ (۴) الرملي: نہایۃ المحتاج، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۷: ۲۱۴ بعد؛ (۵) شیرازی: المسند، قاہرہ، بدون تاریخ، ۲: ۱۶۹ بعد (شافعی)؛ (۶) خطاب: مواہب الجلیل، ۱۹۲۹ء، ۴: ۲۱۴ بعد؛ (۷) الدردیر دسوقی: شرح الکبیر، ۲: ۵۲۶ بعد (مالکی)؛ (۸) ابن قدامہ: المغنی، بارسوم، قاہرہ ۱۳۶۷ھ، ۷: ۶۱۲ بعد (حنبل)؛ نیز دیکھیے (۹) *Précis de droit musulman: Bousquet*، بارسوم، ج ۱، عدد ۹۵۵؛ (۱۰) سید امیر علی: *Mohammedan Law*، بار ہنجم، کلکتہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۳۸ بعد۔ ان آزادیوں کے لیے جو الجزائر اور ہندوستان میں عدالتوں نے قدیم قانون کے ساتھ حاصل کیں: [(۱۱) عبدالرحیم: *Muhammedan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۳۴؛ (۱۲) الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۴: ۵۹۴ بعد؛ (۱۳) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الطلاق، باب حضانت؛ (۱۴) تنزیل الرحمن: مجموعۃ قوانین اسلام، طبع ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۶۹ء، ۳: ۸۷۷/۹۰۹]۔

(Y. LINANT DE BELLEFONDS)

الحضرة: قدیم ہٹرا ("Arpai") جو وادی ٹرٹار

سے پہلے ہی کھنڈر بن چکا تھا۔

مآخذ: (۱) W. Andrae: *Hatra. Nach Aufnah-*

men der Assur-Expedition der Deutsch. Orient. Ges.

لائپزگ ۱۹۰۸ء؛ (۲) v. Oppenheim: *Vom Mittle-*

meer zum Pers. Golf ۲: ۳ (جہاں قدیم مآخذ

بھی مذکور ہیں)؛ (۳) Nöldeke: *Geschichte der*

Perser und Araber، ص ۳۳ بعد (مطابق الطبری، طبع

دخویہ، ۱: ۸۲ بعد، جہاں کہیں کہیں دوسرے

مورخین کی تصانیف کے حوالے بھی مذکور ہیں)؛ (۴)

Real - Enz. : Pauly-Wissowa بذیل مادہ؛ (۵)

Herzfeld، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*

ج ۶۸۔

* حضرت: صوفیہ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی جناب

میں قلباً حاضر ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا

ہے۔ غیبہ [رک باں] اس کا متلازم ہے یعنی ماسوی

اللہ سے غیب؛ اس بحث کے متعلق کہ اللہ سے اپنی

اسی نسبت کے اظہار کے لیے حضرت یا غیبہ میں سے

کس اصطلاح کو ترجیح دینا چاہیے یا بہ الفاظ دیگر

ان میں سے کون سا عنصر زیادہ مکمل اور افضل ہے،

دیکھیے کشف المحجوب، انگریزی ترجمہ از نکلسن

ص ۲۳۸ (بعد)۔ آگے چل کر ابن العربی نے اپنے

فلسفہ وحدت الوجود کی تشکیل کرتے ہوئے اس

اصطلاح کو وسعت دے کر ”پانچ حضرات ربانی“

یعنی نو فلاطونی سلسلے میں وجود مطلق کے مدارج

یا مراتب پر حاوی کر دیا (دیکھیے کتاب ہذا کی جلد ۱،

ص ۶۲ بعد و ۹۸۶)۔ جرجانی کی التعریفات، ص ۶

قاہرہ ۱۳۲۱ھ میں ان کے متعلق ایک مختصر سا

بیان ملتا ہے جس کا ترجمہ ہارٹن Horten نے اپنی

تصنیف *Theologie des Islam*، ص ۲۹۳ و بعد میں

دیا ہے اور جہاں ص ۱۵۱ میں وہ اس اصطلاح کے

بعض ضمنی استعمال بھی بتاتا ہے۔ نیز رک بہ ماسینیون

Massignon کا ترتیب دیا ہوا نسخہ کتاب الطوایین،

کے کنارے صحرا میں موصل کے جنوب مغرب میں
تین دن کی مختصر سی مسافت پر واقع تھا، لیکن اب
کھنڈر بن چکا ہے۔ اس کے لیے دیکھیے وہ کتابیں جو
مآخذ میں مذکور ہیں۔ اس شہر کا یہاں ذکر کرنا
اس لیے مناسب اور موزوں ہے کہ عرب مؤرخوں نے
اس کی گذشتہ عظمت اور سرعت زوال کے متعلق کچھ
معلومات مہیا کی ہیں، چنانچہ یاقوت (معجم، ۲:
۲۸۲) لکھتا ہے کہ حضر کا پورا شہر تراشیدہ پتھروں
سے بنا ہوا تھا۔ اس میں ساٹھ مضبوط قلعے تھے اور
ان میں سے ہر دو کے درمیان نو چھوٹے قلعے تھے
اور ہر قلعے کے ساتھ ایک محل اور حمام تھا۔ شاپور
اول ساسانی (۲۴۱ تا ۲۷۱ء) کے عہد حکومت میں
یہاں ایک شخص ساطرون نام (بقول Sanatrukes
Nöldeke) حکمران تھا، جسے عرب خیزن کہتے تھے۔
چونکہ اس شخص نے ایرانی علاقے پر تاخت کی تھی
اس لیے شاپور نے اسے اس کے دارالحکومت میں محصور
کر لینے کا ارادہ کیا، لیکن وہ شہر کی مستحکم
قلعہ بندیوں پر قبضہ نہ کر سکا۔ آخر کار خیزن کی بیٹی
اس پر فریفتہ ہو گئی اور اس نے اس پر وہ راز ظاہر کر
دیا جس کی مدد سے اس طلسم کو بیکار اور غیر مؤثر
بنایا جا سکتا تھا جو قلعے کی حفاظت کرتا تھا۔ اس
طرح وہ شہر پر قبضہ کرنے اور اسے مکمل طور پر
تباہ و برباد کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ خیزن کی بیٹی
کو شادی کرنے کے ارادے سے وہ اپنے ساتھ لے
آیا، لیکن کچھ عرصے کے بعد اسے اس وجہ سے
نفرت ہو گئی کہ اس نے اپنے باپ کی ناشکر گزاری
کی تھی جو واقعی اس سے بہت شفقت و محبت کا
سلوک کرتا تھا۔ اس نے اسے ایک وحشی گھوڑے
کی دم سے بندھوا دیا اور اس طرح وہ ایک ہولناک
طریقے سے ہلاک ہو گئی۔ فردوسی اور بعض عرب
مورخین کا یہ بیان غلط ہے کہ الحضر (ہترہ) کو
شاپور ثانی نے تباہ کیا تھا، کیونکہ یہ شہر ۳۶۳ء

ص ۱۸۳، دیکھیے ابن العربی: فصوص الحکم، نیز Dict. of Islam: Hughes، ص ۱۶۹ - یہی وجہ ہے کہ فلاطونیس نے صدورات کا جو نقشہ پیش کیا تھا مسلمانوں نے اسے مذہب الحضرات سے موسوم کیا ہے (ابن خلدون: المقدمة، طبع Quatremère، ۳: ۶۹؛ ترجمہ از De Slane، ۳: ۱۰۰)۔ درویش جب اپنی باقاعدہ نماز جمعہ ادا کرتا ہے تو اسے بھی حضرة ہی کہتا ہے (کتاب ہذا، ۱: ۹۵۸)۔ لغت میں حضرة (حضرت) کا لفظ ایک تعظیمی خطاب کے طور پر خدا، اولیا، انبیا اور تعلیم یافتہ اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ [بمعنی آستانہ، بارگاہ، دربار۔ بقول حافظ: ”در حضرت کریم تقاضا چہ حاجتست“۔ حضرت کا لفظ چوتھی پانچویں صدی ہجری ہی میں خصوصاً فارسی کی کتابوں میں دارالخلافت کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا۔ چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی میں حضرت غزنین وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں (دیکھیے طبع عبدالوہاب قزوینی)۔ اردو میں شعرا کے لیے تعظیمی خطاب کے لیے بھی استعمال کر لیتے ہیں، اور بطور تنزل ذم کے معنوں میں بھی آتا ہے، (یراد بہ الذم)۔

مآخذ: متن میں درج کتب تصوف کے علاوہ دیکھیے فرہنگ آند راج (فارسی): فرہنگ آصفیہ (اردو): نور اللغات (اردو)۔

(D.B. MACDONALD [وادارہ])

* **حضر موت:** جنوبی عرب کے کتبوں میں اسے ”حضرت“ لکھا ہے، جس کا تلفظ اب حضر موت کیا جاتا ہے۔ بلاد عرب میں یمن کے مشرق میں ۴۷ و ۵۳ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان اور ۱۵ و ۱۹ درجے عرض بلد شمالی کے درمیان ایک مملکت جس کی جنوبی سرحد پر سمندر ہے، جنوب مشرق کی سمت میں مہرہ کا علاقہ، شمال مشرق، شمال اور شمال مغرب میں وسطی عرب کا صحرا، اعظم اور جنوب مشرق

میں عوالق [آرک بان] اور واحدی [آرک بان] خاندان کی مملکت۔ عرب روایت کی رو سے حضر موت کا نام حضر موت بن حمیر بن یعرب بن قحطان (عہد نامہ عتیق، سفر پیدائش (۱۰: ۲۶) میں حضر موت بن یقطن لکھا ہے) کے نام سے ماخوذ ہے۔

قدیم زمانے میں حضر موت کی شہرت ”لوبان کے ملک“ کی حیثیت سے تھی اور اس کی وسعت اس سے زیادہ تھی جتنی کہ اب ہے۔ وہ لوگ جنہیں سترابو (Strabo) نے Χατραμωτται (Xatramitai) اور پلیناس (Pliny) نے Atramitae لکھا ہے جنوبی عرب کی عظیم الشان سلطنت کے سب سے زیادہ طاقتور قبائل میں سے تھے، ان کا دارالحکومت سباتہ Sabata تھا۔ یونانی روایت کے مطابق لوبان کی بو مہلک ہوتی تھی، اس لیے جس وادی میں یہ پیدا ہوتا تھا اسے موت کی سرزمین کہا جاتا تھا۔ عرب لغت نویس بھی حضر موت کے نام کا تعلق اس علاقے کی مبینہ مضر صحت جائے وقوع سے بتاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ یہ نام حضر (بمعنی ”شہر یا علاقہ“) اور ”موت“ سے مرکب ہے۔ لیکن قطع نظر اس کے کہ اس سرزمین کا نام حضر موت حال کے زمانے میں مروج ہوا، حضر موت کی آب و ہوا کو ہمیشہ سے صحت بخش مانا گیا ہے۔ زمانہ قبل اسلام میں حضر موت میں صدف یا صدف آباد تھے۔ بنو کندہ نے، جو تقریباً تیس ہزار کی تعداد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ولادت کے قریب بحرین سے ترک وطن کر کے حضر موت چلے آئے تھے اپنے آپ کو انہیں سے وابستہ کر لیا تھا۔ اس زمانے میں ان کی سب سے بڑی شاخ بنو نجیب تھی، جن کی تعداد ہمدانی کے زمانے میں پندرہ سو تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضر موت میں جو بادشاہ حکومت کرتے تھے ان کا لقب عباہلہ تھا۔ آپ کے وقت میں کندہ کے سردار

فہم بن الاشعث نے اسلام قبول کر لیا تھا اور جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے تو وہ منحرف ہو گیا، لیکن بعد میں جلد ہی اس پر قابو پا لیا گیا۔ یسویں صدی عیسوی کے ربع اول تک یہ ملک ترکیہ کے زیر سیادت تھا، لیکن یہ سیادت برائے نام سی تھی، اس لیے کہ باب عالی کی طرف سے نہ تو یہاں کوئی محافظ فوج رہتی تھی اور نہ کوئی لگان ہی عائد کیا جاتا تھا۔

حضرموت ایک پہاڑی سرزمین ہے جس کے آ رہا ایک بڑی وادی [ندی] ہے اور اس میں سے کئی خاصی بڑی بڑی ندیاں نکلتی ہیں۔ ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ پہاڑیاں چلی گئی ہیں اور ان کے پیچھے پہاڑوں کا ایک بلند سلسلہ ہے جس میں سے سب سے اونچا جبل العرشہ ہے، جو ایک وسیع سطح مرتفع ہے۔ پہاڑوں کا ایک دوسرا سلسلہ شمالی سمت میں بڑی وادی سے ملا ہوا ہے اور صحرائے اعظم تک پھیلا ہوا ہے۔ دونوں پہاڑی سلسلوں میں زیادہ تر چونے کے پتھر ہیں اور بالعموم وہ خشک ہیں، صرف کہیں کہیں صبر (ایلوا) کے چھوٹے چھوٹے درخت، خاردار جھاڑیاں اور چراگاہیں نظر آتی ہیں۔

بڑی وادی [ندی] مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور پھر جنوب کی طرف رخ کر لیتی ہے اور سیحوت کے مچھیروں کے گڑوں کے قریب، جو بنو منہر کی مملکت میں ہے، سمندر میں مل جاتی ہے۔ بڑی وادی کا سب سے مغربی شہر شبوہ ہے۔ شبوہ سے ایک سڑک ریتلے اور کم آباد علاقے میں سے گزرتی ہوئی ایک الگ تھلگ پہاڑ ”القائمہ“ تک پہنچتی ہے۔ القائمہ جانے والی اس سڑک کے بائیں ہاتھ کو جابیہ (جہاں خوب کاشتکاری ہوتی ہے) اور سور کی وادیاں واقع ہیں، دائیں ہاتھ کو عرمہ اور دہر اور رخیہ کی وادیاں ہیں، ان میں سے آخر الذکر کے کنارے سہوہ کا شہر ہے جسے Wrede نے صہوہ لکھا ہے۔ اسی وادی میں بحر الصافی بھی ہے، جس کا Wrede نے

ذکر کیا ہے اور جہاں وسط صحرا میں اس سیاح کے مشاہدات کے مطابق جو کچھ بھی پھینکا جائے غرق ہو جاتا ہے۔ مغربی دہر اور رخیہ کے جنوب میں عوالق کی سر زمین شروع ہو جاتی ہے۔ القائمہ کے جنوب مشرق میں دو شہر دیں: قعوٹہ اور ہینن (ہینن، جسے نیبور Niebur نے Hahnem لکھا ہے، اسی نام کی وادی کے کنارے الہمدانی کے زمانے میں ایک بڑا گاؤں تھا، جس میں ایک حصن (قلعہ) اور منڈی تھی اور بنو تہجیب آباد تھے)۔ قعوٹہ کے جنوب میں (بڑی وادی کے دائیں ہاتھ دو) تین وادیاں، عمد (جو شہر عمد کے قریب دو وادیوں نیر اور ریدہ ارضین سے مل کر بنی ہے)، دوعن اور العین (جسے الہمدانی نے العبر بھی لکھا ہے) ہیں۔ اہم وادی دوعن (دوعن نام کا شہر، جس کا الہمدانی نے ذکر کیا ہے [بطلمیوس کا Θαυάμ]) اب باقی نہیں) کی ایک دائیں (مغربی) شاخ ہے اور ایک بائیں (مشرقی)، یعنی دوعن الایمن اور دوعن الایسر۔ اکیلے پہاڑ ہجران [رک باں] کے نام پر، جس کے قریب اسی نام کا ایک شہر بھی ہے، وادی کا شمالی حصہ ہجران کہلاتا ہے۔ اس وادی کی آبادی بہت گنجان ہے اور اس میں اہم ترین مقامات یہ ہیں: الخریہ (وادی کا سب سے جنوبی شہر)؛ صیف (جسے Wrede نے Seif, Ssayf لکھا ہے)؛ بٹہ؛ قیدون (جسے نیبور اور Wrede نے قہدون لکھا ہے اور جہاں حضرموت کے سب سے بڑے ولی اللہ احمد بن عیسیٰ الملقب بہ عمود الدین کا مزار ہے) اور مشہد علی، جہاں وہ مقابر ہیں جو بادشاہوں کے مقبرے کہلاتے ہیں۔ دیگر مقامات میں سے یہ بھی قابل ذکر ہیں: القرین، عورہ، ہدون، ہلبون، رہاب اور ارسہ۔ مغربی عمد اور مغربی دوعن کے مقام اتصال سے کچھ فاصلے پر عندل (الہمدانی کے وقت میں ایک اہم شہر جہاں صدف آباد تھے)، قارہ (الہمدانی نے

قارۃ الاشبی لکھا ہے) اور اَجَلَانِیَہ (جسے الہمدانی نے ایک بڑا شہر بتایا ہے) کے گاؤں آباد ہیں۔ وادی عمدہ پر حورہ [رک باں] کا بڑا شہر ہے۔ شہر ہین سے شہر شبام [رک باں] تک، جو قدیم مقام ہے اور ابھی تک بہت اہم ہے، بڑی وادی "وادی الکسر" کہلاتی ہے (الہمدانی نے اسے وادی کسر قشاقس یا قشاقش لکھا ہے، اس شہر کے نام پر جو ایک پہاڑی پر آباد ہے) اور وہاں سے شبام تک وادی ابن رشید یا وادی الاحقاف ہے (اس کا بھی الہمدانی نے ذکر کیا ہے)، جو مختصر طور پر الوادی (حضرموت) یا وادی مسیلہ بھی کہلاتی ہے۔ شبام کے مشرق میں بڑی وادی کے اہم ترین شہر مندرجہ ذیل ہیں: الغرفہ؛ تریس (اسے Niebulir نے تریس Tris اور Wrede نے تریسہ لکھا ہے، جو الہمدانی کے زمانے میں ایک بڑا شہر تھا)؛ سیوون، [= سیون] سب سے بڑا شہر اور علم و فن کا مرکز؛ مریمہ کا قدیم ترین شہر؛ بور؛ تارہ، جسے Niebulir نے تربہ اور Wrede نے تیاری لکھا ہے)؛ قدیم دارالحکومت تریم [رک باں]؛ عینات (Eināt)، اسی نام کی وادی پر) اور القسم - القسم سے قبر ہود، یعنی حضرت ہود کے مقبرے کو راستہ گیا ہے، جو وادی برہوت [رک باں] پر واقع ہے۔ بڑی وادی میں شبام کے مغرب میں واقع اہم شہر القن کا بھی ذکر ضروری ہے۔ حورہ سے القسم تک گنجان آبادی ہے اور نخلستانوں، باغوں، کھیتوں اور بہت سے دیہات سے معمور ہے۔ القسم سے لے کر قبر ہود تک آبادی کچھ کم ہے اور قبر ہود سے لے کر سیحوت تک تو بہت ہی کم ہو گئی ہے۔ بڑی وادی کی بغلی وادیوں میں سے ابھی حسب ذیل کا ذکر کرنا باقی ہے: (شمال میں) وڈیان سر (جس میں قبر صالح ہے)؛ النعام اور الجعیمہ (یہ دونوں شبام کے مشرق میں ہیں)؛ مدر (سیوون کے مشرق میں)؛ ثبی Thebi؛

عیدید (جس میں ولی اللہ عیدید کا مزار ہے)؛ مؤخر الذکر دونوں تریم کے مغرب میں ہیں) اور الغبری (تریم کے مشرق میں)۔ جنوب میں دو اہم وادیاں ہیں، یعنی ابن علی (شبام کے مشرق میں) اور عیدیم (جسے Wrede نے ایدیم لکھا ہے، تریم سے تھوڑے سے فاصلے پر)۔ ساحل سمندر پر علاوہ دو بڑی بندرگاہوں المکلا [رک باں] اور الشحر [رک باں] کے اہم تر مقامات یہ ہیں: بروم Bortum، Bertum مع ایک اہم بندرگاہ کے جو شپرنگر Sprenger کے خیال میں وہی مقام ہے جسے بطلمیوس نے Prionotus لکھا ہے، فوہ (جہاں پچاس مکن ہیں، جن میں سے بعض خاصے بڑے ہیں)، غیل بوازیر (جہاں بہت عمدہ تمباکو کے کھیت ہیں)، الحامی، الشرمہ اور القصیعر۔ ساحل پر جو وادیاں ہیں ان میں سے یہ قابل ذکر ہیں: جرہ، حویرہ اور المعیدی۔ بڑی وادی اور بغلی وادیاں عام طور پر خشک رہتی ہیں اور صرف برسات کے موسم میں سیلاب کے پانی سے بھرتی ہیں۔

حضرموت کے پہاڑوں میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: حویرہ (اسی نام کی وادی کے کنارے)، عبداللہ غریب، الفقرہ، سطح مرتفع العرشہ (جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے)، طمحه (سب شمال میں ساحل کے قریب)، ریدۃ الدین (وادی عمدہ اور دوعن کے جنوب میں)، قسیون، الفوز، ریدۃ المعارہ (وادی عیدیم کے جنوب میں)، صویغہ (جہاں وادی ابن علی کے جنوب میں، حصن القاع ہے)، جہلان، غمدان، الغیوار (وادی عمدہ اور دوعن کے شمال میں)، جبال الابر (وادی جایہ اور وادی ہین کے درمیان)، جلدہ (جس میں حصن عرقوب ہے)، جثمہ (دونوں سیوون کے جنوب میں)، ویطی (تریم کے شمال میں)، المنیحاز (تریم کے جنوب میں)، غیل بن نمین (قبر ہود کے شمال مغرب میں)۔ شمالی پہاڑی

سلسلے کی مغربی سمت میں ایک بڑی سطح مرتفع ریدۃ الصیعر واقع ہے (بنو صدف کے قدیم قبیلے صیعر کے نام پر؛ الہمدانی کے وقت میں اونٹوں کی ایک عمدہ نسل بھی اس سے منسوب ہو گئی تھی)۔ اس کے ساتھ ایک بڑی سطح مرتفع نجد (نجد، نجد آل کثیر اور نجد العوامر) مل گئی ہے۔ دونوں کی سرحد شمال میں وسطی عرب کے صحرائے اعظم سے جا ملتی ہے۔ ان دونوں پہاڑی سلسلوں میں کوئی بھی ایسا مقام نہیں جس کی کچھ اہمیت ہو۔

حضرموت کی آب و ہوا خشک اور صحت بخش ہے۔ گرمی کے موسم میں یہاں سخت گرمی اور جاڑے میں بہت سردی ہو جاتی ہے۔ بلند پہاڑوں پر گرمی کے موسم میں بھی پانی جم جاتا ہے۔ برسات کا موسم اکتوبر سے فروری تک رہتا ہے، لیکن اس عرصے میں بمشکل چار مرتبہ بارش ہوتی ہے، بلکہ کئی سال ایسے بھی گزرتے ہیں جن میں بارش بالکل نہیں ہوتی۔ ساحل سمندر پر بارش زیادہ ہوتی ہے۔ زمینی پیداوار میں ذیل کی چیزیں شامل ہیں: اناج، ذرہ (ایک قسم کی مکی)، دخن (ایک قسم کا جو)، کھجور، انگور، انجیر، بیر (نبق، پھل)، نیل، تل اور تمباکو۔ آب پاشی مصنوعی طریقے پر ارتوازی (Artesian) کنوؤں سے ہوتی ہے۔ مکان پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں، جن میں سے بعض حصن (قلعے) کی شکل کے ہیں۔ یہ دو سے چار منزل تک بلند ہیں اور ان میں روشندان بنے ہوئے ہیں۔ بدوی مٹی کے جھونپڑوں یا غاروں میں رہتے ہیں۔ حضرموت میں خیمے بالکل استعمال نہیں ہوتے اور نہ یہاں قہوہ خانے ہیں، حالانکہ یہ دونوں چیزیں عرب کے دیگر تمام مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

حضرموت میں قبائل کی حکومت ہے۔ قبائل کے سردار، جو مقدم کہلاتے ہیں، قلعہ بند قصبوں میں رہتے ہیں اور ان کے پاس تھوڑی بہت قلعہ نشین فوج

بھی ہوتی ہے۔ شہروں کے آزاد باشندے، جن کے ہاتھ میں شہری تجارت اور صنعت و حرفت ہے، مقدموں کی رعیت ہیں، جو ان پر لگان عائد کرتے ہیں۔ حضرموت کے ساحلی علاقے میں سب سے زیادہ طاقتور سردار الشجر کا حکمران ہے، جس کے قبضے میں المکلا، غیل باوزیر، الہجران، حوزہ، القن، اور شبام کے شہر ہیں۔ اندرون ملک میں سب سے بڑا مقدم سیوون کا ہے، جسے سلطان کا لقب حاصل ہے اور اس کے تصرف میں تریم، تریس اور الغرفہ ہیں۔ حضرموت میں مندرجہ ذیل قبائل آباد ہیں: (۱) بریک، بدوی ہیں، جنہیں شیخ کا موروثی خطاب حاصل ہے۔ یہ لوگ شبوہ کے ارد گرد رہتے ہیں (ایک حصہ الشجر سے متعلق ہے)؛ (۲) آل عمرو، عرمہ اور دہر کی وادیوں میں مقیم ہیں؛ (۳) بنو کندہ، بدوی ہیں، جن کی دو شاخیں ہیں: (الف) آل الصیعر (ریدۃ الصیعر اور گرد و نواح کے پہاڑوں میں) اور (ب) آل محفوث (پہلے ہجران میں آباد تھے، اب آس پاس کے پہاڑوں میں منتشر ہو گئے ہیں)؛ (۴) آل الکرب، بدوی ہیں اور رکیبان کے گرد و پیش وادی جاییہ کے کنارے آباد ہیں؛ (۵) النہد، وادی رخیہ کے زبرین حصے میں رہتے ہیں اور بڑی وادی میں قعوٹہ اور ہین تک (ان کی دس شاخیں ہیں، جن میں حکمان سب سے زیادہ اہم ہیں؛ حکمان کا سردار، جو قعوٹہ میں رہتا ہے، پورے قبیلے کا مقدم ہے)؛ (۶) آل بلیث؛ (۷) آل حیدرہ (یہ دونوں بدوی قبیلے وادی رخیہ کے بالائی حصے میں ہیں)؛ (۸) الجعدہ، تقریباً سب کے سب بدوی ہیں اور وادی عمد میں آباد ہیں؛ (۹) آل عمود یا بنو عیسی (یہ نام شیخ احمد بن عیسی عمود الدین کے نام پر ہے)، انہیں بھی شیخ کا موروثی لقب حاصل ہے اور وہ وادی دوعن اور ریدۃ الدین میں رہتے ہیں (ان کی بائیس شاخیں ہیں، جن میں سے اہم آل المطہر ہیں، جن کا

پر مشتمل ہے : (الف) آل تیمم، بڑی وادی میں القسم (جہاں ان کا شیخ رہتا ہے) اور قبر (ہود^۴) کے درمیان؛ (ب) المناہل (منہالی)، بدوی قبیلہ، جو وادی مسیلہ میں قبر ہود^۴ اور سیحوت کے درمیان اور مشرقی و مغربی پہاڑوں میں رہتے ہیں (ان کا شیخ عینات میں رہتا ہے) اور (ج) آل السّماح (واحد: السّماحی) ایک بدوی قبیلہ، جو وادی عینات کے شمال میں پہاڑیوں میں رہتا ہے۔

قبائل اور رعیت کے علاوہ حضرموت میں معاشرے کا ایک اور طبقہ بھی ہے، یعنی سادات، جو اس ملک کی مذہبی سیادت و امارت کے نمائندے ہیں۔ وہ کثیر التعداد ہیں اور عوام میں ان کا بہت اثر و رسوخ ہے، حتیٰ کہ مقدّمین سے بھی بڑھ کر چنانچہ دوسرے باشندے تعظیماً ان کے ہاتھ چومتے ہیں۔

حضرموت کے باشندوں کی تعداد صحیح طور پر معلوم نہیں۔ فان دین برگ Van den Berg کی تحقیقات کے مطابق کل آبادی ڈیڑھ لاکھ سے زیادہ نہیں، یعنی وادی دہر سے وادی رخیہ تک بیس ہزار، وادی عمد، دوعن اور العین میں پچیس ہزار، شبام سے تریم تک پچاس ہزار، تریم سے سیحوت تک چھ ہزار، بڑی وادی کے شمال میں وسطی عرب کے صحرا تک پندرہ ہزار، شحر اور اس کے قرب و جوار میں بارہ ہزار، مکلا اور اس کے گرد و نواح میں چھ ہزار [لیکن اس وقت (۱۹۷۲ء) اس تعداد میں بہت اضافہ ہو چکا ہوگا]۔

ساحلی علاقے میں تجارت کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ اندرون ملک سے قافلوں کے ذریعے تجارت بہت کم ہے۔ تجارت ایک طرف مغرب میں یمن تک پھیلی ہوئی ہے اور دوسری طرف مشرق میں عمان تک۔ بڑے شہروں میں ہر جمعہ کو منڈی لگتی ہے (سب سے بڑی منڈی سیوون میں لگتی ہے)۔ بڑے مقامات کی منڈیوں میں قبائل کے نمائندے موجود رہتے ہیں،

سردار بٹہ میں رہتا ہے؛ (۱۰) الذیابنہ (واحد: ذیابانی) اور (۱۱) آل ابن سعد دونوں بدوی ہیں، اور وادی عین کے کنارے اور ارد گرد کے پہاڑوں میں رہتے ہیں؛ (۱۲) آل یافع، ساحلی سمندر پر اور الہجران، حورہ، القتن اور شبام کے شہروں میں رہتے ہیں اور (الف) آل ثبی (جن کی آگے چل کر آٹھ شاخیں ہیں)، (ب) آل بعوس (مفرد: البعسی، جن کی چار شاخیں ہیں) اور (ج) آل الموسطہ (جن کی آٹھ شاخیں ہیں، جن میں سے اہم قعٹہ ہیں، (واحد: القعیطی)، جن کا سردار پورے قبیلے کا مقدم ہے) میں منقسم ہیں؛ (۱۳) سییان، ایک بڑا بدوی قبیلہ ہے، جو اس طرح منقسم ہے : (الف) خاص سییان، جبل حویرہ کے شمال اور شمال مغرب میں؛ (ب) الاکبرہ (واحد: الاکبری)، جبل مذکور کے جنوب اور جنوب مغرب، میں؛ (ج) العوابہ (واحد: العوبثانی)، وادی دوعن کے جنوب مشرق میں اور (د) آل بحسن (واحد: البحسنی) وادی جربہ کے کنارے اور گرد و نواح کے پہاڑوں میں؛ (۱۴) الہموم، بدوی ہیں، جو عبداللہ غریب، الفقرہ، العرشہ اور طمّحہ کے پہاڑوں میں مقیم ہیں؛ (۱۵) الشنافرہ، شنفری الہمدانی (جو از روے روایت حضرموت کا پہلا بادشاہ تھا) کی اولاد ہیں۔ یہ ایک بڑا قبیلہ ہے جو ان شاخوں میں منقسم ہے : (الف) آل کثیر (کثیری) شبام اور سیوون کے درمیان (جن کی پانچ شاخیں ہیں اور ان میں آل عبدالودود بھی شامل ہیں، جو قصیر کے گرد و پیش رہتے ہیں)؛ (ب) العوامر (العامری)، بڑی وادی میں سیوون اور تریم کے درمیان اور شمالی پہاڑوں میں؛ (ج) آل جابر، ایک بدوی قبیلہ، جو جلدہ اور چشمہ کے پہاڑوں کے درمیان اور وادی ابن علی اور عذیم کے مابین رہتا ہے۔ شنافرہ کا شیخ سیوون کا سلطان ہے؛ (۱۶) آل باجرای سیوون کے شمال مشرق میں کثیر اور عوامر کے درمیان ہیں؛ (۱۷) بنو ثنہ (الثنی)، جو حسب ذیل قبائل

صیف کے شہر میں لوگوں کو یہ پتا چل گیا نہ وہ یورپی ہے، لہذا اسے وہاں سے بھاگ کر اپنی جان بچانا پڑی۔ اس کے پچاس سال بعد لیو ہرش Leo Hirsch اور مسٹر اور مسز ٹامس بینٹ Thomas Bent وہاں گئے، لیکن وہ بھی پورے ملک کی سیاحت نہ کر سکے۔

[آج کل حضر موت جمہوریہ جنوبی یمن (رک باں) کا حصہ ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی تقریباً تین لاکھ تھی۔ اس کا اہم ترین شہر اور بندرگاہ المکلا ہے۔]

مآخذ: (۱) الہمدانی: جزيرة، ص ۸۵ تا ۱ ص ۸۹ تا ۲ ص ۱۲۸ سطر ۲۵ تا ۲۶، ص ۱۳۴ تا ۱۸ ص ۱۹، ص ۱۷۷ تا ۱۷۸، ص ۱۸۸ تا ۲۱ ص ۲۳، ص ۲۰۳ تا ۱۶ و بمدد اشاریہ: (۲) یاقوت: معجم، ۲: ۲۸۴ تا ۲۸۸؛ (۳) المقریزی (طبع P. Berlih) (Noskwijs): De Valle Hadhramaut، بون ۱۸۶۶ء؛ (۴) Beschreibung von Arabien: C. Niebuher، ص ۲۸۳ تا ۲۸۹؛ (۵) Adolph von Wrede's: H. v. Maltzan، Braunschweig، ۱۸۷۳ء؛ (۶) Erdkunde: K. Ritter، ۱۲: ۲۶۸ تا ۲۸۰، ۲۸۴ تا ۲۹۲، ۶۰۹ تا ۶۴۴؛ (۷) F. Wüstenfeld: Die Sufiten im xi (xvii) Jahrh.، ص ۱۴۲ تا ۱۴۵، ۱۴۷؛ (۸) Die alte Arabiens: A. Sprenger، Geographie، ص ۸۴ تا ۸۵، ۱۶۱ تا ۱۶۷، ۱۸۹ تا ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۷۲، ۳۰۵ تا ۳۰۷؛ (۹) عربی اخبار الجوائب (قسنطنطین)، ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۹ھ / ۸ فروری ۱۸۹۲ء، میں حضر موت کا بیان درج ہے؛ (۱۰) Revue coloniale، Hadhramawt: M. J. de Geoe، internationale، ۲ (۱۸۸۶ء): ۱۰۱ تا ۱۲۴؛ (۱۱) Le Hadhramount et les colonies Arabes dans l'Archipel Indien، Btaouia، Reisen in Südarabien،: Leo Hirsch، ۱۸۸۶ء؛ (۱۲)

جو دلال [رک باں] کہلاتے ہیں اور جنہیں عام لوگ کلاب السوق (= منڈی کے کتے) کہتے ہیں۔ انہیں قبائل کے سامان تجارت کی فروخت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اور "ابو" (= شیخ یا چودھری) کے ماتحت ان کی ایک علیحدہ برادری (Guild) ہے۔ بڑی صنعت پارچہ بافی ہے، جو آجکل ارزاں یورپی مصنوعات کے مقابلے کی وجہ سے کم ہوتی جا رہی ہے۔ اس صنعت کا بڑا مرکز کسی زمانے میں تربیم تھا۔ پارچہ بافی کے علاوہ نیل کی صنعت اور ساحل سمندر پر جہاز سازی کی صنعت بھی قابل ذکر ہیں۔ زراعت قبائل اور سادات کے ہاتھ میں ہے، جو اپنے کھیتوں کو غلاموں سے کاشت کراتے ہیں۔ مؤخر الذکر عام طور پر صومالی یا سوڈانی اور اکثر مسلمان ہوتے ہیں۔ ان کے مخصوص نام عام طور پر عربی ناموں سے مختلف ہیں، مثلاً مبروک، مرجان، وغیرہ۔

حضر موت کے باشندے ہشیار اور محنتی ہیں اور اپنے ملک سے بہت اُفت رکھتے ہیں، لیکن اس ملک کے بڑھتے ہوئے افلاس سے تنگ آ کر ان میں سے بہت سے ترک وطن کر کے بیرونی ملکوں میں روزی کے لیے جانے پر مجبور ہو جاتے ہیں، چنانچہ عرب کے تجارتی مرکزوں میں آج کل بہت سے حضرمی موجود ہیں، جہاں وہ مزدوروں یا چھوٹے موٹے دکانداروں کی حیثیت سے کسب معاش کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ مصر اور خصوصاً [سابق] برطانوی اور ولندیزی جزائر شرق الہند میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جونہی ان کے پاس کچھ تھوڑا سا اثاثہ ہو جاتا ہے وہ بعض دفعہ بیس تیس سال کی غیر حاضری کے بعد، اپنے وطن واپس لوٹ آتے ہیں۔ وہ شافعی المذہب ہیں۔۔۔۔۔ بیرونی سیاحوں میں سے سب سے پہلے ۱۸۴۳ء میں Adolph. v. Wrede حضر موت گیا، لیکن وہ ملک کے صرف ایک حصے کی سیاحت کر سکا، اس لیے کہ

Mahraland und Hadramūt، لائنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۱۳) Th. Bent و Mrs. Th. Bent، *South Arabia*، لائنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۷۰ تا ۲۲۶؛ (۱۴) W. H. Valentine، *Modern Muhammadan Coins*، لائنڈن ۱۹۱۰ء۔

(J. SCHLEIFER)

حَضَنَہ: جدید املا کے اعتبار سے **هَدَنَہ**؛ الجزائر کے بالائی میدانوں کے وسط میں ایک نشیبی علاقہ، جس کا رقبہ ۸۶۰۰ کیلو میٹر ہے [مزید معلومات کے لیے رُک بہ الجزائر]۔

الحضنه ایک ایسا علاقہ ہے جہاں کاشت کار، بھی ہوتی ہے اور مویشی بھی پالے جاتے ہیں۔ آبادی بہت کم ہے؛ اس میں زیادہ تر خانہ بدوش چرواہے بستے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہ روسی مقبوضات کا ایک حصہ تھا، چنانچہ سبغہ سے مشرق اور شمال کی طرف جانے والی شاہراہ کا پتا ان قصبوں سے چلتا ہے جو اس کے کنارے آباد ہو گئے تھے؛ جنوب میں حفاظت کے لیے قلعے ہیں۔ ازمہ متوسطہ میں زاب اور حضنه سے افریقہ کو فوجی، سیاسی اور معاشی طور پر مسخر کرنے کی مہم کا آغاز ہوا۔ قلعہ بند زراعتی مراکز قدیم شہروں کے نشانات کا سراغ دیتے ہیں۔ یہ بدویوں کی چراگاہوں میں پھیلے ہوئے ہیں، مثلاً توبنہ (Tubunac)، نفوس (Nicivilus) اور مغرا (Macri)۔ سیلہ کی بنیاد چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں زاب کے کھنڈروں کے قریب پڑی تھی۔ آئندہ صدی میں کچھ وقت کے لیے اس کی رونق قلعے کی وجہ سے کم ہو گئی، جسے بنو حماد نے پہاڑوں میں اپنے عارضی دارالحکومت کے طور پر بسایا تھا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں بنو ہلال کے حملوں سے حضنه باقی افریقہ سے کٹ گیا، لیکن تونس کے حفصی حکمرانوں کا زاب اور حضنه میں اثر و رسوخ قائم رہا۔ جب رباح کے بدوی قبائل کے علاوہ اثبیج اور دواویدہ یہاں آباد ہو گئے

تو ملک کی آبادی میں نمایاں اضافہ ہو گیا۔ بعد میں شہر اجڑ گئے اور زراعت معدوم ہو گئی اور صرف سیلہ اور نفوس کے قصبے قائم رہے۔ دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں ترکوں نے ہدنه کے علاقے کو قسطنطنیہ کی مشرقی ولایت میں ضم کر دیا اور باقی صوبے سے اس کا تعلق برقرار رکھا۔ بعد میں فرانسیسی عہد میں ہدنه صوبہ قسطنطنیہ کے ساتھ ملحق رہا۔ اس کے اہم قبائل مغرب میں اولاد اور مشرق میں دراج ہیں۔ یہ مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مشرقی سرحد کے ساتھ پہاڑوں کے رہنے والے قبائل (سلطان اور علی) بربر زبان بولتے ہیں اور آج بھی بھیڑ، بکریاں اور اونٹ پال کر بسر اوقات کرتے ہیں۔ موسم گرما میں بیشتر باشندے نقل مکانی کر کے قسطنطنیہ کی بالائی سطح مرتفع پر چلے جاتے ہیں۔ اب جو اور گندم کی کاشت میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ ان کے کھیت دریاؤں کے سیلاب سے سیراب ہوتے ہیں۔ پھلوں (ناشیپاتی، انجیر اور زیتون) کے باغات (خصوصاً مدوکل Mdoukol کے نخل خرمہ کے باغ) روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ لوگ جنوب مشرق میں جبل متیلی، نیز سبغہ سے نمک جمع کر کے فروخت کرتے ہیں۔ کچھ دستکاری کا بھی کام ہوتا ہے۔ کچھ لوگ عارضی طور پر ہجرت کر کے ساحلی شہروں اور فرانس میں جا کر آباد ہو گئے ہیں۔ ان معیشتی ذرائع سے حسنہ کے باشندے جسم اور روح کا رشتہ برقرار رکھتے ہیں۔ آبادی [۱۹۶۷ء] میں ایک لاکھ تھی (سیلہ : ۸۵۰۰؛ مدوکل : ۳۰۰۰ اور نفوس : ۲۰۰۰)۔

مآخذ : J. Despois : *Le Hodna*، پیرس ۱۹۵۳ء۔

(J. DESPOIS)

حَضُور: [حضور نبی شعیب]، جنوبی عرب کا ایک پہاڑ، جو سلسلہ جبال ألہان کے جبال السراة میں ہے اور صغہ [رُک با] کے مغرب میں وادی سہام

(القریہ کے شمال میں)، جَعْلَل (حضور کے شمال مغرب میں) اور سَادَة (ہجّوہ) ظہار یا ضہار جنوب میں۔ اس سلسلہ کو متعدد ندیاں قطع کرتی ہیں۔ اس علاقے کی وادیوں میں انگور کی بیلین بہت عمدہ قسم کی پائی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ کئی اور اقسام کے پھلوں کے درخت بھی ہیں۔ حضور کے زیادہ اندرونی علاقوں میں جو اناج خاص طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ذرہ (ایک قسم کا باجرہ) اور بر (ایک قسم کا گیہوں یا مکی) ہیں۔

حضور شعیب میں جہاز کے موسم میں برف باری ہوتی ہے اور اکثر اوقات کئی دنوں تک کئی کئی فٹ برف پڑتی رہتی ہے۔

الہمدانی کے زمانے میں علاوہ اور علاقوں کے مختلف حضور میں یہ اضلاع شامل تھے: مَعْل، مَآذِن، شَم، مَاضِخ، صَابِج، الْأَغْيُوم، بَرِيش، مَسِيب اور الصَّيْد۔ حضور کا (گاڑھا) اور سفید شہد عرب میں مشہور تھا، چنانچہ امرؤ القیس نے بھی اپنی ایک نظم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ الہمدانی کے قول کے مطابق حضور کے باشندے غلط سلط اور بھونڈی عربی (حمیری) بولتے تھے۔

حضور بنو آزد، جو حضور الشیخ کہلاتا ہے، حضور شعیب سے علحدہ ہے اور مجموعہ سِراة کے المصانع (المصانعة) میں سب سے بڑا پہاڑ ہے۔ یہ تقریباً ۹۵۰۰ فٹ بلند ہے۔

زمانہ حال میں سیاح Edward Glasser نے حضور شعیب اور حضور بنو آزد کا سفر کر کے پرانے آثار کا پتا چلایا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۲: ۲۸۹ و ۳: ۷۳، ۲: ۲۰۲ و ۳: ۴۳۷؛ (۲) الہمدانی: جزیرہ، ص ۶۸ تا ۱۶ و ۲۰ و ۲۲، ص ۷۲ تا ۱ و ۸ تا ۸۲، ص ۱ و ۱۱ تا ۱۰ و ۱۱ تا ۱۰، ص ۱۰۶ تا ۹ و ۲۳، ص ۱۰۷ تا ۱۰ و ۱۱ تا ۱۰، ص ۱۰۹ تا ۸، ص ۱۲۵ تا ۱۲ و ۲۴ و ۲۵، ص

اور وادی سَرْدَد کے درمیان حراز کے پہاڑی سلسلے کے قریب واقع ہے۔ الہمدانی کے زمانے میں اس کے اور حراز کے درمیان بلد الْأَخْرُوج (موجودہ حیمہ [رک باں]) واقع تھا، جہاں بنو صلیح (بنو ہمدان کی ایک شاخ کے لوگ) آباد تھے۔ حضور کا نام حضور بن عدی بن مالک کے نام سے مآخوذ ہے، جو حضرت شعیب علیہ السلام بن مہدم کے اجداد میں سے تھے (دیکھیے [الاعراف]: ۸۳ بعد و ۱۱ [ہود]: ۸۵ بعد)۔

یہ پہاڑ تقریباً ۹۴۰۰ فٹ بلند ہے۔ عربوں کی روایت کی رو سے یہ ان تین پہاڑوں میں سب سے اونچا ہے، جہاں طوفان نوح میں سمندر کی لہریں نہیں پہنچ سکی تھیں۔ اس کی بلند ترین چوٹی جبل قاہر ہے، جسے بیت خولان بھی کہا جاتا ہے اور جس کے اوپر حضرت شعیبؑ کا مشہور مقبرہ اور مسجد ہے۔ یہاں زائرین بڑی تعداد میں آتے ہیں۔

جبل قاہر کے شمال مغرب میں سات سو گز کے فاصلے پر جبل عِزَّان واقع ہے، جس کی جنوبی سمت میں ضَبَّح، مَنصُورَة اور صَبَّان (مع اسی نام کے گاؤں کے، جہاں قدیم کھنڈر ہیں) کی پہاڑیاں ہیں۔ جبل زَعْلَة جبل قاہر کے جنوب میں ہے۔

حضور کے مشرق میں قاعہ سہمان ہے، جس میں ایک گاؤں مَتْنَة Metne (Möttene: Niebuhr) ہے، جسے ترک خان سَنَان کہتے تھے۔ یہاں سَنَان پاشا کا بنوایا ہوا ایک سمسرہ (= مسافر خانہ، جای پناہ) ہے۔ اس میں سب مسافروں کو مفت قیام کرنے کی اجازت ہے۔ دوسرے گاؤں سہمان (جو مریح بھی کہلاتا ہے)، بیت مہدم، بیت رَدَم، دایر، مَسِيب اور بیت قاہن ہیں۔ یہ سب اب اس علاقے میں شامل ہیں جسے بلاد البستان کہتے ہیں۔

حضور کے مندرجہ ذیل مقامات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے: القریہ (= گاؤں)، رُکَب یا رُکَب

خاندان اسلام سے پہلے بھی مشہور تھا۔ خاندان کے بعض افراد حرص اور لالچ کی وجہ سے مشہور تھے۔ الجاحظ نے ان سے جو الفاظ منسوب کیے ہیں، ان سے پتا چلتا ہے کہ حضین بھی مال و متاع سے محبت رکھتے تھے۔ حضین نے چھوٹی عمر ہی میں جنگ صفین [رک باں] میں شرکت کی اور داد شجاعت دی۔ وہ حضرت علیؓ کے لشکر میں بنو ربیعہ کے علمبردار تھے۔ ان کی اس عزت افزائی کی وجہ بنو بکر کے سرداروں کی باہمی رقابت تھی جو فوج کی کمان حاصل کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ بعد کے زمانے میں ان کا ذکر صرف شاعر کی حیثیت سے ملتا ہے۔ وہ بصرے کے بنو بکر کے سردار مالک بن یسعم کی مدح میں قصیدے کہا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ انہوں نے دنیا داری کی چند حدیثیں بھی روایت کی ہیں، جن میں سے بعض احادیث شاہان فارس کے بارے میں ہیں۔ ان کی کنیت ابوساسان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا خاندان ایرانی اثر سے متاثر رہا ہے۔

- مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب البخل، طبع الحاجری، اشارہ: (۲) وہی مصنف: کتاب الحيوان، ۵: ۴۳۴؛ (۳) وہی مصنف: کتاب البيان والتبيين، طبع عبدالسلام هارون، ۲: ۱۶۹، ۱۵۰، ۱۹۰، ۳: ۱۰۸، ۳۶۸؛ (۴) البلاذري: فتوح البلدان، ص ۴۲۳؛ (۵) الطبري، بمبدأ اشارہ: (۶) المسعودي: مروج الذهب، ۴: ۳۵۵؛ (۷) ابن قتيبة: عيون الاخبار، ۱: ۸۸، ۲۵۸؛ (۸) القالي: الامالي، قاہرہ ۱۹۲۶، ۲: ۱۹۸؛ (۹) المبرد: الكامل، ص ۴۳۵؛ (۱۰) الحصري: زهر الآداب، ۱: ۴۵؛ (۱۱) ابن الاثير: الكامل في التاريخ، ۳: ۲۳۸، ۹۹؛ (۱۲) ۳۰۳ و ۴: ۴۰۱، ۳۰۲ و ۵: ۹، ۱۲؛ (۱۳) کتاب الاغانی، ۱۶: ۸؛ (۱۴) الأمدی: المؤلف، ص ۸۷؛ (۱۵) المرزبانی: الموشح، ص ۲۵۵؛ (۱۶) الذهبی: المشبه في أسماء الرجال، لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۱۶۶؛

۱۲۶ س ۴ و ۱۳۰؛ ۱۰: ص ۱۹۳ س ۶،
Beschreibung: K. Niebuhr (۲)؛ ۲۱ تا ۲۴؛
von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۳۳؛ (۴)
Erdkunde: K. Ritter، ۱۲: ۷۲۱؛ (۵) E. Glasser
Von Hodeida nach San'a در Petermann's
Mitteilungen، ج ۳۲، ۱۸۸۶ء، ص ۴۲ تا ۴۵ اور
لوحہ ۱۔

(J. SCHLEIFER)

* **حَضِيضُ:** (ع)، سب سے نچلا حصہ اور علم ہیئت میں سورج چاند یا سیارے کا زمین سے قرب (perigee) - اس کی ضد (apogee)، یعنی زمین سے دوری، کے لیے عموماً فارسی اصطلاح اوج [رک باں] استعمال ہوتی ہے، جو سنسکرت کے آچا (یعنی بلند ترین مقام) کے مترادف ہے۔ یہ سورج کے بلا مرکز مدار کے اور چاند اور سیاروں کے معاملے میں ان کے مرکز پر محیط دائروں (epicycle) کے کے وہ نقطے ہیں جن تک یہ اجرام فلکی زمین سے بعید ترین فاصلے پر جاتے یا قریب ترین مقام تک آ جاتے ہیں۔ یہی ان کے راس یا ذنب کی حد (Apsis) ہے۔ متاخرین میں برجندی، چغینی وغیرہ کی کتابوں میں حضیض اور اوج کی مختلف اقسام میں فرق کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) القزويني: عجائب المخلوقات طبع وشفلت، ۱: ۱۷، ۲۲؛ (۲) مفاتيح العلوم، طبع van Vloten، ص ۲۲۱؛ (۳) کشف اصطلاحات الفنون وغیرہ، طبع Sprenger وغیرہ، بذیل مادہ حضیض و اوج [نیز رک بہ علم نجوم]۔

(H. SUTER)

* **الحَضِين:** بن المنذر بن الحارث بن وعلہ الرقاشی البکری، ابوساسان، بصرے کے مقتدر شخص اور شاعر تھے۔ ان کا شمار سربرآورہ تابعین میں ہے (تقریباً ۱۰۰ھ/۷۱۸-۷۱۹ء میں وفات پائی)۔ ان کا

Wilken : *Geschichte der Kreuzzüge* : ۳ : ۲ : ۲۷۵
 بعد : (۷) *Palestine* : Robinson : بار سوم، ۲ : ۳۷۸
 ۳ : ۳۳۱ : ۳۳۲ : (۸) *Galilee* : Guérin : ۱ :
 ۱۹۳ : (۹) *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins* : Frei
 ۹ : ۱۳۲ : بعد.

(FR. BUHL)

الحطینہ :

(ع : بمعنی بونا)، ایک لقب، جو
 دراصل تحقیر کے طور پر مخضرمی عرب شاعر جرول
 بن اوس کو دیا گیا [رک بہ مخضرم : الجمعی اسے دور
 جاہلی کے فحول شعرا کے دوسرے طبقے میں رکھتا ہے]۔
 اس کے نسب کو حقارت سے دیکھا جاتا تھا اور اسی
 وجہ سے وہ کبھی اپنے آپ کو قبیلہ عبس سے وابستہ
 کر لیتا تھا اور کبھی قبیلہ ذہل سے۔ اس کی شاعرانہ
 سرگرمیوں کی ابتدا کے بارے میں ادبی روایات میں
 جو تاریخ ملتی ہے اس وقت وہ اس قدر خرد سال تھا
 کہ یہ تاریخ ناقابل قبول ہو جاتی ہے۔ [چونکہ
 اسے زہیر بن ابی سلمیٰ [رک بان] کا راوی قرار دیا جاتا
 ہے، اس لیے وہ یقینی طور پر ہجرت نبویؐ سے کم از کم
 چالیس سال پہلے پیدا ہوا ہوگا۔ اس کی شاعرانہ
 سرگرمیاں اسلام سے کافی عرصے پہلے شروع ہوئی
 ہوں گی، لیکن اس کے موجودہ کلام کا بیشتر حصہ
 زمانہ اسلام سے تعلق رکھتا ہے]۔ غالباً وہ عروۃ بن
 الورد [رک بان] کا ہم عصر تھا، مگر عمر میں
 اس سے چھوٹا تھا۔ اس نے اسلام قبول کیا، لیکن
 اس کا ایمان بہت سطحی اور ضعیف تھا۔ حضرت
 ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں اس نے حروب الردہ
 [رک بہ الردہ] میں حصہ لیا، [لیکن بعد ازاں وہ
 راسخ العقیدہ ہو گیا]۔ اس کی سیرت کو بہت بدنما
 دکھایا گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ
 ادنیٰ قسم کا لالچ اور ضمیر فروشی اس کے ادبی
 کردار کی خصوصیات تھیں۔ [وہ چار مشہور عرب
 بخل میں شمار ہوتا ہے]۔ وہ عرب قبیلوں کے درمیان

(۱۵) نصر بن مزاحم : *وقعة صفین*، قاہرہ ۱۳۶۵ھ،
 ص ۵۵۵ : (۱۶) البغدادی : *خزانة الادب*، قاہرہ، ۴ : ۲۷ :
 (۱۷) البستانی : *دائرة المعارف*، ۴ : ۳۳۶ .

(CH. PELLAT)

حطین : (= حطین)، جسے تلمود میں کفر حطیہ
 Kefar Hattiya لکھا ہے : ایک گاؤں، جو طبریہ
 کے مغرب میں اوپر کی طرف ایک زرخیز میدان
 میں واقع ہے اور جس کی جنوبی حد کی تعیین چونے
 کے پتھر کے ایک سیدھے اور اونچے پہاڑی
 سلسلے سے ہوتی ہے۔ اس پہاڑ کے مغربی اور
 مشرقی دونوں سروں پر ایک ایک بلند چوٹی ہے،
 جو قرون حطین کہلاتی ہے۔ بارہویں صدی
 عیسوی کی ایک روایت کے مطابق، جس کا مآخذ
 غیر محقق ہے، حضرت شعیب علیہ السلام کا
 مزار یہیں ہے۔ ایک چھوٹی سی عبادتگاہ، جسے
 موجودہ زمانے میں از سر نو تعمیر کیا گیا ہے اور
 جس کی زیارت کو فرقہ دروز کے لوگ ہر سال جاتے
 ہیں، مغربی چوٹی کے قریب ایک سنگلاخ وادی میں
 بلندی پر بنی ہوئی ہے۔ اس پتھریلے پہاڑی سلسلے
 کے جنوب مشرق کی ناہموار سطح مرتفع پر وہ جنگ
 ہوئی تھی جس نے صلیبیوں کی قوت و صولت کا خاتمہ
 کر دیا اور جس میں ۵ جولائی ۱۱۸۷ء کو سلطان
 صلاح الدین ابوبی نے عیسائیوں پر ایک عظیم الشان
 فتح حاصل کی۔ اس فتح کی یادگار میں سلطان
 صلاح الدین ابوبی نے ایک چھوٹی سی عبادتگاہ اس
 چوٹی پر تعمیر کی جو قبۃ النصر کہلاتی ہے۔

مآخذ : (۱) باقوت : *معجم البلدان*، طبع وشفلیٹ،
 ۲۹۱ : ۲ : بعد : (۲) *الدمشقی* : نخبة الدهر، طبع
 Mehren، ص ۲۱ : ۲ : (۳) R. Hartmann : *الخليل*
 الظاہری، ص ۳۸ : (۴) *Palestine* : Guy Le Strange
under the Moslems، ص ۴۵۰ : بعد : (۵) ابن الاثیر :
 الکامل، طبع Torneberg، ۱۱ : ۲۵۲ تا ۲۵۵ : (۶)

مبنی ہیں مطبوعہ نسخے، سب کے سب پہلے نسخے کے مطابق ہیں۔ الحطیثہ کے دیوان کو ایک مقدمے اور تشریحی حواشی کے ساتھ مقالہ نگار نے Zeitschr. d. Deutsch Morgentl. Gesellsch. لاٹیزگ ۱۸۹۳ء، میں شائع کیا ہے اور بعد میں السکری کی شرح اور طابع کے حواشی کے ساتھ احمد الشنقیطی نے شائع کیا، مطبع تقدم، قاہرہ بدون تاریخ۔ مقدم الذکر طبع میں جن قلمی نسخوں کا ذکر ہے ان کے علاوہ یہ دیوان (مع شرح السکری) استانبول کے کتاب خانہ فاتح، عدد ۳۸۲۱ میں بھی موجود ہے۔ اس کا ایک نسخہ کیمبرج میں ہے (دیکھیے Handlist: E. G. Browne، عدد ۳۸۴)؛ دیوان کا ایک حصہ (بقول Rescher) فہرست عاطف آندی میں بھی درج ہے: عدد ۲۷۷۷۔

الحطیثہ لقب کے چند اور لوگ بعد کے زمانے میں بھی ہوئے ہیں۔ ابوالعباس بن الحطیثہ نامی ایک شخص کا قول السبکی نے طبقات الشافعیہ، ۴: ۲۳۴ س ۲، میں نقل کیا ہے: اسی طرح احمد بن الحطیثہ کا بھی ذکر ملتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۷۹ س ۱۲) (یہ دونوں شخص چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں)۔

مآخذ: [قدیم: (۱) الجیمی: طبقات، ص ۹۳ بعد: (۲) الجاحظ: الحيوان؛ (۳) وہی مصنف: البيان؛ (۴) وہی مصنف: البغلاء، بحد اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، طبع احمد محمد شاکر، مصر ۱۹۶۶ء، ۱: ۳۲۲ تا ۳۲۸؛ (۶) المسعودی: مروج، بحد اشاریہ؛ (۷) الآغانی، ۲: ۴۱ تا ۵۹ و ۱۶۹: ۳۸ تا ۴۰ (= طبع بیروت، ۲: ۱۳۰ تا ۱۶۹ و ۱۷۰: ۱۵۳ تا ۱۵۸)؛ (۸) البغدادی: خزائن، طبع بولاق، ۱: ۴۰۸ تا ۴۱۲ (= طبع قاہرہ، ۲: ۳۵۵)؛ (۹) المبرد: الكامل، بحد اشاریہ؛ (۱۰) الحصری: زہر؛ (۱۱) وہی مصنف: جامع، بحد اشاریہ؛ (۱۲) ابن شرف: مہائل الانتقاد، ص ۲۱؛ (۱۳) التووی: تہذیب، ص

شعر سناتا اور بھیک مانگتا پھرتا تھا اور جو بھی سخنی داتا ملتا، اس کی فیاضی کے متعلق مبالغہ آمیز قصائد کہتا تھا اور جو اس کے ساتھ سخاوت میں کمی کرتا، اس کی ہجو کہتا۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں اسے الزیرقان بن بدر [والی مدینہ] کی ہجو کہنے کے جرم میں قید کر دیا گیا تھا۔ اس کا سال وفات صحیح طور پر معلوم نہیں ہے۔ عربی روایات کے مطابق وہ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کے زمانے تک زندہ تھا۔ ابوالفداء (تاریخ، ۱: ۳۷۵) نے اس کی تاریخ وفات ۵۶۹ / ۶۸۸ بتائی ہے، اسے قبول کرنا مشکل ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ وہ ۵۳۰ / ۶۵۰ کے قریب فوت ہوا (برا للمان، ۱: ۴۱)۔ اس میں ہر قسم کے شعر کہنے کی صلاحیت تھی، خاص طور پر شاعری کی ان دو صنفوں (مدح اور ہجو) میں اس کی بہت تعریف کی جاتی ہے اور بعد کے شعرا اس کا ذکر ایک ممتاز پیش رو کی حیثیت سے کرتے ہیں (Zeitschr. d. Deutsch. Morgentl. Ges.، ۴۱: ۴۶؛ نیز الکحیت، طبع Horovitz، شمارہ ۴، ۵: ۱۱؛ بہاء الدین زہیر، طبع Palmer، ص ۲۱۷، س ۳۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری کے لغویوں نے اس کی نظموں کو محنت و مستعدی سے جمع کیا، اگرچہ ان میں بہت ابتدائی زمانے ہی سے (بالخصوص حماد الراویہ کے ہاتھوں) تحریف و تصرف ہو چکی تھی۔ اس کے دیوان کے دو مختلف نسخوں میں سے وہ نسخہ مکمل صورت میں موجود ہے جس میں غیر مستند اشعار کے بارے میں ابو عمرو الشیبانی اور ابن الأعرابی نے زیادہ مسامحت سے کام لیا ہے؛ ابو حاکم السیستانی کے تصحیح شدہ نسخے کے، جس میں مشتبہ نظموں کو خارج کرنے میں زیادہ احتیاط برتی گئی ہے، صرف چند متفرق اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔ دیوان کے موجودہ قلمی نسخے اور ان پر

پر واقع تھی۔ الہمدانی یہ بھی کہتا ہے کہ عام لوگوں کا یہ مَخیال تھا کہ جبلِ ملاحان کے آس پاس ایک خزانہ موجود ہے۔ اس خزانے کو بہت سے عربوں نے تلاش کیا، مگر وہ وہاں تک پہنچ نہ سکے، کیونکہ جونہی وہ اس کے قریب جاتے، ایک سانپ بلند پہاڑ کی شکل میں راستہ روک کر کھڑا ہو جاتا تھا۔ نیبور Niebuhr کے زمانے میں حفاش میں جو مقامات اہم تھے ان میں سے وہ سیفکین SefekIn کا ذکر کرتا ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے، جس کے چاروں طرف فصیل ہے اور جہاں اس علاقے کا حاکم رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے دو گاؤں بیت النشلی اور بیت الشّمہ کا بھی ذکر کیا ہے۔

مأخذ: (١) الهمداني: جزيرة، ص ٦٨ من ٢٥
 تا ٢٦، ص ٣٢ من ٩، ص ٤٩ من ١١ تا ١٩، ص ١١٣
 من ٢ تا ٣، ص ١٢٥ من ٨، ص ١٢٦، ص ١٥١ و ١٣٩ و ١٤٩،
 ص ١٩٠ من ٢٢ تا ٢٣؛ (٢) K. Niebuhr: Beschreibung
 von Arabien، ص ٢٣٩؛ (٣) Petermanns Mittheilungen
 ج ٣٢، ١٨٨٦، لوحه ١.

(J. SCHLEIFER)

حَقَرُ الْبَاطِنِ : رَكَ بِهٖ بَاطِنٌ .

حَقَرَك : فَارِسِ كَا اِيكَ ضَلَعٌ - يَهٗ اِسْ مِيْدَانِيْ

عِلَاقَتِيْ مِيْنِ هِيْ جُو رُوْدِ پِلُوَارِ اَوْرِ كَرِ كِيْ سِنْگِهْمِ

پَرِ وَاَقَعِ هِيْ - اِسْ كَا ذِكْرُ صَرَفِ حَمْدِ اللّٰهِ الْمُسْتَوْفٰى

(طَبْعِ Le Strange، ص ۶۶ و ۱۱۳) نِيْ كِيَا هِيْ

اَوْرِ اِيْسَا مَعْلُوْمِ هُوْتَا هِيْ كِهْ اِسْ سِيْ پِيْشْتَرِ كِيْ

عَرَبِ جَغْرَايَا نُوِيْسِ اِسْ سِيْ وَاَقِفِ نِهْ تَهِيْ - اِيْكَ وَاقْتِ

مِيْنِ يِهْ كُوْشِشِ كِيْ كُنِيْ تَهِيْ كِهْ اِيْسِيْ هِيْپَرَكِ

Hapirak سَمَجْهَا جَانِيْ، جُو عِيْلَامِيْ Elamite نَسْلِ

كِيْ ”هَآپِرَتِيْ“ لُوْگُوْنِ سِيْ مَنَسُوْبِ اِيْكَ ضَلَعِ كَا

نَامِ تَهَا - اَوَّلِ تُوْ جَغْرَايَايِيْ نَقْطَةُ نَظَرِ سِيْ بَهِيْ

يِهْ نِيْكَتِ نَامَنَاسِبِ تَهَا اَوْرِ اَبِ تُوْ اِيْسِيْ بِالْكَلِّ تَسْلِيْمِ

۷۰۶: (۱۳) ابو زید القریشی: جُمہرۃ، ص ۱۵۳: (۱۵)
 المرزبانی: معجم، ص ۳۳۸: (۱۶) ابن حجر: الاصابہ،
 عدد ۱۹۹: (۱۷) ابن الشجری: مختارات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ،
 ص ۱۰۹ تا ۱۵۶: (۱۸) العقد الفريد، ۱: ۳۷۸: ۱۱۱:
 (۱۹) المستطرف، ۱: ۱۳۹: (۲۰) [ابن شاکر:] فوات
 الوفيات، ۱: ۹۹: (۲۱) الاشتقاق، ص ۱۷۰: (۲۲) اللالی،
 ص ۸۰: (۲۳) الحطیۃ: دیوان، دیباچہ از السکری:
 (۲۴) ابن رشیق: العمدۃ، فہرست کی مدد سے۔

جدید: (۲۵) براکلمان : تکمله، ۱ : ۷۱؛ (۲۶)
طه حسین: فی الادب الجاهلی، ص ۲۲۵ تا ۳۳۱؛ (۲۷)
وهی مصنف: حدیث الاربعاء، ۱ : ۱۵۳ بعد؛ (۲۸)
جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱ : ۱۴۶ تا
۱۴۸؛ (۲۹) شوقی ضیف: تاریخ الادب العربی، مصر
۱۹۶۳ء، ۲ : ۹۵ تا ۱۰۰؛ (۳۰) السباعی یوی بک:
تاریخ الادب العربی، مصر ۱۹۵۲ء، ۲ : ۳۳۷ تا ۳۸۰؛
(۳۱) محمود مصطفی: الادب العربی و تاریخہ، باردوم،
مصر ۱۳۵۶ھ، ۱ : ۱۲۶ تا ۱۵۴؛ (۳۲) عمر فروخ:
تاریخ الادب العربی، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۳۸.

I. GOLDZIH (اداره)

* **حَطِينِم**: رَكَ بِهِ كَعْبَةٌ.

حَفَا: رَكَ بِهِ قِرطَاسٌ.

* **حَقَّاش :** جنوبی عرب میں ایک بلند پہاڑ، جو سرات کی پہاڑیوں کے سلسلۃ المصانع سے متعلق ہے اور حراز کے قریب وادی سُردَد [رَك بَا] میں واقع ہے۔ الہمدانی نے اکثر اس کا ذکر صفة جزيرة العرب میں اس سے ملحقہ ایک بڑے پہاڑ، یعنی ملحان کے ساتھ کیا ہے (یہ نام ملحان بن عوف بن مالک الحمیری کے نام پر پڑا)۔ اس پہاڑ کا اصلی نام جبل ریشان تھا۔ مؤخر الذکر سے تھوڑے ہی فاصلے پر (جہاں کہا جاتا ہے کہ الہمدانی کے زمانے میں کم سے کم ۹۹ چشمے تھے اور ایک بڑی مسجد [جس کا نام مسجد شاہر تھا] جبل ملحان کی چوٹی شاہر

نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ شائل (V. Scheil) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہاپرتی نام میں جو ٹکڑا ”پر“ ہے اسے ”تا آم“ بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ اس لیے عیلامی Elamite لوگوں کے دیے ہوئے عیلامی نام کو ”ہتامتی“ پڑھنا چاہیے نہ کہ ”ہاپرتی“ (دیکھیے Scheil : Or. Lit. Zeit. : ۱۹۰۵، ۲۰۳ : ۲۵۰، بعد : Délé. en Perse Mém. ج ۲ : حاشیہ ۹۳ و ۹۷ : ۱۹۱۱ : Weissbach : Keilinschr. d. Achaem. Vord. As. Bibi. در ۱۹۱۱، ص ۱۴۳ : Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. ۶۷ (۱۹۱۳) : ۲۹۲، بعد : Nöldeke، در Grundr. d. Iran Phil. ۲ : ۵۴۰)۔ یہ حفرک بعینہ ”خبر“ نام کا وہ شہر اور ضلع نہیں ہے جسے آج کل حفر کہتے ہیں (سروستان کے جنوب اور فسا کے مغرب میں) اور جو حاجی مرزا سید حسن شیرازی کے تیار کیے ہوئے نقشے میں دکھایا گیا ہے۔ عربی شکل خبر اور جدید شکل حفر سے یہ قیاس ہو سکتا ہے کہ اصلی نام خبر ہوگا۔

(E. HERZFELD)

حفص، بنو : مغرب اقصی (شمالی افریقہ) کے

مشرقی علاقے کا ایک خاندان (۵۶۲۷/۱۲۲۹ء تا ۵۹۸۲/۱۵۷۴ء)، جس کا نام اس کے مورث اعلیٰ کے نام سے مشہور ہوا تھا۔ یہ شیخ ابو حفص عمر بن یحییٰ الہنتاتی [رك باں] تھا، جو [مہدی] ابن تومرت [رك باں] کا رفیق اور موحدین کی عظمت کا بہت بڑا بانی تھا۔ اس کے فرزند شیخ ابو محمد عبدالواحد بن ابی حفص نے ۵۶۰۳/۱۲۰۷ء تا ۵۶۱۸/۱۲۲۱ء افریقہ پر حکومت کی۔ اس کا پوتا ابو محمد عبداللہ بن عبدالواحد ۵۶۲۳/۱۲۲۶ء میں افریقہ کا حاکم تھا، لیکن اس کو معزول کر کے اس کے ایک بھائی (ابو زکریا یحییٰ) کو ۵۶۲۵/۱۲۲۸ء میں افریقہ کا والی

مقرر کر دیا گیا۔ ثئے والی نے موحدی روایت کی عصمت کے تحفظ کے بہانے، جو بقول اس کے برباد ہو رہی تھی، خطبہ سے خلیفہ مامون کا نام نکال دیا (اوائل ۵۶۲۷/نومبر - دسمبر ۱۲۲۹ء) اور خود مختار امیر کا لقب اختیار کر لیا۔ ۵۶۳۴/۱۲۳۶ - ۵۶۳۷/۱۲۳۷ء میں اس نے اپنا نام خطبے میں شامل کر کے اپنی فرمانروائی کو مستحکم کر لیا۔ موحدین نے عارضی طور پر مغرب اقصیٰ کو متحد کر دیا تھا، لیکن ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں یہ ملک پھر تین ریاستوں میں منقسم ہو گیا : فاس میں بنو مرین، تلمسان [رك باں] میں بنو عبدالواد اور تونس [رك باں] میں بنو حفص حکمران تھے۔

۱۔ امیر ابو زکریا یحییٰ (۵۶۲۵/۱۲۲۸ء تا ۵۶۴۷/۱۲۴۹ء) نے خود مختار ہو کر ان علاقوں کو مجتمع کر لیا جو آئندہ چل کر حفصی قلمرو کے مقبوضات کہلائے۔ اس نے قسنطینہ اور بجایہ (۵۶۲۸/۱۲۳۰ء) پر قبضہ کر کے اور طرابلس الغرب اور قسنطینہ کے جنوبی علاقے کو ابن غانیہ جیسے مستقل مزاج باغی سے چھڑا کر سارے افریقی مقبوضات کو سیاسی وحدت کی لڑی میں پرو دیا۔ اگلے سال اس نے الجزائر کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد وادی شلف کو بھی اطاعت پر مجبور کر دیا۔ بنو سلیم (کعبہ اور مرداس) نے جب بنو رباح (دواودہ) کو قسنطینہ اور زاب کے علاقوں سے پیچھے دھکیل دیا تو اس نے توسیع مملکت کے لیے بنو سلیم کی ہمت افزائی کی۔ ۵۶۳۶/۱۲۳۸ء میں اس نے الجزائر اور تونس کی سرحد پر بسنے والے ہوارہ قبائل کو مغلوب کیا۔ ۵۶۳۹/۱۲۴۲ء میں اس نے ایک خطرناک سازش کو ناکام بنایا اور تلمسان پر حملہ کر کے ۵۶۴۰/ جولائی ۱۲۴۲ء کے اوائل میں یہ شہر فتح کر لیا؛ بعد ازاں جب بنو عبدالواد نے حفصی حکومت کو تسلیم کر لیا تو یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا۔ واپسی پر اس نے

ہوا۔ عیسائیوں کے تجارتی طبقات (اندلسی، پرووانسال اور اطالوی) بندرگاہوں بالخصوص تونس میں آکر بس گئے۔ ان کے ہمراہ ہوٹل اور قنصل تھے۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں اندلس کے بہت سے کاریگر، ارباب علم اور دیگر ماہرین فن افریقہ کے حفصی مقبوضات میں چلے آئے اور جلد ہی موحدین کے ساتھ دارالخلافہ میں مقتدر اندلسی جماعت بن گئے [رک بہ اندلس]۔

۲۔ خلیفہ المستنصر نے ۵۶۴/۱۲۴۹ء تا ۵۶۵/۱۲۷۷ء حکومت کی۔ بطور متوقع وارث ابو عبد اللہ محمد بغیر کسی مزاحمت کے اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ اس نے نمود و نمائش میں حد کر دی اور ۵۶۵/۱۲۵۳ء میں المستنصر باللہ کا خلافتی لقب اختیار کیا۔ خود اعتمادی کی بدولت اسے مراکش اور اندلس کے علاوہ مصر اور حجاز میں سفارتی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ اس کے عہد حکومت میں کسی ایسی سازش یا بغاوت کا پتا نہیں چلتا جسے عربوں کی تائید و حمایت حاصل تھی۔ ۵۶۵۸/۱۲۶۰ء میں اس نے صدر اعظم کو قتل کرا دیا۔ یہ مشہور اندلسی اہل قلم ابن الأبار تھا [رک باں]۔ بحیثیت مجبوعی المستنصر کے تعلقات عیسائی دنیا سے خوشگوار ہی رہے، جیسا کہ ابو زکریا کے زمانے میں ہوا کرتے تھے۔ جب القدیس لوئیس (م ۲۵ اگست ۱۲۷۰ء، بمقام قرطاجنہ) نے صلیبی جنگ کا رخ افریقہ کی طرف پھیرا تو یہ تعلقات بگڑ گئے۔ ایک ماہ سے بھی کم عرصے کے بعد صلیبی جنگجوؤں نے المستنصر سے معاہدے کر کے افریقہ کو خیر باد کہہ دیا۔ المستنصر کی وفات کے بعد بدامنی اور علیحدگی کے رجحان طویل عرصے کے لیے پھیل گئے (۵۶۷۰/۱۲۷۷ تا ۵۶۱۸/۱۳۱۸ء)۔

۴۔ المستنصر کے فرزند الوائق کے عہد حکومت

بنو تاجین کے قبائلی سرداروں کو اپنے علاقے کی فرمانروائی عطا کر دی۔ اس طرح اس نے مغرب اقصی کے مرکز میں چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر کے اپنی سلطنت کے استحکام کا تحفظ کر لیا۔ ۵۶۳۵/۱۲۳۸ء سے ادھر ابو زکریا کا اقتدار مراکش اور اندلس تک پھیل گیا جہاں سے تسلیم و اطاعت کے طور پر تحفے اور ہدیے آنے لگے۔ جب وہ مرا تو شمالی مراکش کا سارا علاقہ اس کے زیرنگین تھا اور بنو نصر اور بنو مرین اس کی ماتحتی کا دم بھرتے تھے۔

اس نے ملکی اور فوجی انتظام میں موحدین کی روایت کو برقرار رکھا۔ اس نے مستقر خلافت یعنی تونس میں بہت سی عمارتیں اور رفاہ عامہ کے ادارے تعمیر کرائے، جن میں مصلی، سوق، قصبہ اور مدرسہ (شمالی افریقہ کی قدیم ترین درس گاہ) شامل ہیں۔ مالکی مذہب کی حکمرانی بلا روک ٹوک جاری رہی۔ اسی طرح الدھمائی (المولود ۵۶۲۱/۱۲۲۴ء)، عبدالعزیز المہدوی، سیدی ابوسعید (م ۵۶۲۸/۱۲۳۱ء) اور الشاذلی (م ۵۶۵۶/۱۲۵۸ء) [رک باں] اور العائشۃ المنویہ (م ۵۶۶۵/۱۲۶۷ء) [رک باں] کے سلاسل تصوف سے بھی تعرض نہیں کیا گیا۔

امن و امان اور ملکی استحکام کے نتیجے میں معاشی ترقی ہوئی اور Languedoc Provence اور دوسری اطالوی جمہوریتوں سے تجارتی لین دین روز بروز زیادہ ہونے لگا۔ ان ممالک سے معاہدات بھی ہوئے۔ ۵۶۳۶/۱۲۳۹ء سے صقلیہ کے ساتھ تعلقات خوشگوار ہونے لگے جبکہ حفصی فرمانروا نے بحری تجارت کے حق کے حصول اور صقلیہ سے گندم کی درآمد کی اجازت کے بدلے صقلیہ کے حکمران کو سالانہ خراج دینا شروع کر دیا۔ اسی زمانے میں تونس اور ارغون کے شاہی خانوادوں کے درمیان رشتہ مودت استوار

کا آغاز خوش آئند تھا، لیکن اس کے اندلسی منظور نظر ابن الہبار کی سازشوں اور المستنصر کے بھائی ابواسحاق کے حق میں بجایہ کی بغاوت (اواخر ۵۶۷ھ / اپریل ۱۱۷۹ء) نے اس کے عہد حکومت کو داغدار کر دیا۔ ۵۶۵ھ / ۱۱۷۳ء میں اس نے الدواوۃ عربوں کی بغاوت کی رہنمائی کی تھی۔ اس کے بعد اس کے غرناطہ کے نصری دربار میں جا کر پناہ حاصل کر لی۔ تلمسان کے بنو عبدالواد نے بھی اس کی پذیرائی کی۔ اس اثنا میں المستنصر نے انتقال لیا۔ الواصل نے مجبور ہو کر اپنے چچا کے لیے تاج و تخت چھوڑ دیا، جو حکمران بن کر تونس میں داخل ہوا (ربیع الآخر ۵۶۷ھ / اگست ۱۱۷۹ء)۔ ارغون کے پیٹر دوم نے بھی کسی قدر اس کی فوجی اعانت کی جو آنجولے چارلس کے خلاف جنگ میں حفصی مملکت کی وفاداری کا خواہش مند تھا۔

۴۔ ابو اسحق (۵۶۷ھ / ۱۱۷۹ء تا ۵۶۸۲ھ /

۱۲۸۳ء) نے الواصل، ابن الحبار اور بہت سے دوسرے اعیان مملکت کو قتل کر دیا اور بجایہ کی گورنری اپنے لڑکے ابو فارس کو دے دی۔ جیسے ہی صقلیہ کے حملہ آوروں نے (۳۰ مارچ ۱۲۸۲ء) صقلیہ میں آنجو سلطنت کا خاتمہ کر دیا قسنطینہ کے والی، ابن الوزير نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ارغون کے پیٹر سوم نے ابن الوزير کو مدد دینے کا وعدہ لیا تھا، لیکن مدد پہنچنے سے پیشتر ہی ابو فارس نے ابن الوزير کو شکست دے دی اور پیٹر سوم کی فوجیں تربنی کی طرف جہازوں میں چلی گئیں۔

ابو اسحق نے اٹلی کے ساتھ تعلقات بدستور قائم رکھے اور ایک بیٹی کی شادی تلمسان کے ولی عہد سے کر دی۔ ابن ابی عمارہ ایک مہم جو انسان تھا۔ اس نے جنوبی تونس پر قبضہ کر کے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا (۵۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء) اور کامیابی کے

نشہ میں اس نے ابواسحق کو بجایہ کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، جہاں وہ اپنے بیٹے ابو فارس سے جا ملا۔ بیٹے نے اپنے باپ کو مجبور کیا کہ وہ اس کے حق میں تاج و تخت سے دستبردار ہو جائے (آخر ۵۶۸۱ھ / موسم بہار ۱۲۸۳ء)۔

ابن ابی عمارہ (۵۶۸۱ھ / ۱۲۸۳ء تا ۵۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء) نے تونس میں اپنی خلافت کے اعلان کے بعد ابو فارس کو تاج و تخت سے اتار کر اسے مروا دیا۔ اس کے علاوہ اس نے سابق خلیفہ ابواسحق کو بھی قتل کرا دیا۔ اس کی یہ کامیابی زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ اس کے ظلم و ستم اور عربوں کے معاملات میں بے تدبیری نے (ملک میں) اضطراب کی لہر دوڑا دی، جس سے مجبور ہو کر باشندوں نے المستنصر اور ابواسحق کے بھائی ابو حفص کو کھلی چھٹی دے دی کہ وہ ابن عمارہ کو تاج و حکومت سے معزول کر دے۔

۵۔ ابو حفص (۵۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء تا ۵۶۹۴ھ / ۱۲۹۵ء) حفصی اقتدار بحال کرنے میں کامیاب رہا۔ وہ متقی اور امن پسند تھا۔ اس نے بہت سی مساجد اور مدارس تعمیر کرائے۔ ارغون اور صقلیہ مخلصیت پر اتو آئے اور اس کی فوجوں نے جربہ پر قبضہ کر لیا (۵۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء)، جسے حفصی حکومت نے ۵۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء کے صلح نامے کی رو سے اس خراج کے بدلے حاصل کیا تھا جو صقلیہ کے آنجو کو ادا کیا جاتا تھا۔ اہل صقلیہ نے ابو حفص کے خلاف بنومرین سے گٹھ جوڑ کر کے (۶۸۵ - ۵۶۸۶ھ / ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷ء) افریقیہ کے ساحل کو لوٹا اور حفصی تاج و تخت کے جھوٹے مدعی شہزادے ابن ابی دبوس (۱۲۸۷ء تا ۱۲۸۸ء) کو مسند اقتدار پر بٹھا دیا جس نے ارغون میں پناہ لی تھی۔ صقلیہ کے حکمرانوں نے کئی مرتبہ حفصی حکومت سے صلح صفائی کے تعلقات بحال

کرنے کی کوشش کی لیکن ہر دفعہ ناکام رہے۔

۵۶۸۳ / ۶۱۲۸۵ کے بعد امیر ابو اسحق کے فرزند اور ابو حفص کے بھتیجے ابو زکریا نے عربوں کی مدد سے حفصی مملکت کے مغربی حصہ مشمولہ بجایہ اور قسطنطینہ پر قبضہ کر لیا۔ اگلے سال اس نے تونس پر چڑھائی کر دی۔ جنوب کی طرف پسپا ہو کر اس نے قابس پر قبضہ کر لیا اور طرابلس الغرب کی طرف پیش قدمی شروع کر دی۔ ابھی تک تلمسان میں ابو حفص کا اقتدار قائم تھا۔ بنو عبدالواد نے ابو حفص کی انگیخت پر چھاپے مارنے شروع کر دیے اور دارالسلطنت بھی خطرے میں پڑ گیا۔ ابو زکریا کو بجایہ کے دفاع کے لیے مجبوراً ہسپانی اختیار کرنی پڑی۔ اسی زمانے میں جریدہ توزر اور قابس میں خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں اور جنوبی تونس اور طرابلس الغرب کے عربوں نے بھی آنکھیں دکھانی شروع کر دیں۔ دوسری طرف ملک کے مرکزی اور مشرقی علاقوں کے عربوں نے اطاعت قبول کر کے حفصی تاریخ میں پہلی دفعہ اراضی اور مالیہ کی صورت میں جاگیریں حاصل کیں۔ اس کی حکومت کے آخری برسوں میں بجایہ سے زاب کا الحاق ہو گیا۔ ابو زکریا نے ۵۶۹۳ / ۶۱۲۹۴ میں مؤخر الذکر کے والی کو سارے جنوبی قسطنطینہ کا انتظام و انصرام سونپ دیا۔ اسی سال قابس کے امیر نے ابو زکریا کی سیادت قبول کر لی۔ یہاں سے حفصی اقتدار کا زوال شروع ہو جاتا ہے اور آئندہ چل کر بجایہ کی تونس سے مخاصمت خمادی اور زیری کشمکش کی یاد دلاتی ہے۔

۶۔ ابو عصفیہ (۵۶۹۴ / ۶۱۲۹۵ تا ۵۷۰۸ / ۶۱۳۰۹) الوافی کا فرزند تھا، جو اپنے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوا تھا۔ اس نے موحدین کے شیخ الاسلام ابن اللہیانی کو وزیر اعظم مقرر کیا۔ بجایہ کی مملکت بدخواہ چلی آ رہی تھی، جسے ابو عصفیہ نے زیر کرنے کی ٹھانی (۵۶۹۵ / ۶۱۲۹۶)۔

اس مملکت کو مغرب کی جانب سے خطرہ درپیش ہونے والا تھا کیونکہ الجزائر نے بنو مرین کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ انہوں نے نتیجہ پر قبضہ کرنے کے بعد بجایہ کو محصور کر لیا (۵۶۹۵ / ۶۱۲۹۶)۔ ابو زکریا نے ۵۷۰۰ / ۶۱۳۰۱ میں وفات پائی۔ اس کے فرزند اور جانشین ابو البقاء نے ابو عصفیہ سے مصالحت کی ہر ممکن کوشش کی۔ بالآخر انہوں نے ایک صلح نامے پر دستخط کر دیے (۵۷۰۷ / ۶۱۳۰۷ - ۶۱۳۰۸) جس کی غرض وغایت حفصی خاندان کی دونوں شاخوں کو از سر نو متحد کرنا تھا اور جس کی رو سے طے پایا کہ اگر ایک حکمران مر جائے تو دوسرا حکمران خالی تاج و تخت کا بھی وارث ہوگا۔

ابو عصفیہ کی فرمان روائی کے آخری تین برسوں میں کعبہ کے عرب قبائل نے ملک کے امن و امان کو تہ و بالا کر دیا۔ ہمیں چند معاہدوں کا علم ہے جو اس نے یورپ کے عیسائی فرمان رواؤں سے کیے تھے، لیکن تونس کے خراج اور جرہہ کے قبضہ نے اسے ضقیہ کے فریڈرک کا مخالف بنائے رکھا۔

۷۔ ابو یحییٰ ابوبکر الشہید (۵۷۰۹ / ۶۱۳۰۹) ابو عصفیہ کا دوسرا بھانجا تھا۔ تونسوی موحدین کے شیوخ نے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ وہ اس معاہدے کے منکر تھے جس کی رو سے حفصی مملکت ابو البقاء کو منتقل ہوئی تھی، لیکن مؤخر الذکر نے سترہ دنوں میں اس سے گلو خلاصی کرا لی اور حفصی مملکت کے دونوں حصوں کو باہم متحد کر دیا۔

۸۔ ابو البقاء (۵۷۰۹ / ۶۱۳۰۹ تا ۵۷۱۱ / ۶۱۳۱۱) اپنے بھائی ابو یحییٰ ابوبکر کی سرکردگی میں قسطنطینہ کے علاقے کی علیحدگی کو روک نہ سکا، جس نے ۵۷۱۲ / ۶۱۳۱۲ میں بجایہ پر بھی

قبضہ کر لیا۔ درین اثنا بوڑھا شیخ ابن اللّٰحیانی تونس کے تاج و تخت کا مالک بن بیٹھا اور ابو البقاء کو مجبوراً تونس سے دستبردار ہونا پڑا۔

۹۔ ابن اللّٰحیانی (۵۱۱/۵۱۲ تا ۵۱۷/۵۱۸) - شروع میں دونوں حفصی مملکتوں کے تعلقات مخلصانہ تھے، لیکن تلمسان کے بنو عبدالواد کے حملوں (۵۱۳/۵۱۴ تا ۵۱۵/۵۱۶) کے بعد بجایہ کے حکمران ابو یحییٰ ابوبکر نے تونس پر چڑھائی کر دی (۵۱۵-۵۱۶/۵۱۵-۵۱۶) اور ابن اللّٰحیانی کو ملک سے ہاتھ دھونے پڑے۔

۱۰۔ ابو ذریہ (۵۱۷/۵۱۸ تا ۵۱۸/۵۱۹) - تونسویوں نے ابن اللّٰحیانی کے اس بیٹے کو اپنا حکمران بنا لیا، لیکن وہ ابو یحییٰ ابوبکر کے حملوں کی صرف نو ماہ تاب لا سکا۔ اس کے بعد حفصی مملکت پھر سیاسی وحدت بن گئی۔

۱۱۔ ابو یحییٰ ابوبکر (۵۱۸/۵۱۹ تا ۵۲۷/۵۲۸) کو خطرناک بغاوتوں کے فرو کرنے میں بہت سی تکالیف پیش آئیں جو ۵۱۸/۵۱۹ اور ۵۳۲/۵۳۳ کے درمیانی برسوں میں جاری رہیں۔ ان بغاوتوں کے سرغنہ ابو ذریہ یا ابن اللّٰحیانی کا داماد ابن ابی عمران ہوتے تھے جب کہ عرب اور بنو عبدالواد یہ بغاوتیں برپا کرتے تھے۔ حفصی قلمرو سلطان تلمسان کے حملوں کا نشانہ بنی رہی (۵۱۹/۵۲۰ تا ۵۳۰/۵۳۱)۔ بعض اوقات یہ حملے کامیاب بھی ہوتے تھے۔ بالآخر ابو یحییٰ ابوبکر نے فاس کے بنو مرین سے اتحاد قائم کر کے اس تہدید سے اس طرح نجات حاصل کر لی کہ اس نے اپنی لڑکی بنو مرین کے متوقع ولی عہد ابوالحسن کے حوالہ عقد میں دے دی۔ اس کے عہد حکومت کے پہلے چودہ سال مشکلات میں گزرے، جس کی وجہ سے جنوبی علاقے

کی بہت سی ریاستیں خود مختار بن بیٹھیں اور بہت سے قبائل نے اطاعت کا جوا گردن سے اتار پھینکا۔ اس وجہ سے ابو یحییٰ نے ۵۲۰/۵۲۱ سے ملکی وحدت کو قائم رکھنے کے لیے یہ کوشش کی کہ صوبوں کا انتظام زیادہ سے زیادہ اپنے لڑکوں کے سپرد کر دے جو ان کا انتظام و انصرام حاجیوں کے مشورہ سے کریں۔ ابو یحییٰ ابوبکر کی خلافت (۵۲۳/۵۲۴ تا ۵۳۷/۵۳۸) کا نصف آخر باہیں وجہ مشہور ہے کہ موحدین کا شیخ ابن تفرگین حاجب بن کر مختار کل بن بیٹھا (۵۳۴/۵۳۵) بدویوں کی بغاوت سختی سے کچل دی گئی، علیحدگی پسندی کے رجحانات میں کمی ہوئی، جربہ صقلیہ کے پنچہ استبداد سے آزاد ہوا، بجایہ تونس کا غلام تھا، اس کی غلامی کی زنجیریں ڈھیلی پڑ گئیں، بالخصوص ابن تفرگین کی ہمت افزائی سے ابو یحییٰ ابوبکر رفتہ رفتہ اپنے پڑوسی اور داماد مرینی سلطان ابوالحسن کا مطیع و منقاد ہونے لگا، اور مؤخرالذکر نے تلمسان اور بنو عبدالواد کی قلمرو کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

۱۲۔ ابوالعباس احمد : اس کے پدر بزرگوار مرحوم امیر نے مسند نشینی کے لیے مرینی سلطان ابوالحسن کی اعانت حاصل کر لی تھی، لیکن ابوالعباس احمد نے جلد ہی اپنے ایک بھائی ابو حفص کے ہاتھوں شہادت پائی اور یہ ابو حفص کے لیے افریقہ کی آسان فتح کا بہانہ بن گیا۔

ملک پر مرینی قبضے (۵۴۸/۵۴۹ تا ۵۵۰/۵۵۱) کو عوام کی تائید حاصل نہ ہو سکی۔ بدوی لوگ شہری آبادی سے محاصل لیا کرتے تھے۔ جب انھیں اس کی وصولی سے روک دیا گیا تو عربوں نے بغاوت کر دی، جس کے نتیجہ میں ابوالحسن کو شکست فاش ہوئی (۵۴۹/۵۵۰) اور اس کی شہرت کا ستارہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔

قسنطینہ، بونہ، تونس، جرید اور قابس کی فتح سے انہوں نے دلی مراد حاصل کر لی، لیکن ان کا زوال ابوالحسن سے بھی زیادہ سریع ثابت ہوا۔ وجہ زوال بھی وہی بے تدبیری تھی یعنی بنو عبدالواد کو شہری آبادی سے ٹیکس وصول کرنے سے روک دیا گیا تھا۔ ابو عنان فارس کی فوجوں کو شکست فاش ہوئی اور اسے فاس واپس آنا پڑا (۵۷۸/۴۳۵)۔ ابواسحق اور ابن تفرگین اخراج کے چند ماہ بعد تونس چلے آئے۔ ابو عنان فارس نے ۵۷۹/۴۳۵ میں انتقال کیا، لیکن مغرب اقصیٰ (شمالی افریقہ) کے مشرق میں اسے دوبارہ اقتدار نہ حاصل ہو سکا۔

جب بنو عبدالواد اپنا تسلط تلمسان میں جما رہے تھے تو مشرق میں وہی حالات رونما ہونے لگے جو ابواسحق کی ابتدائی حکومت کے وقت تھے۔ قسنطینہ اور تونس پر تین خود مختار حفصی امیر حکمران تھے، سارا جنوبی علاقہ، جنوب مشرق کا حصہ اور ساحلی علاقے تونس کے حفصی اقتدار سے آزاد تھے۔ ابن تفرگین کا انتقال ہوا (۵۶۶/۴۳۲) تو ابواسحق اپنی مرضی سے حکومت کرنے لگا لیکن بے فائدہ۔ دوسری طرف قسنطینہ کے حفصی امیر ابوالعباس نے اپنے بھتیجے ابو عبداللہ سے بجایہ چھین لیا اور قسنطینہ کے سارے علاقے کو ایک پرچم تلے متحد کر دیا (۵۶۷/۴۳۳)۔

۱۵۔ ابوالبقا، خالد (۵۷۰/۴۳۶ تا ۵۷۲/۴۳۸) : اس کے عہد حکومت میں ملک کی حالت بد سے بد تر ہونے لگی، کیونکہ جب یہ باپ کے مرنے کے بعد مسند نشین ہوا تو صغیر السن تھا۔ اب تیسری دفعہ قسنطینہ اور بجایہ کے امیر ابوالعباس نے افریقہ کو متحد کر دیا۔

۱۶۔ ابوالعباس (۵۷۲/۴۳۸ تا ۵۹۶/۴۶۴) نے دل و دماغ کی صلاحیتوں اور مستقل مزاجی سے کام لیتے ہوئے اپنے خاندان کے

شمالی افریقہ کے بہت بڑے حصے سے محرومی اور اہل افریقہ کی روز افزوں مخالفت سے مجبور ہو کر وہ سمندر کے راستے مغرب کی طرف ہجرت کر نکل گیا (شوال ۵۷۰ / اواخر دسمبر ۴۳۹)۔

۱۳۔ الفضل : ابو یحییٰ ابوبکر کا فرزند اور بونہ کا والی تھا۔ تونس میں اس کی خلافت کا اعلان ہوا، لیکن جلد ہی (۵۷۱/۴۳۵) ابن تفرگین نے اسے تاج و تخت سے الگ کر کے اس کے بھائی ابواسحق کو مسند نشین کر دیا۔

۱۴۔ ابواسحق (۵۷۰/۴۳۵ تا ۵۷۰/۴۳۵) : یہ نیا شہزادہ صغیر السن تھا۔ اس کے پردے میں حقیقی اقتدار چودہ برس تک ابن تفرگین کے ہاتھ میں رہا۔ سب اطراف سے شورشیں ہونے لگیں اور آزادی کی تحریکات میں روز بروز اضافہ ہونے لگا۔ بنو مکی ملک کے جنوب مشرق پر قابض تھے اور بنو حفص قسنطینہ کے علاقے پر متصرف تھے، جہاں سے ابواسحق حملوں کا نشانہ بنا ہوا تھا۔ بعض اوقات یہ حملے نہایت شدید ہوا کرتے تھے (۵۷۲/۴۳۸ تا ۵۷۰/۴۳۵)۔

فاس کے بنو مرین میں سے ابو عنان فارس اپنے باپ کے بہادرانہ کارناموں کے نشہ میں سرشار تھا۔ اس نے اپنے باپ کی تقلید کرتے ہوئے تلمسان، الجزائر اور میدیا پر قبضہ کر لیا۔ اس وقت تین حفصی حکمران بجایہ، قسنطینہ اور تونس پر حکمران تھے۔ ان کی باہمی چپقلش نے حملہ آور کے کام کو آسان کر دیا، جسے زاب کے بنو مزنی اور قابس کے بنو مکی کی حمایت بھی حاصل تھی۔

بنو مرین کے ہاتھوں افریقہ کی دوبارہ تسخیر (۵۷۲/۴۳۸ تا ۵۷۹/۴۳۵) کا آغاز بجایہ کی شاندار فتح سے ہوا تھا (۵۷۲/۴۳۸)۔ اس کے بعد فتوحات کا سیلاب تھوڑی دیر کے لیے ٹھم گیا، پھر (۵۷۲/۴۳۸ تا ۵۷۹/۴۳۵)۔

سے قسطنطنیہ کے علاقے اور ملک کے جنوب مشرقی اطراف کو ۵۸۱۰/۵۸۱۱ء تا ۵۸۱۱/۵۸۱۲ء میں خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ اس نے الجزائر پر قبضہ کر کے (۵۸۱۳/۵۸۱۴ء) اس فتنے کا قلع قمع کر دیا۔ اس کے بعد امن و امان کا طویل زمانہ شروع ہوا، جس میں کبھی کبھی مغرب کی جانب سخت حملے ہوا کرتے تھے۔ ان کے نتیجے میں ابو الفارس نے تلمسان کے بنو عبدالواد کو مطیع کر لیا (۵۸۲۷/۵۸۲۸ء تا ۵۸۳۳/۵۸۳۴ء)۔ وہ مراکش کے علاوہ اندلس کے معاملات میں بھی دخل رہا۔ اس کے تعلقات عیسائی دنیا سے کبھی دوستانہ، کبھی مخالفانہ، لیکن زیادہ تر حلیفانہ رہے اور تمام عہد حکومت میں سفارتی سرگرمیاں تیزی سے جاری رہیں۔

ابو فارس کی غیر معمولی کامیابی کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس کے باپ نے ملک کو نہایت اچھی حالت میں چھوڑا تھا اور وہ خود بھی فوجی لحاظ سے نہایت طاقتور تھا، لیکن اس کی کامیابی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ منصف مزاج اور کٹر دیندار ہونے کے سبب ہر دل عزیز تھا۔ اس کے دینی شغف کی مظہر وہ عنایات و مراعات تھیں جن سے علماء، صلحا اور سادات سرفراز ہوئے تھے۔ اس کے علاوہ میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم (کی مجالس) کا اہتمام و انعقاد، جربہ میں اہل سنت والجماعت کے عقائد کی ترویج، مذہبی اور دیوانی عمارتوں کی تعمیر، خلاف شرع محاصل کی تنسیخ اور جہاد کے لیے رضا کارانہ نظام کی توسیع اس کے اعمال حسنہ میں داخل تھی۔ مشہور فقیہ ابن عرفہ (۵۷۱/۵۷۲ء تا ۵۸۰۳/۵۸۰۴ء) کے اثر و رسوخ کی بدولت مالکی مذہب کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ اسی ابن عرفہ نے ابن خلدون کو قاہرہ جلا وطن کروایا تھا، جہاں اس نے ۵۸۰۸/۵۸۰۹ء میں

گرتے ہوئے وقار کو بحال کر دیا، جس کا وہ ایک نامور فرد اور بعد کے حفصی حکمرانوں کا جد امجد تھا۔ اس نے بدویوں کا مزاحم بن کر (۵۷۷۳/۵۷۷۴ء) ان کی گرفت مقیم آبادی پر ڈھیلی کر دی۔ اس کے بعد اس نے ایک ایک کر کے ان علاقوں کو واپس لے لیا جو اس کے آباؤ اجداد سے جنوب اور جنوب مغرب والوں نے چھین لیے تھے (۵۷۷۳/۵۷۷۴ء تا ۵۷۸۳/۵۷۸۴ء)۔ علاوہ ازیں اس نے زاب بھی دوبارہ لے لیا۔ ۵۷۸۳/۵۷۸۴ء سے ادھر ابو العباس اپنی فتوحات کے استحکام اور جنوب کی مفتوحہ ریاستوں کی بغاوتوں کے دبانے میں مصروف رہا۔ بنو عبدالواد کے اندرونی جھگڑوں اور ان کی بنو مرین سے چپقلش کے طفیل اسے مغرب کی طرف سے کسی قسم کا خطرہ نہ رہا۔ حفصیوں کی بحری حملوں کی وجہ سے شمالی افریقہ اور عیسائی یورپ کے تعلقات تلخ رہے، اور جب مہدیہ کے خلاف فرانسیسی، جینیوا مہم کو روک لیا گیا (۵۷۹۲/۵۷۹۳ء) تو بحری حملوں میں اضافہ ہونے لگا۔ بعد میں اطالوی جمہوریتوں سے صلح صفائی ہو گئی۔

۱۷۔ ابو فارس (۵۷۹۶/۵۷۹۷ء تا ۵۸۳۷/۵۸۳۸ء) : اس نے اپنے باپ کے کارناموں کو شاندار طریقے سے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ قسطنطنیہ اور بجایہ (۵۷۹۸/۵۷۹۹ء) کے علاوہ اس نے طرابلس، قفصہ توزر اور بسکرہ میں، جہاں مقامی خاندانوں کی امارتوں کا خاتمہ ہوا تھا (۵۸۰۰/۵۸۰۱ء تا ۵۸۰۲/۵۸۰۳ء)۔ اس نے اپنے موالی سے سرکاری عہدے دار مقرر کیے۔ اُورس Aurès میں اس نے حوصلہ مندانہ مہم کی سربراہی کی (۵۸۰۰/۵۸۰۱ء) اور طرابلس الغرب کی صحرائی سرحدوں تک اس کی ترکتازی جاری رہی (۵۸۰۹/۵۸۱۰ء)۔ وہ ایک بحران سے بھی عہدہ برآ ہوا جس

وفات پائی۔ بردو کے قصر شاہی کا ذکر پہلے پہل ۵۸۲۳ / ۱۴۲۰ء میں سننے میں آتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اندلسی اثر حفصی مملکت میں کہاں تک نفوذ کر گیا تھا۔ ابو فارس نہ صرف ایک خوشحال ملک کا فرمان روا تھا بلکہ فیاض صربی بھی تھا۔ اسلامی دنیا میں اس کی شہرت اس کی کشادہ دستی کی مرہون منت ہے۔ اس ہفتاد سالہ حکمران کی عمر کا جس نے دو سال پہلے ارغون کے الفانسو پنجم کو جربہ میں شکست دی تھی، اس کی عمر کا پیمانہ اس وقت لبریز ہوا جب وہ اہل تلمسان کی سرکوبی کے لیے ایک مہم کی قیادت کر رہا تھا (۵۸۳۷ / ۱۴۳۴ء)۔

۱۸۔ المستنصر (۸۳۷ / ۱۴۳۴ء تا ۵۸۳۹ / ۱۴۳۵ء) : یہ ابو فارس کا پوتا تھا۔ اس کے عہد حکومت کا ممتاز واقعہ قریبی رشتہ داروں اور ان کے عرب حلیفوں سے نمٹنا ہے۔ اس نے ایک مدرسہ اور ایک فوارہ تعمیر کرایا، جس کی وجہ سے اس کی یاد قائم رہی۔

۱۹۔ عثمان (۵۸۳۹ تا ۵۸۹۳) : سابق الذکر فرمان روا کا بھائی تھا۔ اس نے اپنے نامور دادا ابو فارس کے کام کو جاری رکھا۔ وہ پاکباز اور عادل تھا۔ اس نے آب رسانی کے بہت سے اعمال شروع کرائے اور بے شمار زاویے بنوائے، تونس کے شعبہ باز سیدی بن عروس (م ۵۸۶۸ / ۱۴۶۳ء) کو اپنی حفاظت میں لے لیا۔ اسے اپنے عہد حکومت کے سترہ برسوں (۵۸۳۹ / ۱۴۳۵ء تا ۵۸۵۶ / ۱۴۵۲ء) میں اپنے عزیزوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جن میں اس کا چچا ابوالحسن علی بھی شامل تھا۔ ابوالحسن علی ابو فارس کا چچا تھا، جسے ۵۸۴۳ / ۱۴۳۹ء میں بجایہ کی گورنری سے علحدہ کر دیا گیا تھا۔ وہ غرصہ دراز تک قسنطینہ میں شاہی فوجوں کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ عثمان نے ملک کے جنوب میں

فوجی شورشیں برپا کی تھیں (۵۸۴۵ / ۱۴۴۱ء تا ۵۸۵۵ / ۱۴۵۱ء)۔ جیسے ہی ابوالحسن کی فوجی مہم کا پہلا مرحلہ ختم ہوا (قریباً ۵۸۴۳ / ۱۴۳۹ء) ملک کے بیشتر حصے میں امن و امان قائم ہو گیا۔ جیسا کہ ابو فارس کے عہد حکومت میں رواج تھا صوبوں کے والی شہزادے کے آزاد کردہ غلام (موالی) تھے، جن کا لقب قائد ہوتا تھا۔ ان میں سے ایک کا نام نبیل تھا، جس نے دربار میں غیر معمولی اقتدار حاصل کر کے عثمان کی ناراضی مول لے لی تھی۔ اس عتاب کے بدلے اسے قید و بند سے دوچار ہونا پڑا (۵۸۵۷ / ۱۴۵۳ء)۔ اس کے عہد حکومت کا نصف آخر اس وجہ سے داغدار ہے کہ ملک میں قحط پڑ گیا اور طاعون کی وبا پھوٹ پڑی۔ قبائلی علاقوں میں دوبارہ شورش ہونے لگی، جو ۵۸۶۷ / ۱۴۶۳ء میں تکلیف دہ ثابت ہوئی۔ اس شورش کو سختی سے دبا دیا گیا، لیکن بغاوت کی آگ پھر بھی سلگتی رہی۔ متعدد بار عثمان نے ملک کے جنوبی اور جنوب مغربی اطراف پر حملہ کیا (۵۸۶۲ / ۱۴۵۸ء، ۵۸۷۰ / ۱۴۶۵ء)۔ بنو عبدالواد کے ایک امیر نے تلمسان پر قبضہ کر لیا۔ اگرچہ اسے راہ فرار اختیار کرنی پڑی تھی (۵۸۶۶ / ۱۴۶۲ء) لیکن اسے دوبارہ مطیع و منقاد بنانا پڑا (۵۸۷۱ / ۱۴۶۶ء)۔ اس کے عہد حکومت کے آخری برسوں کے واقعات ۵۸۷۵ / ۱۴۷۰ء تا ۵۸۹۳ / ۱۴۸۸ء دوسرے خاندانوں کی طرح کچھ نمایاں نہیں۔ عثمان نے معتدبہ تعداد میں اپنے عزیز و اقارب کو صوبوں کی گورنری پر فائز کرنا شروع کر دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تلمسان پر قبضہ جمائے رکھا اور ۵۸۷۷ / ۱۴۷۲ء میں فاس کے نئے امیر اور بنو وٹاس کے گھرانے کے بانی نے اس کی حکمرانی تسلیم کر لی۔

۲۰۔ ابو زکریا یحییٰ (۵۸۹۳ / ۱۴۸۸ء تا

۵۸۹۴ / ۶۱۴۸۹) عثمان کا پوتا اور اس کا جانشین تھا۔ اس نے باغی رشتے داروں کی سرگرمیوں کو بے رحمی سے کچل دیا۔ آخر میں خود بھی اپنے ایک بھانجے عبدالؤمن بن ابراہیم کے ہاتھوں مارا گیا۔

۲۱۔ عبدالؤمن بن ابراہیم (۸۹۴ تا ۵۸۹۵ / ۱۴۸۹ تا ۶۱۴۹۰) : اسے جلد ہی سابق فرمان روا اور دشمن کے لڑکے نے تاج و تخت سے معزول کر دیا۔
۲۲۔ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ (۵۸۹۵ / ۶۱۴۹۰ تا ۵۸۹۹ / ۶۱۴۹۴) : اس حکمران نے جوانی میں بعارضہ طاعون وفات پائی۔ اگر وہ کچھ دیر اور زندہ رہتا تو حفصی خاندان کا اقتدار رفتہ بحال ہو جاتا۔

۲۳۔ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ (۵۸۹۹ / ۶۱۴۹۴ تا ۵۹۳۲ / ۶۱۵۲۶) : یہ سابق حکمران کا بھانجا تھا اور عیش و عشرت کا دلدادہ۔ شاہی خاندان کا اقتدار اب ڈھلتی چھاؤں تھی۔ اس نے بصد مشکل عربوں کی بغاوت کا قلع قمع کیا، لیکن اہل اندلس نے ۱۵۱۰ء میں اس سے بجایہ اور طرابلس چھین لیے۔

۲۴۔ الحسن (۵۹۳۲ / ۶۱۵۲۶ تا ۵۹۵۰ / ۶۱۵۴۳) : یہ سابق حکمران کا فرزند تھا۔ الجزائر کے پاشا خیر الدین بربروسہ نے اسے صفر ۵۹۴۱ / اگست ۱۵۳۴ء میں تونس سے باہر نکال دیا، لیکن جب چارلس پنجم نے حلق الوادی (La Goulette) پر قبضہ کر لیا تو اسے دارالحکومت واپس مل گیا (محرم ۵۹۴۲ / جولائی ۱۵۳۵ء)۔ حسن، قیروان کے ترکوں (۱۵۳۵ء تا ۱۵۳۶ء) اور سیدی عرفہ کے خلاف (۱۵۴۰ء) نبرد آزما رہا۔ سیدی عرفہ مرابطی ریاست کا امیر تھا، جسے شاہیہ قبیلہ نے قیروان میں قائم کیا تھا۔ بالآخر اسے بڑے لڑکے کے ہاتھوں تاج و تخت سے محروم ہونا پڑا۔

۲۵۔ احمد (۵۹۵۰ / ۶۱۵۴۳ تا ۵۹۷۶ / ۶۱۵۶۹) : اس نے شاہیہ قبیلے کے خلاف جدوجہد جاری رکھی، جس کے نئے سردار محمد بن طیب نے ہسپانیوں اور سابق حکمران کے جائز وارث محمد کے ساتھ گٹھ جوڑ کر رکھا تھا۔ دریں اثنا جانباز ترغود ترکوں اور احمد کے ساتھ مل کر ساحل پر قدم جمانے کی کوشش کر رہا تھا۔ ۵۹۵۹ / ۶۱۵۵۲ء میں احمد نے قبیلہ شاہیہ کو شکست دی۔ اہل ہسپانیہ نے ۱۵۵۴ء میں مہدیہ کو خالی کر دیا اور ترغود نے استانبول سے پاشا کا خطاب حاصل کر کے مراجعت کی اور آتے ہی قفصہ (دسمبر ۱۵۵۶ء) اور قیروان (دسمبر ۱۵۵۷ء) پر قبضہ کر لیا۔ ۵۹۶۷ / ۶۱۵۶۹ء میں الجزائر کے پاشا نے تونس پر قبضہ کر لیا اور احمد اپنے بھائی کے ہاں حلق الوادی چلا گیا۔ آخر کار ۵۹۸۲ / ۶۱۵۷۴ء میں تونس آسٹریا کے ڈان جان کے ہاتھوں سے نکل گیا، جسے اس نے ایک سال پیشتر فتح کیا تھا اور تونس کا شہر مملکت عثمانیہ کے ماتحت صوبے کا صدر مقام بن کر رہ گیا۔

مآخذ: *La Berbérie orientale* : R. Brunschvig

'sous les Hafsides des origines à la fin du XV^e siècle.

۱۔ ۲، پیرس ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۷ء۔ بنیادی مآخذ: (۲)

Etudes Kairouanaises Kairouan : Ch. Monchicourt

et les Chabbia (1450-1592) : تونس ۱۹۳۹ء؛ (۳)

Histori de l' Afrique du Nord : Ch. A. Julien

۱۹۵۲ء، جلد ۲، ابواب چہارم و ششم؛ (۴) *Initiation de*

la Tunisie، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۵) *Initiation a l' Algérie*

پیرس ۱۹۵۷ء؛ (۶) *La Berbérie* : G. Marçais

پیرس *musulmane et l' Orient au Moyen Age*

۱۹۴۶ء؛ (۷) وہی مصنف : *L' Architecture*

MUSULMANE D' OCCIDENT، پیرس ۱۹۵۴ء۔

(H.R. IDRIS)

• **حفص بن سلیمان : رک بہ ابو سلمہ .**

• **حفص بن سلیمان بن المغیرہ : ابو عمر**
ابن ابی داؤد الاسدی الکوفی الفاخری البزاز،
راوی قراءت عاصم [رک بآن] - وہ تقریباً ۵۹۰ھ / ۷۰۹ء
میں پیدا ہوئے اور بعد ازاں کپڑے کا کاروبار کرنے لگے،
جس کی وجہ سے ان کا لقب البزاز ہو گیا۔ ان کی شہرت
کا دار و مدار اس قراءت پر ہے جو انہوں نے اپنے
کوفی استاد [عاصم] سے، جن کے وہ داماد تھے، حاصل
کی تھی۔ مؤخر الذکر کی وفات اور بغداد کی تاسیس
کے بعد وہ دارالخلافت میں مقیم ہو گئے، جہاں
ان کے بہت سے شاگرد تھے، پھر اپنے خسر کی
قراءت کی ترویج کے لیے مکے گئے۔ عاصم کی قراءت
کی ترویج و اشاعت میں شعبہ بن عیاش (م ۱۹۴ھ /
۷۸۰ء) کا بھی حصہ تھا، لیکن حفص کو زیادہ
مستند خیال کیا جاتا ہے اور ان کی مساعی سے جو
سلسلہ قراءت منقول ہوتا چلا آیا ہے اسی کو قرآن
مجید کے اس نسخے کے متن متعین کے لیے انتخاب
کیا گیا جو ۵۱۳ھ / ۱۱۲۳ء میں شاہ فؤاد
کی سرپرستی میں قاہرہ میں شائع ہوا اور جسے
عہد حاضر میں مستندترین متن تصور کیا
جاتا ہے۔ R. Blachère (Introd. au Coran) پیرس
۱۹۳۷ء، ص ۱۳۴ تا ۱۳۵) نے اس کی طرف
خاص توجہ دلائی ہے اور یہ بھی کہا ہے
کہ مستقبل میں ملت اسلامیہ غالباً صرف اسی
قراءت کو تسلیم کرنے لگے گی جو حفص کے
واسطے سے ہم تک پہنچی ہے۔ ابن الجزری نے
لکھا ہے کہ ابن عیاش پانچ سو بیس امور میں حفص
سے اختلاف رکھتا تھا، لیکن مؤخر الذکر عاصم کی
قراءت کا کئی طور پر احترام کرتے تھے سوائے سورہ
۳۰ [الرّوم] : ۵۴ کے ایک لفظ کے جسے وہ ضَعَف
[بالضم] پڑھتے تھے، بحالیکہ ان کے استاد کی قراءت
ضَعَف (بالفتح) تھی (اور حفص کی قراءت [=ضَعَف] کو

قاہرہ کے مطبوعہ نسخے میں اختیار کیا گیا ہے)۔

• **مآخذ : (۱) الفہرست، ص ۲۹، ۳۲ : (۲)**
ابن الجزری : طبقات القراء، ۱ : ۲۵۳ بعد : (۳)
الدانی : التیسیر، ص ۶ و مواضع کثیرہ : (۴) عبدالغنی
النابلسی : صرف العنان الی قراءۃ حفص بن سلیمان،
طبع اے خلیفہ، در المشرق، ۱۹۶۱ء، ص ۳۴۲ تا
۳۶۲، ۵۴۰ تا ۵۶۹ (۵۲۰ اشعار کا ارجوزہ مع حواشی)؛
(۵) ابن حجر : تہذیب التہذیب، بذیل مادہ : (۶)
الذہبی : میزان الاعتدال، بذیل مادہ : (۷) یاقوت :
معجم الادباء، ۱۰ : ۲۱۵ تا ۲۱۶ : (۸) Nöldeke :
Geschichte des Qorans، ج ۳، جداول۔

(ادارہ)

حفص الفرد : ابو عمرو (و ابو یحییٰ)

حفص الفرد ایک عرب فقیہ، ابن الندیم
(الفہرست، ص ۱۸۰، مطبوعہ قاہرہ) کے بیان کے
مطابق وہ مصر کا باشندہ تھا اور بصرے جا کر
وہ معتزلی فقیہ ابو الہذیل [رک بآن] کا شاگرد
بن گیا، ایک اور بیان کی رو سے (جو المرتضیٰ کی
کتاب إتحاف السادة، ۲ : ۴۷ میں ہے) اس
سے پہلے اس نے قاضی ابو یوسف کی شاگردی کی،
پھر معتزلہ کا ہم نوا بن گیا۔ امام الشافعی سے اس کے
اکثر مناظرے رہتے تھے اور وہ اس کے اور اس کے
علم کلام کی بہت مذمت کیا کرتے تھے
اور بجائے "فرد" کے اسے "المفرد" (تنہا)
کہتے تھے (دیکھیے Die Dogmatik : H. Bauer
al-Ghazalis، ص ۱۹)۔ لیکن کہا جاتا ہے
کہ بعد میں وہ راسخ العقیدہ علما کی صف
میں رجوع کیا، جیسا کہ الأشعری نے بھی بعد
میں رجوع کیا، اور "خلق الافعال" (یعنی افعال
انسانی کو خدا نے خلق کیا ہے) کا قائل ہو
گیا۔ الفہرست کا مصنف اور الشہرستانی دونوں اسے
نجار کے ساتھ متجبرہ فرقے میں شمار کرتے ہیں،

۲ : ۷۳۴ : ابن ہشام، ۱ : ۳۵۰ : البدایہ و النہایہ، ۵ : ۲۹۴ : ابن سعد، ۸ : ۵۶ : الأعلام، ۲ : ۲۹۲) - اثر مؤرخین کی رائے ہے کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ سنہ ۲ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں آئیں (زرقانی، ۲ : ۲۷۰ : شبلی : سیرت النبی، ۲ : ۳۰۷ : الاستیعاب، ۲ : ۲۳۴) مگر حافظ ذہبی، ابن حجر اور ایک روایت میں حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ان کے شوہر سنہ تین ہجری میں جنگ احد میں شہید ہوئے اور وہ اسی سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آئیں (الاصابة، ۴ : ۲۶۵ : الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴ : ابن ہشام، حاشیہ ۱ : ۲۷۴ : اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۲)، لیکن علامہ شبلی (۲ : ۳۰۷) نے وضاحت سے لکھا ہے کہ ابن حجر کے اس قول کی تردید خود ان کے اپنے بیان سے ہوتی ہے، انہوں نے الاصابة (۴ : ۲۶۴) اور اپنی شرح بخاری فتح الباری (۹ : ۱۵۲ بعد) میں یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے رقیہؓ کے انتقال کے بعد حضرت عثمانؓ سے حفصہؓ کے نکاح کی خواہش کی تھی اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ حضرت رقیہؓ غزوہ بدر کے موقع پر بیمار تھیں اور اس کے بعد وفات پائی اسی لیے ان کے شوہر حضرت عثمانؓ شریک غزوہ نہ ہوسکے تھے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت حفصہؓ کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ آپؐ کے نکاح میں آئیں۔ ابن سعد (۸ : ۵۸) کی ایک روایت کے مطابق حضرت عثمانؓ حضرت رقیہؓ کی وفات پر غمگین بیٹھے تھے کہ حضرت عمرؓ ان کے ہاں گئے اور کہا کہ حفصہؓ کی عدت گزر چکی ہے اگر نکاح کی خواہش ہو تو میں ان کا نکاح آپ سے کیے دیتا ہوں، اس لحاظ سے اگر ان کے شوہر نے احد میں شہادت پائی ہوتی

جو جبر مطلق کا قائل تھا۔ الفہرست میں اس کی چھ تصانیف کا ذکر ہے، جس میں ایک معتزلہ کے رد میں لکھی گئی تھی اور ایک عیسائیوں کے؛ قب نیز Das Philos. System der Spek. : Horten Theologen، ص ۹۹ اور وہ مآخذ جن کا اس کتاب میں ذکر ہے۔

(H. BAUER)

⊗ حفصہؓ : ام المومنین، حضرت حفصہ

بنت عمرؓ بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قُوط بن رزاح بن عدی بن لعب بن لؤی (ابن سعد : الطبقات، ۸ : ۵۶، جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جوتھی زوجہ مطہرہ، جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد آپ کے نکاح میں آئیں (البدایہ والنہایہ، ۵ : ۳۰۰ : الاصابة، ۴ : ۲۶۴)۔ ان کی اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ماں زینبؓ بنت مظعون، حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بہن تھیں (ابن سعد : طبقات، ۸ : ۵۶ : الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴)۔ ان کی پیدائش بعثت نبوی سے پانچ سال اور ہجرت نبوی سے اٹھارہ سال پہلے ہوئی تھی جبکہ قریش مکہ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشغول تھے (الأعلام، ۲ : ۲۹۲ : ابن سعد، ۸ : ۵۶ : الاصابة، ۴ : ۲۶۵)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں آنے سے پہلے وہ حضرت خنیس بن حذافہ (صرف ابن حجر نے الاصابة، ۴ : ۲۶۴ میں حصن بن حذافہ لکھا ہے) بن قیس بن عدی بن حذافہ السہمی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں جو مہاجرین اولین میں سے تھے۔ دونوں میاں بیوی ایک ساتھ اسلام لائے اور ایک ساتھ مدینہ کو ہجرت کی۔ ان کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہوئے اور بعد میں مدینہ میں وفات پا گئے (الاصابة، ۴ : ۲۶۴ : الاستیعاب،

کو ایک طلاق دی اور پھر رجوع فرما لیا تھا (ابن سعد، ۸ : ۵۸؛ الاصابہ، ۴ : ۲۶۵؛ الاستیعاب، ۲ : ۲۳۴؛ حلیہ الاولیاء، ۲ : ۵۰)۔

حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اپنی وفات تک مدینے ہی میں مقیم رہیں (الاعلام، ۲ : ۲۹۲)۔ حافظ ابن حجر (الاصابة، ۴ : ۲۶۵) اور حافظ ابن عبد البر (الاستیعاب، ۲ : ۲۳۴) کے قول کے مطابق حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا انتقال جمادی الاولیٰ ۵۴۱ میں اس وقت ہوا جب حضرت امام حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی بیعت کی۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کی وفات شعبان ۵۴۵ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بن ابی سفیان کے عہد خلافت میں ہوئی (حوالہ سابق و ابن سعد، ۸ : ۶۰؛ نیز دیکھیے سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۳)۔ ان کی نماز جنازہ مروان بن الحکم والی مدینہ نے پڑھائی اور پھر جنت البقیع تک جنازہ کے ساتھ گیا اور دفن سے فراغت کے بعد وہاں سے واپس آیا (ابن سعد، ۸ : ۶۰)۔ ابن حجر اور ابن سعد کی ایک روایت کے مطابق مروان نے بنو حزم کے گھر سے مغیرہ بن شعبہ کے گھر تک ان کے جنازے کو لے لے دیا اور وہاں سے قبرستان تک حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ لے لے دیا (ابن سعد، ۸ : ۶۰؛ الاصابہ، ۴ : ۲۶۵)۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن عمر رضی اللہ عنہ (اور ان کے فرزندان سالم، عبداللہ اور حمزہ) اور عاصم بن عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں قبر میں اتارا (حوالہ سابق و شبلی، ۲ : ۴۰۹)۔

بقول الذہبی (سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۳) بقی بن مخلد کی مسند میں ان کی احادیث کی تعداد ساٹھ ہے۔ مسلم اور بخاری نے ان سے دس احادیث روایت کی ہیں (الاعلام، ۲ : ۲۹۲؛ جوامع السیرۃ، ص ۲۹)۔ ان سے روایت کرنے والوں میں صحابہ میں سے عبداللہ رضی اللہ عنہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حمزہ رضی اللہ عنہ بن عبداللہ اور حمزہ رضی اللہ عنہ بن ابی عقیل رضی اللہ عنہ بن ابی عقیل کے علاوہ تابعین میں سے

تو ان کی عدت سنہ چار ہجری میں ختم ہوتی، حالانکہ وہ خود (ابن حجر) تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ سے ان کا نکاح سنہ تین ہجری میں ہوا تھا (نیز دیکھیے شبلی : سیرت النبی، ۱ : ۳۵۶)۔ ابن سعد (۸ : ۵۸) نے صراحت سے لکھا ہے کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا غزوہ احد سے قبل شعبان کے مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آچکی تھیں (اور غزوہ احد شوال سنہ ۵۳ میں پیش آیا (دیکھیے سیرت ابن ہشام، ۲ : ۲۰)۔

ایک روایت کے مطابق (ابن سعد، ۸ : ۵۷) خنیس بن حذافہ کی وفات کے بعد جب حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بیوہ ہو گئیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان کے نکاح کی خواہش ظاہر کی مگر سوچ بچار کے بعد انہوں نے کہا کہ میں فی الحال نکاح کا ارادہ نہیں رکھتا، تب انہوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر آپ کی خواہش ہو تو میں حفصہ رضی اللہ عنہا کو آپ کے نکاح میں دے دوں، مگر انہوں نے خاموشی اختیار کی اور کوئی جواب نہ دیا۔ بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے انہیں تسلی دیتے ہوئے کہا کہ حفصہ رضی اللہ عنہا ان سے بہتر آدمی کے نکاح میں آئے گی؛ چنانچہ وہ آپ ﷺ کے عقد میں آ گئیں (نیز دیکھیے الاصابہ، ۲ : ۲۶۴؛ حلیہ الاولیاء، ۲ : ۵۰؛ سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۲؛ البخاری، ۲ : ۷۶۸؛ شبلی : سیرۃ النبی، ۲ : ۴۰۸؛ صفۃ الصفوة، ۲ : ۱۹)۔ ابن ہشام (۲ : ۶۴۵) نے تصریح کی ہے کہ دیگر امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کی طرح حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا سہر بھی چار سو درہم مقرر ہوا تھا۔ ابن حزم نے جوامع السیرۃ (ص ۳۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر زوجہ کا سہر پانچ سو درہم لکھا ہے۔

تمام مؤرخین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا

حلیۃ الاولیاء (۲ : ۵۰ بعد)، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۱۳)
ابن حزم : جوامع السیرۃ (ص ۳۳)، قاہرہ بلا تاریخ؛
(۱۴) الذہبی : سیر اعلام النبلاء (۲ : ۱۶۲ تا ۱۶۳)،
قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) البلاذری : انساب الاشراف
(۱ : ۲۲۲ بعد)، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۶) ابن الجوزی :
صفة الصفوة (۲ : ۱۹)، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۱۷)
ابن حبیب : کتاب المجتہد، بحد اشارہ؛ (۱۸) قاضی
محمد سلیمان منصور پوری : رحمة للعالمین، لاہور ۱۹۶۲ء،
۲ : ۱۹۶.

(ظہور احمد اظہر)

* حفصہ بنت الحاج : الرکونیہ، غرناطہ کی

شاعرہ جو ۵۳۰ھ / ۱۱۳۵ء کے بعد پیدا ہوئی اور
۵۸۹ھ / ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱ء میں فوت ہوئی۔ ابن
الخطیب (الاحاطۃ، ۱ : ۳۱۶) اور دوسرے مصنفین
اس خاتون کے حسن، امتیاز، ادبی ثقافت، ظرافت
اور شاعرانہ ملکہ کی تعریف کرتے ہیں۔ ہمارے
پاس اس کا جو کلام ہے اس کے بیشتر حصے کا
مآخذ ابو جعفر تھا۔ الموحّد عبدالمؤمن کے بیٹے
ابو سعید عثمان کی غرناطہ میں آمد کے بعد وہ اس
کے دربار میں اکثر جانے لگی اور اس کے ساتھ ایک
عشقیہ سازش میں ملوث ہو گئی (اگرچہ ابو جعفر
کو چھوڑے بغیر) حتیٰ کہ اسے ایک وفد کے ساتھ
عبدالمؤمن کی طرف الرباط بھی بھیجا گیا۔ کہا
جاتا ہے کہ اسی موقع پر عبدالمؤمن نے اسے غرناطہ
کے نزدیک ایک گاؤں یا جاگیر الرکونہ عطا کی،
جس سے اس کی نسبت مأخوذ ہے اور جو اس کے
علاوہ غیر معروف ہے۔ ابو جعفر کے سیاسی رویہ
اور اس کے ساتھ ابو سعید کی عداوت میں حسد کا
عنصر بھی کارفرما تھا، اور مؤخر الذکر نے آخر کار
اپنے رقیب کو سزا دینے کے احکام حاصل کر لیے۔
۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء میں ابو جعفر کو پھانسی ہو
جانے کے بعد حفصہ نے اپنے مرحوم محب کا مرثیہ

حارثہ ابن وہب، المطلب بن ابی وداعہ، ام بشر
الانصارید، عبدالرحمن بن الحارث، عبداللہ بن صفوان،
شتر اور ابن شکر وغیرہ شامل ہیں (الاصابة، ۴ :
۲۶۵؛ سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۲)۔ حضرت زیدؓ بن
ثابت کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ کے حکم
سے چمڑے، ہڈیوں، اور چھلکوں پر قرآن کریم لکھا
تھا۔ ان کی وفات کے بعد حب حضرت عمرؓ خلیفہ
ہوئے تو انہوں نے ایک صحیفے میں قرآن لکھوایا جو
ان کی وفات کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس رہا
اور حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں مصحف
کے نسخوں کا مقابلہ اسی نسخے سے کیا اور پھر
انہیں واپس کر دیا تھا (حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۵۱)۔

حضرت حفصہؓ اکثر روزہ سے رہتی تھیں
اور نماز اور یاد خدا میں مشغول رہتی تھیں (ابن
سعد، ۸ : ۵۹؛ الاصابة، ۴ : ۲۶۵؛ حلیۃ الاولیاء،
۲ : ۵۰)۔ وفات سے قبل اپنے بھائی عبدالرحمن بن
عمرؓ سے اس وصیت کی تجدید کی جو حضرت عمرؓ
نے انہیں کی تھی کہ کچھ مال صدقہ کیا جائے اور
مضافات مدینہ میں کچھ جائداد اللہ کی راہ میں
وقف کر دی (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴؛ شبلی، ۲ : ۴۰۹)۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : سیرۃ، ۲ : ۶۴۵، قاہرہ
۱۹۳۶ء؛ (۲) اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۳) الزرکلی :
الاعلام (۲ : ۲۹۲)، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۴) البخاری (۲ :
۷۶۸)، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۵) ابن حجر : فتح الباری
(۹ : ۱۵۲)، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) وہی مصنف : الاصابة،
(۳ : ۲۶۳)، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ابن عبدالبر :
الاستیعاب، حیدرآباد دکن ۱۳۱۹ھ، ۲ : ۷۳۴؛ (۸)
ابن سعد : کتاب الطبقات الکبیر، لائڈن ۱۳۲۱ھ، ۸ :
۵۶؛ (۹) ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ریاض ۱۹۶۶ء،
۵ : ۲۹۴؛ (۱۰) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ
۱۹۶۶ء، ص ۱۵۲ بعد؛ (۱۱) شبلی : سیرۃ النبی
(۲ : ۴۰۶)، اعظم کڑھ ۱۳۵۲ھ؛ (۱۲) الاستیعاب :

کہا، جس سے گہرے غم و اندوہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے سزا کے خطرے کے باوجود سیاہ لباس پہنا ہوا تھا۔ اس کے بعد اس نے آہستہ آہستہ شاعری چھوڑ دی اور اپنے آپ کو تدریس کے لیے وقف کر دیا اور اپنے آخری ایام مراکش میں گزارے، جہاں یعقوب المنصور نے الموحدون کی شہزادیوں کی تعلیم کا کام اس کے سپرد کر دیا۔

اس کے شاعرانہ کلام میں سے، جو گہرے رومانوی رنگ میں رنگا ہوا ہے (اور یہ رومانوی فضا اندلس میں اس وقت تک قائم تھی)، صرف ستر اشعار باقی رہ گئے ہیں جو اس کی قادر الکلامی کی تصدیق کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس نے اپنے بعض ذاتی تاثرات اور دلی جذبات کو ایسے اسلوب میں ادا کیا ہے جو تصنع اور لفاظی سے پاک ہے۔

- مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد، ۴: ۱۱۹ تا ۱۲۳؛ (۲) ابن الخطیب: الاطیفة، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ۱: ۳۱۶ تا ۳۱۸؛ (۳) المقرئ: نفح الطیب، ۱: ۱۰۸ و ۲؛ ۱۳۷، ۵۳۹ تا ۵۴۴؛ (۴) ب۔ یموت: شاعرات العرب فی الجاہلیۃ والاسلام، بیروت ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۵ تا ۲۱۹؛ (۵) Hispano-Arabic poetry: A.R. Nykl، بالٹی مور ۱۹۳۶ء؛ (۶) Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Hafsā bint al-Hājjar-Rukūniya، در Hesp. ۱/۳۴ (۱۹۳۷ء): ۹ تا ۱۰۰ (ایک مکمل خصوصی مقالہ، جس میں زیادہ مفصل مآخذ دیے گئے ہیں)۔

(CH. PELLAT)

• **حفیظ: (عبدالحفیظ)** بن سلطان مولای حسن [رک باں]، مراکش کا علوی سلطان، جو یورپ اور مراکش دونوں جگہ بالعموم مولای حفیظ کے نام سے معروف ہے، ۱۸۸۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد [مولائی حسن] کے انتقال پر اس کا چھوٹا بھائی عبدالعزیز [رک باں] تخت نشین ہوا، جس نے

اسے مراکش میں اپنا خلیفہ (قائم مقام) مقرر کر دیا۔ ایک طویل درپردہ کش مکش کے بعد اور عظیم قائد مدنی کلاوی [رک بہ کلاوی] کی مدد سے ۱۶ اگست ۱۹۰۷ء کو مراکش میں اس کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا، لیکن فاس میں اسے جنوری ۱۹۰۸ء میں سلطان تسلیم کیا گیا اور وہ بھی اس کے اس وعدے پر کہ وہ اس حکمت عملی پر کاربند رہے گا جو مراکش کے اشراف طے کریں گے (اسی زمانے میں ادریسی حکومت کو بحال کرنے کی ایک سازش کی گئی، لیکن بے نتیجہ رہی)۔ جرمنی کی تائید کے باوجود مولای حفیظ کو بیرونی حکومتوں نے ۱۹۰۹ء تک تسلیم نہیں کیا اور وہ بھی اس وقت جب اس نے اپنے معزول شدہ بھائی کی فوجوں کو شکست دے دی اور ان وعدوں کو پورا کرنے کا عہد کیا جو مؤخر الذکر نے الجزيرة [الخضراء] (Algeciras) کی کانفرنس (۱۹۰۶ء) میں یورپی طاقتوں سے کیے تھے۔ وہ بہت پڑھا لکھا آدمی تھا اور فقیہ و عالم دین بھی تھا، لیکن اس میں اپنے والد کے سے اخلاقی اوصاف موجود نہ تھے اور وہ ان مشکلات پر قابو پانے کی اہلیت نہ رکھتا تھا جو اسے درپیش تھیں۔ اس کے عہد حکومت میں فرانس اور جرمنی کے مابین ۱۹۰۹ء کا وہ معاہدہ طے ہوا جس کی رو سے مراکش کے معاملات میں فرانس کے ”خاص حقوق“ تسلیم کر لیے گئے اور جس سے ۴ مارچ ۱۹۱۰ء کے فرانسیسی۔ مراکشی عہدنامے پر دستخط ہو جانے کا امکان پیدا ہو گیا۔ اس مدبرانہ عمل سے دونوں ملکوں کے درمیان مفاہمت پیدا ہو گئی اور ایک بین الاقوامی قرض ملنے کا راستہ کھل گیا، جس کی مراکش کو سخت ضرورت تھی۔ اسی سال نومبر میں میلہ کی شورش فرو کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ مراکش اور اندلس کے درمیان ایک معاہدے پر دستخط ہو گئے۔ ۱۹۱۱ء

اس نے اپنے اور اپنے خاندان کے معاملات بڑی ہوشیاری سے طے کر لیے تو ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو اپنی دست برداری کا اعلان کر دیا گیا۔ اس کے بعد سلطان نے فرانس کا سفر کیا۔ وہاں سے واپسی پر وہ طنجہ آ گیا، جہاں قصبہ کا محل اسے رہنے کے لیے دے دیا گیا۔ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم کے دوران میں وہ ہسپانیہ میں مقیم رہا۔ اس نے ۴ اپریل ۱۹۳۷ء کو Enghien (فرانس) میں وفات پائی اور اس کی نعش کو اس کی وصیت کے مطابق شایان شان عزت و احترام کے ساتھ فاس لایا گیا۔

مآخذ: مقالہ عبد العزیز کے تحت مذکورہ مآخذ کے

علاوہ: (۱) With Moulai Hafid at Fez : L. Harris (۲) behind the scenes in Morocco، لندن ۱۹۰۹ء؛ (۳) Annuaire du Maroc، الجزائر ۱۹۱۲ء، مع سلطان کی ایک تصویر اور اس کے وزرا کی فہرست کے (ص ۱۶۳)؛ (۴) Quatre siècles d'histoire marocaine : A.G.P. Martin پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۵) Chronique : M. Le Glay (۶) marocaine، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۷) ابن زیدان : اتحاف اعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، ۵ جلدیں، رباط ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳ء؛ (۸) Col. Justinard : Le Caid Goundafi، دارالبیضاء ۱۹۵۱ء؛ (۹) ابن عبود : تاریخ المغرب، ج ۲، تیتوان ۱۹۵۱ء؛ (۱۰) Marrakech, des origines : G. Deverdun (۱۱) 1912ء، ج ۱، رباط ۱۹۵۹ء؛ (۱۲) F. Charles-Rowx و Missions diplomatiques françaises : J. Caillé (۱۳) à Fès (مع تصویر)، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) Michaux-Bollaire : Une tentative de restauration idriside à Fès، در RMM، ۵/۷ (جولائی ۱۹۰۸ء)؛ نیز دیکھیے (۱۵) Afr. Fr. B، اور (۱۶) Afr. Fr. RC، ۱۹۰۶ء تا ۱۹۱۲ء، بمواضع کثیرہ؛ نیز (۱۷) RMM، بمدد اشاریہ عمومی، ج ۱ تا ۱۶۔

(G. DEVERDUN)

کے آغاز میں مراکش میں بعض اہم واقعات رونما ہوئے اور روز افزوں شورش کے پیش نظر مولای حفیظ نے سرکاری طور پر اس فرانسیسی فوج کی مدد طلب کی جو ۱۹۰۷ء سے دارالبیضاء میں متعین تھی۔ اس فوج نے جلد ہی فاس میں امن و امان بحال کر دیا اور یوں فتنہ پرداز ("روگی") بوحمارہ [رک باں] کو، جو ۱۹۰۹ء سے دیہی علاقوں میں مفرور تھا، گرفتار کر کے موت کے گھاٹ اتارا جا سکا۔ ہسپانیوں نے فرانسیسی کارروائیوں کے مقابلے میں العرائش (Larache)، القصر الکبیر اور بعد ازاں اصیلہ [رک باں] پر قبضہ کر لیا۔ اس مداخلت سے جرمنی براہِ فروختہ ہو گیا اور اس نے ایک توپ بردار کشتی (Gunboat) اغادیر [رک باں] میں بھیج دی اور سوس میں اپنے لیے ایک حلقہ اثر قائم کر لیا۔ اغادیر کا معاملہ نومبر ۱۹۱۱ء کے فرانسیسی اور جرمن عہدنامے سے طے ہو گیا، جس کی رو سے فرانس کو مراکش میں کھلی آزادی مل گئی اور اس کے بدلے میں جرمنی کو استوائی افریقہ کے معتدبہ علاقے مل گئے۔ ۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء کو سلطان نے فاس میں M. Regnault کے ساتھ، جو فرانسیسی حکومت کی نمائندگی کر رہا تھا، ایک حفاظتی معاہدے (Protectorate Treaty) پر دستخط کر دیے، جس کی رو سے مراکش فرانس کا زیر حمایت ملک (Protectorate) بن گیا۔ اس کے فوراً ہی بعد دارالسلطنت کے گرد و پیش بغاوت برپا ہو گئی اور ۱ اپریل کو خود فاس میں زبردست فتنہ و فساد کھڑا ہو گیا۔ ان فسادات میں بیسیوں فرانسیسی اور شہری کام آئے، جن میں بہت سے مراکشی یہودی بھی شامل تھے۔ اب سلطان کے ساتھ جنرل لیاٹری Lyautery کو جمہوریہ فرانس کا مقامی کمشنر جنرل مقرر کیا گیا۔ فرانس اور اہل مراکش دونوں کی نظر میں سلطان حفیظ ناقابل برداشت ہو چکا تھا، چنانچہ اس نے تخت چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا اور جب

حقائق: حقیقت (= سچ) کی جمع، اصطلاحاً اسمعیلیہ [رک بان] اور ان سے متعلق فرقوں کا نظام باطنی مراد ہے۔ اس اصطلاحی مفہوم میں یہ لفظ بالخصوص طیبی استعمال کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شریعت لانے والے پیغمبروں کے زمانے میں حقائق باطن میں پوشیدہ رہتے ہیں اور کتب مقدسہ اور شریعت کے ظاہری پردے میں ایک اندرونی حقیقت موجود ہے [رک بہ باطنیہ]۔ قانون (شریعت) ہر پیغمبری دور کے ساتھ بدل جاتا ہے، مگر حقائق کی سچائی ابدی ہے۔ یہ ”سچائی“ خدا کی طرف سے ہدایت یافتہ امام اور ان علمائے دین کی مخصوص ملکیت ہے جنہیں وہ مأمور کرے۔ یہ کسی پر تبھی ظاہر ہو سکتی ہے کہ وہ داخل سلسلہ ہو۔ باطنیہ کا خیال ہے کہ ”قائم مقام“ شریعت کو منسوخ کر دے گا اور حقیقت مستورہ کو بے نقاب کر دے گا۔ اس کے عہد میں کسی رمز و کنایہ کے بغیر حقائق صاف صاف معلوم ہو جائیں گے۔ پھر تعلیم دینے والے علما کی ضرورت نہ رہے گی اور انہیں ترک کر دیا جائے گا۔

حقائقی نظام کے دو بڑے اجزا ہیں: (۱) تاریخ کو اس نظر سے دیکھنا کہ وہ ایک مستقل کش مکش ہے اور آخر میں وہ علمائے دین جو حقیقت باطنی کے حامل ہوتے ہیں اپنے حریفوں پر فتح حاصل کر لیتے ہیں، اور (۲) وہ علم کائنات جو دنیا کو روحانی، آسمانی اور جسمانی اقالیم میں تقسیم کرتا ہے۔ تاریخ کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ ادوار کا ایک سلسلہ ہے جس میں یکساں نمونے اور احوال بار بار آتے ہیں اور ان کا منتہا قائم مقام کا ظہور ہے، جو دنیا پر حکومت کرے گا اور اس کا محاسبہ کرے گا۔ تاریخ کی یہ تعمیر کسی حد تک شیعہ عقائد سے مأخوذ ہے اور اپنے مخصوص پہلوؤں کے ساتھ یہ تعبیر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی

کی اسمعیلی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ کم از کم چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے علم کائنات کی بنیاد نوافلاطونیت سے مأخوذ ہے، چنانچہ ایرانی داعی النّسفی [م ۵۳۳۲ / ۹۴۳ - ۹۴۴] نے ایک نوافلاطونی علم کائنات کی بنا ڈالی تھی۔ اس کے نظام پر بعض باتوں میں اس کے معاصر ابو حاتم الرازی [رک بان] نے نکتہ چینی کی تھی، مگر نوجوان ہمعصر ابو یعقوب السّجّزی [رک بان] نے النّسفی کی حمایت کی۔ فاطمی خلافت نے یہ کائناتی نظام غالباً المعز [رک بان] کے عہد (۵۳۴۱ / ۹۵۳ تا ۵۳۶۵ / ۹۷۵) میں جا کر اختیار کیا۔ حمید الدین الکرمانی (م تقریباً ۵۴۱۱ / ۱۱۰۲) نے ایک نظام کی اشاعت و تبلیغ کی، لیکن فاطمی دور میں اس کی جانب کوئی توجہ نہ کی گئی۔ یمن کے طیبیوں کے ہاں ابراہیم الحامدی [رک بان] (م ۵۵۵۷ / ۱۱۶۲) نے ایک ترکیبی نظام اختیار کیا، جس میں بعض اسطوری عناصر شامل تھے۔ بہر حال اس کی کتاب طیبی نظام حقائق کی بنیاد بنی رہی۔ نزاریوں میں حقائق سے دل چسپی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور ان کی توجہ زیادہ سے زیادہ حقیقت امام پر مرتکز ہوتی رہی، جسے ایک ابدی اور مطلق شخصیت سمجھا جاتا تھا اور جو تاریخ اور دنیا سے بالاتر ہے۔

مأخذ: رک بہ مأخذ بذیل مادہ اسمعیلیہ؛ نیز زاہد علی: ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۴ء، ص ۵۷۶ بعد۔

(W. MADELUNG)

حقّ: (ع)، [ح ق ق سے؛ لغوی معنی: * مطابقت اور مکمل موافقت، جیسے دروازے کی چول اس کے گڑھے میں اس طرح بیٹھ جائے کہ استقامت کے ساتھ اس میں گھومتی رہے (المفردات)؛ لسان میں ہے: الحقّ تقيض الباطل]۔

عبرانی میں اس کے اصلی لفظ کے معانی یہ ہیں: (الف) لکڑی، پتھر یا دھات میں کھودنا، نقش کرنا؛

(ب) لکھنا، تصویر بنانا (آٹھویں صدی عیسوی کے ایک ننانویں کتبے میں بھی یہ لفظ موجود ہے، *North-Semitic inscriptions: S. A. Cooke*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۱ تا ۱۸۵)؛ (ج) تجویز کرنا، قانون، رواج؛ (د) اللہ یا انسان کا حق (دیکھیے *Hebrew and English Lexicon: Brown-Driver-Briggs*، ۱۹۰۲ء، L. Koehler و A. W. *Lexicon in Veteris Testamentilibus: Baumgartner*، لاٹن ۱۹۵۳ء)؛ (ه) صحیح، درست، سچی، انصاف پر مبنی۔ حقیقی کے معنی میں لفظ حق قبل از اسلام کی شاعری میں عام ہے (Hebrew University کے School of Oriental Studies نے جو اشاریہ تیار کیا ہے اس میں مطبوعہ متون کے ایسے ۹۱۶ مقامات کی فہرست دی گئی ہے جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے)۔ عربوں کی امثال میں یہ لفظ صدق کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے (المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، عدد ۸۵، ۱۲۳، ۲۳۲) [۱، ۲، لاٹن]۔

عربی میں اس کے بنیادی معنی امر ثابت (الثابت حقیقہ) کے ہیں، لہذا صدق کے معنی ثانوی ہیں (الجرجانی: التعریفات، ص ۶۱، ۱۱، بعد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ بعض لغت نویس اس کے ثانوی معنی سے شروع کرتے ہیں (دیکھیے *Lexicon: Lane*، بذیل مادہ)۔ بہر حال الحق کے معنی ہیں وہ جو ثابت، دوامی اور حقیقی ہو، یہی وجہ ہے کہ تفاسیر قرآن مجید میں اس کے معنی ”الثابت“ لیے جاتے ہیں؛ چنانچہ البیضاوی، الحق، بمعنی اللہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں وہ جس کی ربوبیت ”ثابت“ اور حقیقی ہے (”الثابت ربوبیتہ“؛ ۱۰ [یونس]: ۳۲؛ البیضاوی، طبع Fleischer، ۱: ۴۱۴، س ۸)، اسی طرح وہ جس کی الہیت ”ثابت“ ہے (”الثابت الہیتہ“)،

جھوٹے خداؤں کے برعکس، جن کی الوہیت باطل اور غیر حقیقی ہے اور جن کے لیے باطل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۳۱ [لقن]: ۳۰؛ البیضاوی، ۲: ۱۱۶، ص ۱۰ و بعد)۔ قرآن مجید (۲۰ [طہ]: ۱۱۴) میں بتایا گیا ہے کہ اللہ [الملك الحق، یعنی] ثابت بالذات والصفات ہے (البیضاوی، ۱: ۶۰۷، س ۵)۔ پھر قرآن مجید، ۲۲ [الحج]: ۶، کی تفسیر کرتے ہوئے البیضاوی (۱: ۶۲۸، س ۶) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ ثابت بالذات ہے اور اسی سے اشیاء کو تحقق حاصل ہوتا ہے (”به تتحقق الاشياء“)۔ اس آخری عبارت کی امام فخر الدین الرازی (مفاتیح، ۶: ۱۴۴، س ۳، ۱۳۰۸ھ) نے یوں تشریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ”الموجود الثابت“ ہے۔ صحاح (بذیل مادہ) میں حق کی تعریف کرتے ہوئے صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ باطل کی ضد ہے اور اس کا یہی مفہوم قرآن مجید اور دیگر کتب میں متعین ہے۔ حق اسمائے حسنی میں سے بھی ہے، جیسے فرمایا: ولواتبع الحق احواءہم۔ ثعلب نے یہاں الحق سے ذات خداوندی مراد لی ہے (لسان)۔ حق اس ذات کو بھی کہتے ہیں جو حکمت کے تقاضوں کے مطابق اشیا کو ایجاد کرے۔ ہر وہ چیز بھی حق ہے جو مقتضائے حکمت کے مطابق پیدا کی گئی ہو۔ کسی چیز کے بارے میں اس طرح کا اعتقاد رکھنا جیسا کہ وہ نفس واقعہ میں ہے، حق ہے۔ وہ قول یا عمل بھی حق ہے جو اسی طرح واقعہ ہو جس طرح پر اس کا ہونا ضروری ہے اور اس مقدار اور اس وقت میں ہو جس مقدار اور جس وقت میں اس کا ہونا واجب ہے (المفردات)۔

زمانہ قبل اسلام میں بھی اس کے یہی معنی تھے، جیسا کہ لیبید کے اس مصرع سے ثابت ہوتا ہے: *أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ* (= یاد رکھو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے؛ *Diwan des Lebid: Huber*)

الحق (= زبان خلق، تقدیر حق)۔ زبان خلق دو نفاذ خدا سمجھو [Vox populi, vox dei]، ناعم اس کی ایک اور توضیح بھی ممکن ہے جسے ماسینیون Massignon نے کتاب الطوائف، ص ۱۷۳ میں پیش کیا ہے۔ "حق" کے مذکورہ بالا معنوں کے علاوہ، جہاں اسے اللہ کے لیے اصلاً اور خلق کے لیے ضمناً استعمال کیا جاتا ہے اور بیان واقعہ کی صداقت کے لیے برتا گیا ہے، حق کے معنی "حق" اور فرض کے بھی ہوتے ہیں، جس میں پھر "حکم" کا تصور شامل ہو جاتا ہے؛ لہذا حق لی کا مطلب ہوگا وہ حق جو مجھے حاصل ہے اور "حق علی" کا وہ فرض جو مجھ پر عائد ہوتا ہے۔ اس سے "حق العباد" کے مقابلے میں "حقوق اللہ" کا تصور پیدا ہوا (دیکھیے Handbuch des islām : Juynboll، ص ۲۹۲ و بعد اشاریہ)۔ مزید برآں جیسا کہ صوفیہ کے نزدیک سلوک کی آخری منزل "حقیقت" ہے اور اس کا مقام "معرفت" سے بھی کہیں آگے ہے، اسی طرح حق الیقین آخری منزل ہے یقین کی، جو اہل حال کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ عین الیقین (یعنی یقین از روئے بصر) اور علم الیقین (یعنی یقین از روئے علم) کے بعد حقیقت میں فنا ہو جاتے ہیں۔ اس کے بارے میں دیکھیے الہجویری : کشف المحجوب، مترجمہ مجلس، ص ۳۶ بعد؛ القشیری : الرسالة، مع شرح عسی و زکریا، ۲ : ۹۹ و بعد، اور الجرجانی، محل مذکور، ان هذا لہو حق الیقین۔ یہ عبارت قرآن مجید، ۵۶ [الواقعة] : ۹۵، سے ماخوذ ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقوق النفس وہ امور ہیں جو زندگی کے قیام و بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے مقابلے میں حظوظ وہ اشیاء ہیں جن کی نفس خواہش کرتا ہے، لیکر جو اس کی بقا و وجود کے لیے ضروری نہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۱۱، ۳۳۰ و ۳۱۷)۔

فہرستہ ۳۱، شعر ۹)۔ سامی نفسیات کی رو سے باطل کا تعلق فقدان وجود، نیستی اور عدم حقیقت کے عبرانی تصورات سے بھی قائم ہے، جن کا مقابلہ یقینی، حقیقی اور قابل وثوق سے کیا جاتا ہے۔ پس عربی میں باطل کا لفظ حق کی کامل ضد ہے اور "حق" اللہ تعالیٰ کا مناسب ترین نام ہے، کیونکہ اس کی ذات موجود مطلق ہے۔ اللہ تعالیٰ ثابت فی نفسہ اور واجب لذاتہ ہے (البیضاوی : تفسیر ۲۲ [الحج] : ۶۱، ۱ : ۶۳۸، ص ۱۵)۔ اس کے برعکس باقی موجودات اپنے وجود اور تحقق کے لیے اس کی محتاج ہیں (رک بہ البیضاوی : تفسیر ۲۲ [الحج] : ۶)، لہذا جب لفظ حق کا استعمال اللہ تعالیٰ کے اسماء الحسنی [رک با و اللہ] کے طور پر ہو تو اس کا سب سے اچھا اور قریب ترین ترجمہ حقیقی (Real) یا "حقیقت" (Reality) ہے اور اس کا ترجمہ "صدق" (The Truth) سے کرنا، جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے، شاید صحیح نہیں؛ چنانچہ اہل زبان میں جو لوگ سند ہیں انہوں نے حق اور صدق کے درمیان، جو کذب کی ضد ہے، بڑی احتیاط سے امتیاز کرتے ہوئے یہ اصول قائم کیا ہے کہ حق اور صدق کو صرف اس موقع پر مترادف سمجھنا چاہیے جب ان کا استعمال "حکم" کے سلسلے میں ہو؛ لہذا اگر کوئی واقعہ در حقیقت پیش آیا ہو تو اسے حق کہا جائے گا، لیکن اس واقعے کے متعلق جو حکم لگایا جائے یا بیان دیا جائے گا وہ صدق ہوگا۔ گو اس مفہوم میں اس بیان کو بھی حق کہا جاسکتا ہے، لیکن جب "حق" بطور اسم باری تعالیٰ استعمال ہوتا ہے تو اس کی تشریح بالعموم اس کے خالق ہونے ہی سے کی جاتی ہے۔ اگرچہ اس نظریے کی سند صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ "حق" کو ہمیشہ خلق کے مقابلے میں استعمال کیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے اتحاد السادة، ۱ : ۵۵۶، ۲ : السنة الخلق اقام

بعد)۔ [حقوق کی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے: (۱) حقوق اللہ؛ (۲) حقوق العباد۔ ان کی تشریح کے لیے رک: بہ حقوق، شریعت، اسلام، قانون، تعزیر، حدود، معصیۃ وغیرہ]۔

مآخذ: (۱) التهانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۹؛ (۲) الوجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتاب الطوائف، طبع Massignon، بمدد اشاریہ؛ (۴) الراغب: المفردات، ص ۱۲۴؛ بعد؛ (۵) Theologie des Islam: Horton، ص ۱۵۲؛ بعد؛ نیز حوالے، جو متن میں مذکور ہیں۔

(D. B. MACDONALD [و ادارہ])

[حق کے معنی میں امام رازی نے یہ الفاظ استعمال کیے: الثَّابِتُ الَّذِي لَا يَسُوغُ انْكَارُهُ، یعنی جس کا انکار نہ ہو۔ کے (تفسیر لیب، ۱: ۳۵۴) اور حق الأمر إذا ثبت ووجب، یعنی جب کوئی امر واجب الوجوب اور ثابت ہو تو اس کے لیے حق الأمر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ لفظ دو سو ستائیس مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ بعض جگہ اس کا استعمال ہستی باری تعالیٰ کے لیے ہوا ہے، جیسے فرمایا: مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ (۶ [الانعام]: ۶۲)، یا دوسری جگہ ہے: فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ (۱۰ [یونس]: ۳۲)، یا فَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ (۲۰ [طہ]: ۱۱۴)، یا ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ (۲۲ [الحج]: ۶)۔ اللہ تعالیٰ کو حق کیوں کہا گیا ہے؟ اس سلسلے میں کئی مذاہب ہیں: اہل سنت کے نزدیک اس لیے کہ اللہ تعالیٰ تمام محدثات اور کل کائنات کا مالک ہے اور مالک کا ان میں تصرف علی الاطلاق حق ہے؛ معتزلہ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے تصرفات مصالح المکلفین اور اس کے منافع کے موافق ہیں اور اس نے مکلفین کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ کائنات سے انتفاع کر سکتے ہیں؛ حکما نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق اس لیے کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اجرام

عظیمہ میں بعض خواص و قوی رکھ دیے ہیں جن کی وجہ سے ان سے ایسے آثار و حرکات کا ظہور ہوتا ہے جو اس عالم کے مصالح سے مطابقت رکھتے ہیں (الرازی: مفاتیح الغیب، ۴: ۹۸)۔ اصل بات یہی ہے کہ حق کا لفظ مصدر ہے اور کسی کی صفت کے لیے مصدر کا استعمال یہ بتانے کے لیے آتا ہے کہ اس وجود میں وہ صفت حد کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو حق اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ سراسر سچا اور الثابت المتحقق ہے اور وہ اشیاء کو اس کے مطابق جو واجب ہے اور اس انداز سے جو واجب ہے اور اس وقت جو واجب ہے اور اقتضائے حکمت کے مطابق وجود میں لانے والا ہے اور اس کے فیصلے حق اور صدق ہی ہوتے ہیں اور اس کے کام جور اور عبث اور باطل سے منزہ ہیں، جیسے فرمایا: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (۲ [آل عمران]: ۱۹۱)، یا دوسری جگہ ہے: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ (۱۵ [الحجر]: ۲۶)، اس لیے کہ وہ ثابت اور واجب لذاتہ ہے اور اس کا انکار ممکن ہی نہیں: الثَّابِتُ الَّذِي لَا يَسُوغُ انْكَارُهُ (الرازی: مفاتیح الغیب، ۱: ۳۵۴ و ۴: ۹۸)۔

قرآن مجید میں حق کے لفظ کا استعمال نبی اکرمؐ کے لیے بھی ہوا ہے، جیسے فرمایا: إِنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ (۳ [آل عمران]: ۸۶؛ نیز دیکھیے یوحنا، باب ۱۴ و ۱۶، جہاں آنحضرتؐ کو روح حق کہا گیا ہے۔ پھر جو دین اور وحی لے کر آپؐ تشریف لائے اسے بھی حق کہا گیا ہے: دِينَ الْحَقِّ (۹ [التوبة]: ۳۳)، یا وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرُّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (۵ [المائدة]: ۸۳)۔ حق ان پیشگوئیوں کو بھی کہا گیا ہے جو آنحضرتؐ اور قرآن و اسلام کے متعلق کتب سابقہ میں ہیں: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ (۲ [البقرة]: ۴۲)۔ امام رازی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہاں الحق سے وہ

قانون کے رائج الوقت معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ شعبۂ قانون کو کلیۃ الحقوق کہتے ہیں۔ صوفیہ کی اصطلاح میں حقوق النفس روح کی زندگی کے ضروری شرائط کا نام ہے؛ برخلاف اس کے زائد عناصر کو حظوظ کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) میخائیل عید البستانی: مرجع

الطلاب، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۳۹ تا ۴۱؛ (۲) J. Schacht:

Introduction to Islamic Law، بمدد اشاریہ، بذیل حق

آدمی و حق اللہ؛ (۳) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون،

بذیل حقوق النفس؛ (۴) عبد الرحیم: Mohammdan

Jurisprudence، بحث Rights، Torts، وغیرہ؛ (۵)

سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، جلد متعلقہ حقوق؛ نیز رک بہ

اسلام، شریعت وغیرہ۔

(ادارہ اول، لائڈن [وادارہ])

- * **حَقِیقَۃ:** [ع] جمع: حقائق۔ (الف) کسی شے کی اصلیت، کنہ، ماہیت، داخلی مطلب، جوہر، وغیرہ؛ لہذا جس شے کی حقیقت نہ ہو اسے لَا حَقِیقَۃَ لَہُ کہیں گے؛ دوسرے جس سے کسی چیز کی ہویۃ معلوم ہو، یعنی ما بہ الشیء ہو ہو (یہاں ہویۃ اور ماہیت میں فرق کرنا ضروری ہے)، یا زیادہ وسیع مفہوم میں اس سے مراد ہے کسی شے کو دوسری اشیا سے ممیز کرنا، جسے اس کی حقیقۃ ذاتیہ بھی کہا جاتا ہے؛ (ب) حقیقت کا کسی چیز کے لیے ان معنوں میں استعمال کہ وہ شے یقینی طور پر موجود ہے؛ چنانچہ بطور فعل یوں کہہ سکتے ہیں: حق الشیء، یعنی لوئی شے یقینی طور پر موجود ہے۔ پس راسخ العقیدہ اہل السنۃ والجماعۃ اہل الحق کہلاتے ہیں اور ان کے بالمقابل اہل الحقیقت وہ صوفیہ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کی حقیقت سے واقف ہیں۔ حقیقت ہر صوفیانہ طریقے کی آخری منزل ہے (The way of: W.H.T. Gairdner) a Moh. mystic، ص ۱۹، ۲۰۰)۔ خدا کو اس اعتبار سے بھی حقیقت الحقائق کہا جاتا ہے کہ یہ توحید

پیشگوئیاں مراد ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تورات میں بیان ہوئی ہیں اور جنہیں یہود ملتبس کرنا چاہتے تھے اور الحق سے مراد وہ پیشگوئیاں بھی ہیں جو قرآن مجید میں آئندہ کے متعلق بیان ہوئی ہیں کیونکہ ان کا وقوع پذیر ہونا ایک حقیقت اور قطعی بات ہے۔

یقین کی جو تین اقسام قرآن مجید نے بیان کی ہیں ان میں سے ایک حق الیقین ہے (۶۶ [الواقعة]: ۹۵)۔ اسلام نے حقوق انسانی پر بھی بہت زور دیا ہے۔ انسان کے اپنے وجود کے بھی اس پر حقوق ہیں جیسے حدیث میں ہے لِنَفْسِکَ عَلَیْکَ حَقٌّ اور اسی وجہ سے اسلام نے خودکشی کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اسی طرح رشتے داروں، ہم جلیسوں، ایک دفتر اور کارخانے میں کام کرنے والوں اور ہم سفروں کے بھی ایک دوسرے پر حقوق ہیں (۴ [النساء]: ۳۶)؛ پھر اپنے وطن اور قوم سے بڑھ کر بین الاقوامی حقوق کا بھی اسلام نے ذکر کیا ہے (۵ [المائدہ]: ۸)۔

[ادارہ]

* **حَقِّی:** رک بہ ابراہیم حقی؛ اسمعیل حقی؛ عبدالحق بن سیف الدین (الترک الدہلوی)۔

* **حُقُوق:** لفظ حق [رک بان] کی جمع؛ اسلامی شریعت میں قانونی حقوق یا مطالبات اور ان کے متعلقہ واجبات کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ حقوق اللہ، یعنی اللہ کے حقوق اور مطالبات، مثلاً حد [رک بان]، یعنی سزاؤں اور حقوق العباد میں، چاہے یہ حقوق نجی اور لازمی طور پر شہری ہوں، واضح فرق ہے۔ اگر اس لفظ کو اشیا کے بارے میں استعمال کیا جائے تو حقوق کے معنی ان اشیا کے لوازمات کے ہوں گے، مثلاً ایک گھر کے لوازمات میں جائے ضرور، باورچی خانہ اور خدام وغیرہ شامل ہیں۔ یہ اصطلاح عام طور پر قانونی ضوابط (شروط [رک بان]) میں ملتی ہے۔ معاصر مصطلحات کی رو سے حقوق صرف

کا وہ مرتبہ ہے جو جملہ حقائق پر حاوی ہے، دوسرے لفظوں میں ”حضرة الجمع“ یا ”حضرة الوجود“ ہے [رك به حضرة]۔ صوفیہ نے حقیقہ اللہ اور حق اللہ میں امتیاز کیا ہے، کیونکہ حقیقہ سے صفات الہیہ کا اظہار ہوتا ہے اور حق سے اس کی ذات کا (کشاف الاصطلاحات، ص ۳۳۳ بعد)۔ بظاہر ابن عربی کے نظام تصوف کی حسب ذیل تعریفات کا سلسلہ اسی سے جا ملتا ہے؛ آگے چل کر سارے اسلامی تصوف کی تشکیل انہیں کی بنا پر ہوئی (ابن عربی: فصوص الحکم، قاہرہ ۱۳۰۹ھ، مع شرح از عبدالرزاق الکاشانی [رك باں]، بمواضع کثیرہ؛ الجرجانی، ص ۶۲)۔ حقائق سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس ذات کے موجودات عالم کے ساتھ علائق کا تعین اور تشخص ہے۔ موجودات کے ساتھ حقائق کے تعلق، یعنی صفات (جن کی تعداد لامتناہی ہے) کے باعث وحدت اولیٰ کثرت میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی حقیقہ المحمدیہ بھی وہ الہی جوہر ہے جس کا ظہور ابتدا ہی میں ہو گیا تھا (یعنی حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کا)۔ یہی اسم اعظم بھی ہے (فصوص، ص ۲۸۸ س ۹)؛ (ج) حقیقہ کا اشارہ کسی ایسے کلمہ یا عبارت کی طرف بھی ہے جو اپنے موضوع لہ معنوں میں مستعمل ہو۔ اس کے بالمقابل مجاز ہے، لیکن جب کوئی مجاز کثرت استعمال کی وجہ سے عام ہو جائے تو اس کلمہ یا عبارت کو حقیقہ العرفیہ کہا جاسکتا ہے (Mehren: Rhetorik، ص ۳۱، ۷۸؛ نیز رك به حق)۔

مآخذ: (۱) الجرجانی: تعریفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶ بعد؛ (۲) تہانوی: کشف الاصطلاحات، ص ۳۳۰ بعد؛ (۳) الراغب: المفردات، ص ۱۲۵؛ (۴) Lexicon: Lane، ص ۶۰۹؛ (۵) Horten: Theologie des Islam، ص ۱۵۲ بعد؛ (۶) الہجویری: کشف المحجوب، طبع نکلسن، بمعد اشاریہ؛ (۷) القشیری: رسالۃ مع شرح عروسی و زکریا، ۲: ۹۲ و بعد۔

(D. B. MACDONALD)

اس لفظ کے مفہوم مختلف ہیں زیادہ عام معانی میں سے ایک ماہیت (reality) ہے، یعنی کسی موجود شے کا معقول مرکز (intelligible nucleus)، یا کسی شے کی ماہیت (nature)، یا کسی موجود کی ماورائی حقیقت۔ حق (اصل، صادق) کے برعکس یہ اصطلاح قرآنی نہیں ہے۔ حق اسمائے باری تعالیٰ میں سے ایک ہے، جس سے حقیقہ کو ممیز کرنا چاہیے (دیکھیے نیچے)۔ بقول الجرجانی (التعریفات، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۴) حقیق (جو خود حق سے مشتق ہے) کو وصفیت سے اسمیت کے معنی میں بدلنے کے لیے اس کے آخر میں ة کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس لفظ کے مختلف معنوں کو زیادہ صحت سے سمجھنے کے لیے نحو، فلسفہ اور تصوف کی لغات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

لفت (اور تفسیر) میں الحقیقہ سے مراد کسی لفظ یا عبارت کا بنیادی مفہوم ہے اور اسے ممیز کرنا چاہیے: (الف) مجاز، یعنی استعارے اور استعاری و کنائی مفہوم سے اور (ب) کیفیت سے، جس کا تشبیہا عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ابن تیمیہ کا الحقیقہ والمجاز نام سے ایک رسالہ ہے (مخطوطہ، در مجموعۃ رشید رضا، قاہرہ)۔ جب مجاز استعمال میں اتنا عام ہو جائے کہ وہ ایک بنیادی مفہوم کی صورت اختیار کر لے تو اسے ”الحقیقہ العرفیہ“ کہتے ہیں (دیکھیے Rhetorik: A. Mehren، ص ۳۱، جس کا حوالہ Macdonald نے دیا ہے، ۱۱ لائن، بار اول)۔ ماسینیون (L. Massignon) Passion d'al-Halla dj، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۸۲۳ نے الحلاج کے ایک مخطوطے کا حوالہ دیا ہے، جس کا نام الکيفية والحقیقہ ہے؛ اس میں کیفیت اور مجاز کا فرق واضح طور پر بیان کیا گیا ہے (دیکھیے کتاب مذکور، جہاں ایک اور تصنیف الکيفية والمجاز کا ذکر ہے۔ اس نام کی تصنیف الحلاج کی بھی ہے اور الاشعری کی بھی)۔ اس طرح حقیقہ ایک

”فطرت“ (nature) ہونا چاہیے اور یا جیسا کہ Mlle. Goichon نے (*Introduction à Avicenne*) پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۷۷) نے تجویز کیا ہے ”حقیقت ذاتہ“۔ امتیازات کا ایک دو گونہ سلسلہ قائم کرنا ضروری ہے: (۱) باہویت: ذاتیت (اثباتی چیز کی)؛ ماہیت (تعین ذاتی)؛ صحیح معنوں میں، حقیقہ ”باہویت“؛ (۲) تحقق: تصدیق (اس کی جو ہے)؛ حق ”اصلی“ ماورائی طور پر حقیقی؛ حقیقہ ”ماہیت“ یا ماورائی ”حقیقت“ (Truth)؛ (ب) منطقی معنی (الحقیقۃ العقلیۃ)؛ وہ حقیقت جو ”شیء“ کے صحیح تصور سے ”ذهن میں ثابت ہوتی ہے (A.M. Goichon) : *Lexique de la langue philosophique d' Ibn Sīnā* پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۸۴)۔ اسی منطقی نقطہ نظر سے حق حقیقی طور پر حکم کے مفہوم میں حقیقی کا مترادف ہوگا (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ۹۳)۔

۳۔ تصوف میں اصطلاح حقیقہ کے فلسفیانہ مفہوم کو کسی گہرے عقلی تجربے (معرفۃ) کی صف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ بقول نکلسن (Nicholson) (*The idea of personality in Sūfism*) کیمرج ۱۹۲۳ء، ص ۵۹) حقیقہ ایک ٹھوس واقعیت (reality) ہے، جس تک رسائی وصال باللہ سے ہو سکتی ہے، دیکھیے انصاری: کتاب المنازل، حقائق سے متعلق دس ابواب۔ مختلف مکاتب تصوف کے مطابق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں: وحدۃ الشہود کے صوفیہ، مثلاً الحلّاج، حقیقہ کے لیے اشیاء کی مطلق معقولیت کا مفہوم مخصوص کرتے ہیں، جسے صوفی کی روح ہی کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے، جو حق کی طرف رہنمائی کرتی ہے، لیکن خود حق نہیں ہے۔ الحلّاج کا قول ہے کہ کسی شے کی حقیقت حق کے ”اس طرف“ (دون الحق) ہے (دیکھیے Louis Massignon: *Passion*، ص ۵۶۸)۔ (ب) ابن العربی سے لے کر متأخر صوفیہ کے ہاں حقیقہ کا مفہوم وحدۃ الوجود میں خود

”بنیادی، ربّانی اور قطعی معنی“ بن جاتی ہے۔ ۲۔ فلسفے میں (بالخصوص ابن سینا کے استعمال میں) حقیقہ کے دو معانی ہیں، وجودیاتی اور منطقی۔ (الف) وجودیاتی معنی (حقیقۃ الشیء) ”ہر شیء کی ایک حقیقت ہوتی ہے، جس سے وہ وہ ہوتی ہے جو ہے — یہ وہی ہے جسے ہم نے الوجود الخاص کہا ہے؛ اس سے مقصود اثباتی (concrete) وجود نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شیء کی اپنی ایک حقیقت ہوتی ہے، جو اس کی ماہیت ہوتی ہے“ (ابن سینا: الشفاء، الالہیات، قاہرہ ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء، ص ۳۱؛ قب ص ۴۵)۔ یا یوں کہیے کہ ”حقیقت وجود کی وہ خاصیت ہے جو ہر شیء کے لیے ضروری ہوتی ہے“ (النجاۃ، قاہرہ ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء، ص ۲۹۹)۔ الاشارات (طبع Forget، لائڈن ۱۸۹۲ء، ص ۳۹) میں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے، جہاں یہ کہا گیا ہے کہ مثلث کی حقیقت کا انحصار دو اسباب پر ہے، ایک صوری اور ایک مادی، نہ کہ ایسے اسباب پر جو واقعی اور قطعی ہوں۔ ابن سینا کے اسی تصور کے تتبع میں الجرجانی نے آگے چل کر حقیقۃ الشیء کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ذات الشیء ہے (التعریفات، ص ۹۵)، لہذا حقیقہ کو اس مفہوم میں نہ لینا چاہیے کہ وہ کوئی شیء موجود ہے بلکہ اس سے مراد ہے کسی شیء کا من حیث الوجود جوہر، یعنی اس کی مطلق معقولیت اور اصلی ماہیت۔ اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ جوہر کے مطابق ہے، لیکن اس کے ساتھ ماہیت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، ذہن کے اندر یا اس سے خارج میں (دیکھیے الشفاء، ص ۳۲)۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ بعض کتابوں میں حقیقہ کو ماہیۃ یا ذات کا مترادف مانا گیا ہے، لیکن انہیں محض ہم معنی الفاظ نہیں سمجھنا چاہیے۔ بظاہر حقیقہ کا، حالات کے پیش نظر، بہترین ترجمہ یا تو

حق کی حقیقہ نہائیہ ہو گیا، اور عالم کی حقیقہ اللہ ہے، جس کا ظہور اس کی صفات میں ہوتا ہے (دیکھیے ابن العربی کی فصوص الحکم کا مرکزی نظریہ)؛ لہذا وصال یا اتحاد کا تجربہ (عقلی، عارفانہ نوعیت کا) حق سے ورا، بے مثال حقیقہ کا ایک مؤثر تجربہ ہو گا۔ بعض صوفیانہ اقوال، جن میں یہ دوسرے معنی لیے گئے ہیں (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ۹۵): حقیقۃ الحقائق: [یہ ترکیب اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کی جانی ہے، یعنی] تمام حقائق کی واحد کلی حقیقت، جسے "حضرۃ الجمع" "حضرۃ الوجود" بھی کہتے ہیں؛ حقائق الاسماء: اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی کی حقیقت، ذات کے تعینات اور اس کا عالم شہود سے تعاقب، یہی وہ صفات ہیں جن کے ذریعے انسان ایک دوسرے سے محیز لے جاتے ہیں؛ الحقیقۃ الحمدیۃ، ان مظاہر میں سے سب سے پہلے ذات الہی کا ظہور ہے، یہی "اسم اعظم" ہے۔ اس لفظ کے بعض اور معانی کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً الغزالی کے ہاں اس کا استعمال جس کا موافق گویا فاسفے اور تصوف کے بین بین ہے (لیکن ان کا یہ تصور وحدۃ الوجود کی پوری توضیح سے پہلے تھا)۔ الحقیقۃ غایت اصلیت ہے، اشیا کی اصلی طبیعت ہے، وہ مغز ہے جو قشر کے اندر ہے۔ ترکیب "حقائق الامور" (اشیا کی ذاتی حقیقتیں) بنی بار بار آتی ہے (مثلاً المنقذ، ص ۸)، اور یہاں لفظ حقائق تقریباً "اسرار" کا ہم معنی ہے، اسی طرح حقیقۃ الحق، حق کی ذاتی حقیقت (مثلاً الجام، ص ۵۶) جو ایک لمحے میں ایمان کو یقین تک پہنچا دیتی ہے۔

حقیقہ کے مفہوم کی تعیین ہم دو لازم ملزوم امتیازات مقابل سے بھی کر سکتے ہیں، جن سے اس کی توضیح میں اثر کام لیا جاتا ہے: (الف) حقیقہ ممیز از حق - جو تجزیے اور دیے گئے ہیں وہ

پہلا قدم ہیں۔ حقیقہ اور حق میں بطور مجرد اور مجسم بھی فرق کیا جا سکتا ہے: "اصلیت" (reality) اور "اصل" (real)، یعنی معبود اور خدا، بقول Passion: Louis Massignon، ص ۵۶۸ - اب اگر حقیقہ حق کے اس طرف (دون الحق) ہے (دیکھیے اوپر) تو ہر حقیقی چیز کی، بقول الحلاج، ایک ذاتی حقیقت ہے (کتاب مذکور، ص ۸۰۱، حاشیہ ۱)۔ نیز (از السلمی، قب Lexique: L. Massignon، ص ۳۱۰): "اسمائے باری تعالیٰ" ہمارے ادراک کے نقطۂ نظر سے وہ ایک واحد (نام) ہیں، اور حق (الحق = اللہ) کے نقطۂ نظر سے وہ الحقیقۃ ہیں۔" - تعریف باللام سے 'الحق' صوفیہ کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا سب سے زیادہ عام نام ہے، لہذا اسے حقیقہ سے ملتبس نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن بغیر تعریف باللام کے 'حق' کا مفہوم محض تجریدی ہو جاتا ہے، جو اسے حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے (قب الحلاج: کتاب الطواسین، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۱۸۴، حاشیہ ۱)۔ بعد ازاں (منآخر صوفیوں کے ہاں) الحقیقۃ کے مفہوم میں ایک مؤثر اور عمیق تجربہ شامل ہو گیا۔ ان کے نزدیک حقیقہ سے مراد اللہ تعالیٰ کے وصل کے محل میں بندہ کا قیام اور تنزیہ کے محل میں اس کے راز سے واقفیت ہے (قب الہجویری: شفاء المحجوب [طبع زوکوفسکی، ص ۵۰۰، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ۴۵۰]، انگریزی ترجمہ از Nicholson، لائنڈن - لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۸۴)۔ اسی مفہوم میں لفظ الحق ذات الہیہ کو ظاہر کرتا ہے اور لفظ الحقیقہ صفات باری تعالیٰ کو ان کی ذاتی حقیقت میں (قب کشف اصطلاحات الفنون، ص ۳۳۳ بعد) - وحدۃ الوجودی صوفیہ اپنے آپ کو اہل حقیقت کہتے ہیں، لیکن اہل سنۃ والجماعۃ لقب اہل حق کے مدعی ہیں (قب La pro-: H. Laoust

fession de foi d'Ibn Balla، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۶،
حاشیہ ۲)۔

(ب) حقیقۃ کا امتیاز (بالتضاد) شریعۃ سے :
یہ الہجویریؒ کی "کشف المحجوب" کا ایک موضوع بحث ہے۔ یہاں حقیقۃ کا مفہوم بہت حد تک تقریباً وہی ہو جاتا ہے جو الغزالی کے ہاں ہے، یعنی حقیقت جو ظہور آدمؑ سے عالم کے فنا تک غیر متغیر ہے، اسی طرح جیسے کہ اللہ کی معرفت یا وہ مذہبی معمولات جو صرف خاوص نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ شریعت بھی حقیقت ہے، جس میں احکام و اوامر کی طرح نسخ روا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں دو غلطیوں سے بچنا ضروری ہے : پہلی ان فقہاء کی جو حقیقت اور شریعت میں کوئی امتیاز نہیں کرتے، اور دوسری غلاۃ اور قرامطہ وغیرہ کی، جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جب حقیقت کا حال منکشف ہوا تب شریعت اٹھ گئی۔ الہجویریؒ کا قول ہے کہ دراصل حقیقۃ کے وجود کے بغیر شریعۃ کو قائم رکھنا ناممکن ہے، اور نہ پابندی شریعت کے بغیر حقیقۃ ہی کو قائم رکھا جا سکتا (کشف المحجوب [طبع ژوکوفسکی، ص ۴۹۹؛ اردو ترجمہ، ص ۴۴۹ بعد]، انگریزی ترجمہ، ص ۳۸۳)۔ ان میں سے ہر ایک تین ارکان پر مبنی ہے : چنانچہ حقیقۃ سہ گانہ علم ہے (الف) ذات اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا؛ (ب) اس کی صفات کا؛ (ج) اس کے افعال اور حکمت کا؛ اور شریعت سہ گانہ علم ہے (الف) قرآن حکیم کا؛ (ب) سُنّہ کا؛ اور (ج) اجماع کا (کتاب مذکور، ص ۱۴)۔ القصہ حقیقۃ اور شریعۃ کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ روح اور بدن کا (کتاب مذکور [ص ۴۹۹؛ اردو ترجمہ، ص ۴۵۰؛ انگریزی ترجمہ] ص ۳۸۳)۔

اس طرح لفظ حقیقۃ، باطنی یا ذاتی حقیقت کے مفہوم میں، یا ایک ماورائی صداقت کے معنوں میں

آگے چل کر بہت سی مختلف لغات میں استعمال ہونے لگا۔ البرہاری حنبلی (طبقات، ۲ : ۲۲) نے حقیقۃ الایمان کا ذکر کیا ہے، جو تمام مذہبی فرائض کی پابندی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے (قب H. Laoust : کتاب مذکور، ص ۸۲، حاشیہ ۱)۔ فلسفے میں یہ علم الاشیاء اور منطق کی ایک خاص اصطلاح بن گئی؛ اور تصوف میں اسے بہت سے مختلف معنوں میں استعمال کیا جانے لگا، جس کا انحصار اس پر تھا کہ کوئی مخصوص باطنی تجربہ خدا اور عالم کے باہمی تعلق سے وحدۃ الوجود عقیدے کے اندر واقع ہوتا ہے یا اس کے باہر۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ :

(۱) الراغب : المفردات، ص ۱۲۵؛ (۲) Lexicon : Lane، ص ۶۰۹؛ (۳) Theologie des Islam : M. Horten، ص ۱۵۲، ۱۵۳؛ (۴) القشیری : الرسالة، مع شرح از عروسی وزکریا، ۲ : ۹۲ بعد؛ (۵) F. Jabre : Le notion de certitude selon Ghazālī، پیرس ۱۹۵۸ء، بمدد اناریہ، بذیل مادہ؛ (ب) انصاری ہروی : کتاب المنازل، متن و فرانسیسی ترجمہ از S. de Laugier de Beaurecueil، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۱۰۱ / ۱۲۱ تا ۱۲۸۔

(L. GARDET)

حکایۃ : (ع) ح د ی مادہ سے حکای کا مصدر

ہے، جس کے اصل معنی "نقل کرنا" ہے۔ عرب کہتے ہیں حکیت فلاناً وحاکیئہ یعنی فعلت مثلاً فعلہ؛ میں نے اس طرح کیا جس طرح اس نے کیا تھا۔ بعد میں معنوی ارتقا کے تحت اسے بتانے، روایت کرنے، قصہ کہانی بیان کرنے کے معنوں میں استعمال لیا جانے لگا؛ اسی طرح اس کا اسم حکایۃ، جو ابتدا میں 'نقل' کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، بعد میں خصوصاً نقالی پور قصہ، نہانی، اور داستان کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔ قدیم عربی ادب میں صیغہ مبالغہ سے حاکمہ نقال کے معنی میں مستعمل تھا اور جدید عربی

میں اسم فاعل حاک [= الحاکی] کو گراموفون [نیز ریڈیو اور لاؤڈ سپیکر] کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہے۔ مادہ ح ک ی قرآن حکیم میں استعمال نہیں ہوا، لیکن حدیث میں مشابہت، یا نقل کرنے کے معنی میں ملتا ہے ما سرنی انی حکیت انساناً = فعلت مثل فعلہ - محاكاة کے معنی مشابہت ہیں (دیکھئے لسان، بذیل مادہ)؛ محاكاة (حاک یحاک) میں مشابہت کے معنی آج تک برقرار ہیں - قدیم کتب لغت میں بھی اس کے صرف یہی معانی بیان کیے گئے ہیں؛ لسان میں مصدری معنی میں ”بیان کرنا“ اور اسم کے معنی میں ”لہانی“ کا کوئی ذکر موجود نہیں؛ البتہ یہ مذکور ہے کہ اس کے معنی میں حاک کی ہلکی سی مذمت کی جھلک موجود ہے کیونکہ اس میں کسی کی ”نقل کرنے کی کوشش کرنا، نقل اتارنا“ کا مفہوم مضمر ہے، جو غیر سنجیدہ فعل ہے - حل طالب مسئلہ یہ ہے کہ حکایہ اور حکایۃ موجودہ معنوں میں کتب سے اور کیونکر استعمال ہونے لگا ہے - اس غرض کے لیے ہم قصص کی درجہ بندی کرنے اور ان قصص کی جنہیں اب عربی کے افسانوی یا تفریحی ادب میں حکایۃ کا نام دیا جاتا ہے جگہ متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

اولاً اس کا مفہوم ہے ہنسی مزاح کے طور پر نقل کرنا، چنانچہ پیشہ ور حاک یہ ایک نقل ہوتا ہے - بھر حکایۃ کے معنی ہوئے کسی بات کو دہرانا مثلاً حکیت عنہ الحدیث میں نے اس سے یہ روایت نقل کی - اس سے محض مشابہت کا مفہوم بھی نکل سکتا ہے؛ گویا کوئی ایک چیز کسی دوسری چیز کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس دوسری چیز کا اعادہ کرتی ہے - کم سے کم ابتدائی چار صدیوں میں اس لفظ کے یہی معنی رہے، بلکہ علم دین میں یہ فرق اس سے بہت زیادہ عرصے تک باقی رہا۔ ابوالقاء: لیلیات

(سترہویں صدی عیسوی)، طبع آستانہ ۱۲۸۷، ص ۳۰۳ میں لکھا ہے کہ لفظ حکای کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے کلام سے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے (و لا یقال حکای اللہ لذا، اذ لیس لکلامہ مثل)، لیکن دیکھیے البیضاوی، بذیل (۳۸ [ص: ۶۴])، [ان ذلک الذی حکیناہ عنہم؛] ابن عرب شاہ: فادبہ الخلفاء، طبع فریتاغ Freytag، ص ۱۰۸ س ۲۵، [قال الحی القیوم . . . حکایۃ عن . . .] - الفہرست میں، جو چوتھی صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی، روایات کو اخبار کہا گیا ہے اور بعض اوقات احادیث اور جو لہانیاں تفریحاً سنائی جاتی ہیں، اُسمار یا خرافات، یا احادیث کہلاتی ہیں، لیکن انہیں کہیں بھی حکایات کا نام نہیں دیا گیا؛ مثلاً دیکھیے الف لیلة و لیلة کی تاریخ کے بارے میں الفہرست کی مشہور عبارت (ص ۳۰۴ بعد و قب ص ۳۱۳) - ظاہر ہے کہ اُسمار تاریخی بھی ہو سکتی ہیں، جیسے الأُسمار الصّحیحة (ص ۳۰۵ س ۹) بحالیکہ حدیث ابتداء سے آخر تک سب سے زیادہ وسیع المفہوم اصطلاح رہی ہے - لیکن الفہرست میں حکایۃ کا مفہوم کسی بیان کا محض دہرانا، اور اصل کے مطابق نقل کرنا ہے؛ مثلاً ص ۲۷۵ س ۲۰، حکایۃ من خط . . . یعنی نقل فلاں کی تحریر سے، س ۲۱: ماہذہ حکایتہ، جس کی یہ نقل ہے - اس کا ترجمہ بسا اوقات ”بیان“ (statement) کیا جا سکتا ہے اور یہ متکلم کے اصلی الفاظ کا اعادہ ہوتا ہے (جب کہ اس کے برخلاف سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہو)۔

حمزہ اصفہانی (اوائل چوتھی صدی ہجری) کی تحریر میں اس لفظ کا استعمال اسی طرح کیا گیا ہے (دیکھیے ص ۱۷ س ۱۲، ص ۶۴ س ۱، ص ۶۵ س ۱۳، ص ۲۰۱ س ۴، طبع Gottwaldt) -

مسخرہ نہ صرف پرانی حکایات بیان کرتا؛ نئی کہانیاں خود وضع کر کے سناتا تھا بلکہ وہ ان میں اپنی طرف سے مزاح کا رنگ بھی بھر دیتا تھا؛ چنانچہ ان صورتوں میں حکایہ کا ترجمہ محض قصہ یا کہانی نہیں دیا جاسکتا، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ شروع میں یہ اصطلاح صرف 'نقل اتارنے' کے معنی میں استعمال ہوتی تھی، بعد میں اور الفاظ کا اس میں اضافہ ہوا اور آخر کار صرف الفاظ ہی الفاظ رہ گئے، خاص طور پر جب کہ مصنفین نے حالیہ سے بیان کیے جانے والے الفاظ کو لکھنا شروع کیا۔ اس ارتقا میں، جس کی مصنفین کی لفظی بے احتیاطی نے مزید حوصلہ افزائی کی، بڑی حد تک یہ حقیقت مضر ہے کہ نقل موجود تھے اور اس کا ثبوت پورے ازمینہ متوسطہ میں مل جاتا ہے۔ (A. Mez: Renaissance, ص ۳۹۹؛ ہسپانوی ترجمہ، ص ۵۰۰؛ انگریزی ترجمہ، ص ۲۲۳، یہ بات رہ گئی ہے) ۱۵۴۵ء / ۱۰۲۳ء میں ہونے والی ایک نقالی کا ذکر کرتا ہے اور یہ بات قابل غور ہے کہ اس تماشے میں "خیال" شامل تھا۔ اگرچہ جدید تھیٹر بیرونی ممالک سے آیا ہے، لیکن مؤرخین حکایہ اور خیال میں اس کی مثالیں تلاش کرنے میں ناکام نہیں رہے (قب J. Landau: Studies in Arab theater and cinema، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ص ۱ بعد)؛ انہیں اس امر کا بھی خیال رہا ہے کہ وہ ترکی میں مدح (مداح [رک باں]) یا مکلت (مقلد، حالیہ کے عین مطابق) کے وجود کو ملحوظ رکھیں، جو پر لطف نقلیں اتارنے اور پر معنی نقالی کرتے ہوئے قصے بیان کرتے تھے، حتیٰ کہ جن کرداروں کی وہ نقل اتارنا چاہتے تھے انہیں کے لباس میں ملبوس ہوتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پیشہ ترکی میں دوسرے اسلامی ممالک، خصوصاً مصر کی طرح زوال پذیر ہو گیا ہے۔ مصر میں اس صدی کے آغاز میں احمد فہیم الفار نام ایک شخص نے ایک

کمپنی بنائی، جو قاہرہ میں ڈرامے پیش کرتی تھی، جو جانوروں کی بولیوں کی نقل اتارنے اور مختلف مناظر کو ہو بہو پیش کرنے میں اس کی مہارت کی بدولت بہت مقبول ہوئے (دیکھیے J. Landau: کتاب مذکور، ص ۳ تا ۴ اور محولہ مآخذ)۔ شمالی افریقہ میں مدح کے ضمن میں رک بہ مداح۔ ہم اس کے ذکر سے صرف نظر نہیں کر سکتے کہ حکایہ کا لفظ ح ل ی / و کے مادہ سے ہے، چنانچہ حکاواتی، جو مشرق میں کہانی سنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، کی نقل شروع کے حاکم سے خاصی ملتی ہے۔

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے نقالی کے عناصر (دیکھیے J. Horowitz: کتاب مذکور، ص ۲۱ تا ۲۷) صنف مقامہ [رک باں] میں دکھائی دیتے ہیں، جسے بدیع الزمان اور اس کے بعد آنے والوں کی ادبی کوششوں نے خالص حکایہ سے الگ کر دیا ہے۔ دوسری طرف اسی دور میں یا پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایک تصنیف منظر عام پر آئی جو عربی ادب میں فقید المثال ہے اور جس سے مقالہ کی باد تازہ ہوتی ہے اگرچہ تکنیک میں اس سے بالکل مختلف ہے، یعنی ابوالمطہر الازدی: حکایہ ابی القاسم البغدادی (طبع Abulkāsim: A. Mez)۔ اس سے حکایہ کی اصطلاح کے معنوی ارتقا کے ایک نئے، اگرچہ مختصر دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے مقدمہ میں یہ مصنف، الجاحظ کی مذکورہ بالا عبارت کو ہو بہو نقل کرتا ہے، اور اس حوالے سے اس کی اس رائے کا اظہار ہوتا ہے کہ ایک نئی قسم کی تصنیف وجود میں آئے گی جو سٹیج پر صرف ایک کردار کو لائے گی، جو دارالخلافہ کے باشندوں کی ذہنیت کو پیش کرے گا۔ اپنے دیباچے میں ابوالمطہر ایک حکایہ بدویہ، یعنی بدوی طور طریقوں کی ایک تصویر، کا بھی وعدہ کرتا ہے، لیکن یہ باقی نہیں رہی۔ جو متن ہم

ہے، ارسطو کے فن کے نظریہ *mimesis* کے اثر میں تلاش کرنا چاہیے (Poetics، ج ۱ تا ۴)؛ متی بن یونس اپنے *Poetics* کے ترجمے (طبع البدوی، در فن الشعر، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۸۶، و بمواضع کثیرہ) میں *mimesis* کا ترجمہ حکایہ کرتا ہے (جب بدوی اپنے نئے ترجمے میں محاكاة (یعنی باب مفاعله) استعمال کرتا ہے)؛ یہ یقیناً ممکن ہے کہ زندگی کی ”نقل“ کی حیثیت سے ادبی فن کا تصور اس صنف کی تخلیق کا باعث بنا ہو جو ابوالمظہر نے پیش کی، لیکن الجاحظ کا حوالہ اس اختراع کی توضیح کے لیے بہت حد تک کافی ہے، جو بہر صورت زندگی کی طنز آمیز تصویر کشی کی بدولت حکایہ کی سابقہ صورت کے ارتقا میں ایک نیا مرحلہ ہے۔

بعد کی صدیوں میں ہم فعل حکمی کو ”مشابہہ ہونے“ اور ”نقل کرنے“ کے معنی میں استعمال ہوتا دیکھتے ہیں، لیکن یہ اس قدر متروک ہے کہ شارحین کو اس کی وضاحت کرنا پڑی ہے، خاص طور پر جب یہ الحریری کے مقامات (طبع de Sacy، بار دوم، ۲ : ۲۰۴) میں وارد ہوتا ہے، جو اسے مقامات کے آغاز میں حدث، خبر، روی (بمعنی ”بتانا“، ”بیان کرنا“) کے ساتھ استعمال کرتا ہے۔ حرف جر عن کے ساتھ حکمی کا استعمال روی (کسی شخص کی سند سے کوئی چیز بتانا) کے مرادف کے طور پر، طویل مدت سے مروج ہے (مثلاً الجاحظ: التریع، فصل ۷۷) اور الاغانی (۸ : ۱۶۲) نے تو ”بتانا“ کے معنی میں اس کے استعمال کی ایک مثال بھی مہیا کی ہے؛ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فعل کا معنوی ارتقا اسم حکایہ کے معنوی ارتقا کی بہ نسبت زیادہ تیز تھا، تاہم یہ الحصری (جمع الجواهر، ص ۴) کے ہاں ”ایک بیان کیے ہوئے قصے“ کے معنی میں اور کم سے کم ایک مرتبہ الحریری (طبع de Sacy، بار

تک پہنچا ہے اس میں بغداد کا منظر اور متوسط درجہ کے لوگ پیش کیے گئے ہیں۔ بطل، ابوالقاسم، ایک سیلانی قسم کا شخص ہے جو اس معاشرے کو محفوظ کرتا ہے اور ذوق سلیم کا لحاظ رکھے بغیر فی البدیہہ طنز آمیز فقرے چست کرتا ہے؛ شام کے کھانے کے بعد رند شراب پی کر مدھوش ہو جاتے ہیں اور صرف مؤذن کی اذان پر جاگتے ہیں؛ پھر ابوالقاسم ان کے سامنے ولولہ انگیز تقریر کرتا ہے، گناہ آلود زندگی پر انہیں ملامت کرتا ہے اور توبہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے (قب F. Gabrieli، در RSO، ۲۰ : ۶۱۹۴۲)۔ الجاحظ کی ایک عبارت کی مدد سے ہم اس کے اس معنی کو سمجھ سکتے ہیں جو یہ مصنف حکایہ کو دینا چاہتا ہے، جو بغداد کے رسم و رواج کی سچی عکاسی ہے، حقیقی زندگی سے ماخوذ ایک تصویر، اسی لیے A. Mez نے اس ڈرامے کے عنوان کا ترجمہ Ein bagdâder Sittenbild کیا ہے، کیونکہ ”حکایہ“ کا ترجمہ ”کہانی“ درست نہیں ہے۔ اس ”قسم“ کی تخلیق کی کوشش میں المظہر، الجاحظ پر سبقت لے گیا ہے، جو کتاب البخلۃ میں لوگوں کے اخلاق و اطوار کے بیان میں کسی نتیجے پر پہنچے بغیر محض روایات جمع کر دیتا ہے۔

بایں ہمہ ابوالمظہر (جس کی شاید تقلید نہیں ہوئی) کی اس حکایہ سے کئی مسئلے پیدا ہوتے ہیں؛ ایک طرف تو ’مقامہ‘ سے اس کے روابط واضح نہیں (مصنف کی زندگی کے تفصیلی حالات معلوم نہیں ہیں۔ وہ یقیناً بدیع الزمان کے بعد کے زمانہ کا معلوم ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایک ممتاز قسم کی صنف تخلیق کرنے کی خواہش رکھتا تھا)، دوسری طرف D.B. Macdonald (در اول لائڈن، بار اول، بذیل مادہ Hikāya) کا یہ خیال ہے کہ اس ارتقا کا سبب، جس کا منتہا حکایہ

اسم کے بعد اس کا کوئی توصیفی عنصر ہو (دیکھیے *Voc. des principaux termes: L. Machuel techniques de la grammaire arabe* تونس ۱۹۰۸ء، ص ۲۷)۔ یہ لفظ مثال کے طور پر الفہرست (مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۴۵، وغیرہ) میں متن کی نقل نیز واقعات کے بیان کے معنی میں، یعنی روایۃ کے مرادف کے طور پر، دوبارہ وارد ہوتا ہے۔ حمزہ اصفہانی (طبع Gottwald، ص ۱۷، ۶۳، ۶۵، ۲۰۱) اور الاغانی (بالخصوص ۱ : ۴) میں، بھی یہی معانی پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ اس آخری عبارت میں حکایۃ کا لفظ سنے ہوئے الفاظ کو لفظی حوالے کے دعوے کے بغیر ہو بہو پیش کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ دوسری طرف الزمخشری (اساس البلاغۃ، بذیل مادہ) کہتا ہے کہ عرب حکایۃ کو ”زبان“ کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، جسے وہ ایک نقل سمجھتے ہیں۔ اس سے اس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ شامی اور لبنانی بولیوں میں فعل حکّی عام طور پر ”بولنا“ کے معنی میں کیوں استعمال ہوتا ہے۔ ڈوزی (Dozy، بذیل مادہ) اندلس میں حکایۃ کو ”نمونہ“ کے معنی میں بھی پاتا ہے، لیکن اس کے نزدیک یہ بنیادی طور پر ایک ”کہانی“ ہی ہے۔

چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی ہی سے حکایۃ میں، جس کے بنیادی معنی کو اب متروک سمجھا جاتا ہے، ”کہانی، قصہ، بیانیہ، افسانہ“ کا عام مفہوم پیدا ہو گیا؛ یہ الف لیلۃ و لیلۃ میں مروج ہے اور کتاب الحکایات العجیبۃ و الأخبار الغریبۃ، (طبع H. Wehr، دمشق - Wiesbaden ۱۹۵۶ء، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل کے ایک مخطوطہ سے) کے نام میں بھی ملتا ہے؛ تاہم اس آخری مجموعے میں علحدہ علحدہ طور پر ہر کہانی کو اب بھی حدیث کہا

دوم، ۱ : ۱۳) کے ہاں کلیلۃ و دمنۃ کی حکایتوں (امثال) کے لیے ملتا ہے، جب کہ اسی عبارت میں مصنف لکھتا ہے کہ اس کے مقامات بھی حکایات ہیں، یعنی معاصر زندگی کی تصویر کشی؛ چنانچہ جب بعد میں اس لفظ کا معنی ”کہانی، قصہ، افسانہ“ معین کر دیا جاتا ہے تو یہ لفظ اپنے بنیادی معنی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا اطلاق محض موجودہ پر ہوتا تھا اور اس میں ماضی کی کسی نقل کا معنی نہیں پایا جاتا تھا؛ اس لیے ہمیں یہ ضرور فرض کرنا پڑے گا کہ تمام قسم کے قصے کہانیوں کے لیے استعمال ہونے سے پہلے یہ ایک ایسی کہانی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جو اختراع کی گئی ہو، لیکن جو حقیقی زندگی سے مأخوذ ہو، یا کم سے کم زندگی کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو۔ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں، لیکن ابوالمظہر کی حکایۃ اس سلسلے میں ایک کافی مضبوط کڑی مہیا کرتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ مراکش میں حکایۃ کے معنی اب بھی ایسی کہانی ہے جو کم و بیش حقیقی ہو یا کم از کم بعید از امکان نہ ہو۔

یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اصطلاح حکایۃ کا تعلق علوم حدیث کی اصطلاحات سے بھی ہے اور حَکِیْتُ عَنْهُ الْحَدِیْثُ حکایۃ کی عبارت کا مطلب ایک لفظی حوالہ، لفظ بہ لفظ پیش کرنا ہے؛ نحو میں حکایۃ کے معنی فعلی صورت کے ایک بیانیے میں استعمال ہے جو اس وقت استعمال ہوا ہوگا جب بیان شدہ واقعہ وقوع پذیر ہوا؛ حکایت صوت (”onomatopoeia“) کی عبارت میں اس اصطلاح کا بنیادی مفہوم محفوظ ہے؛ حکایت اعراب، یا صرف حکایت کا معنی ایک متکلم کے استعمال کردہ لفظ کو ہو بہو دہرانا ہے، مثلاً ”رَأَيْتُ زَيْدًا“ - ”مَنْ زَيْدًا“ (بجائے زید کے)، لیکن یہ حکایۃ اس صورت میں جائز نہیں جب

کیا جاتا ہے۔

”اسطوره“ کا لفظ، یا قرآنی اصطلاح میں اساطیر الاولین (= قدیم کے قصے؛ ۶ [الانعام] : ۲۵، ۸ [الانفال] : ۳۱، ۱۶ [النحل] : ۲۳، ۲۴ [المؤمنون] : ۸۳، ۲۵ [الفرقان] : ۵، ۲۷ [النمل] : ۶۸، ۴۶ [الاحقاف] : ۱۷، ۸۳ [المطففين] : ۱۳)، ایک خاص تحقیر آمیز مفہوم کا حامل ہے، خصوصاً جب اسے وہ کفار استعمال کریں جو وحی کا موازنہ خرافات اور قدیم یہودیوں کی کہانیوں سے کرنے کی طرف مائل ہیں؛ چنانچہ اس کی طرف لوئی نوجہ نہیں کرنی چاہیے۔ اساطیر کا صیغہ واحد تلاش کرنے میں لغت نویسوں کو خاصی دقت پیش آئی چونکہ یہ عام قاعدے سے مختلف ہے (اساطیر، اباطیل کے وزن پر ہے) اور یہ نہ اس کے مطابق واحد کا صیغہ بھلا دیا گیا یا وہ ابھی موجود ہی نہ تھا۔ آج کل قصہ یا خرافات کے خاص معنی میں اس کے صیغہ واحد اسطوره کو پھر استعمال کیا جانے لگا ہے۔

”نبا“ کے معنی قرآن مجید میں ”خبر“، ”اعلان“ کے ہیں اور یہ اس معنی میں آج تک مستعمل ہے (۶ [الانعام] : ۶۷، ۲۷ [النمل] : ۲۲، ۳۸ [ص] : ۶۷، ۴۹ [الحجرات] : ۶، وغیرہ)، لیکن یہ وہاں قوموں کے حالات، اور انبیاء کی سرگزشت کے معنی میں بھی موجود ہے (۹ [التوبة] : ۷۰، ۵ [المائدة] : ۲۷، ۶ [الانعام] : ۳۴ وغیرہ)؛ اس مفہوم میں اس کی جگہ مکمل طور پر قصص اور قصہ نے لے لی ہے۔

”خبر“ [رک باں] بھی قرآنی اصطلاح ہے، جو نباء کے معنی میں ہے، یعنی ”اطلاع“، کسی شخص یا کسی چیز کا حال۔ بعد کے ادب میں اس لفظ نے بہت رواج پایا اور اس کا اطلاق تاریخی بیان یا کسی کے سوانح حیات پر ہونے لگا۔ اگرچہ ایک ’خبر‘ کا قاعدوں کی نظر میں لازمی طور پر مستند ہونا ضروری ہے،

جاتا ہے، جو ان عام اصطلاحات میں سے ایک ہے جن کے اصطلاحی معنی نے ان کے دوسرے [معانی میں] استعمالات کو ختم کر دیا ہے۔ اس طرح ہم نے خاص مقصد کے تحت تین الفاظ کو اکٹھا کر دیا ہے، جو واضح طور پر ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کیے جا سکتے ہیں : حکایہ، خبر، نیز حدیث، جسے عربی میں کہانی کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ کے گروہ میں لوٹانا مفید ہو سکتا ہے۔

قرآن حکیم میں کچھ بیانیے (قصے) ہیں، جو مذہبی نوعیت کے ہیں اور مؤمنین کی روحانی سر بلندی کے لیے مفید ہیں۔ قرآن مجید میں ”بیان کرنا، بتانا“ کے لیے قص، حدث اور نبأ کے افعال استعمال ہوئے ہیں۔ یہ تین اصطلاحات، جنہیں بعد میں خاص اصطلاحات بننا تھا، اپنے اور دوسرے مادوں کے مشتقات کے ساتھ لغوی مواد کا ایک مجموعہ بناتی ہیں، جس کی تنقید و تنقیح کرنی چاہیے۔ دراصل زبانہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں استعمال ہونے والے الفاظ کے تنوع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہانیاں، افسانے اور تمام قسم کے قصے مروج تھے اور ان میں خوب امتیاز کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف ان میں سے ہر ایک میں صدیوں تک ارتقا ہوتا رہا ہے، جو ایک مخصوص مقالہ کا مستحق ہے؛ اس لیے ہمیں یہاں پر تمام بیانیہ ادب کی تاریخ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

”قصہ“ کا لفظ ہر قسم کی کہانی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اس لفظ کا اطلاق خاص طور پر قرآن مجید میں اور پیشہ ور قصہ گوؤں کے ہاں فعل قص اور اسم قصص کے طور پر انبیاء علیہم السلام کی اخلاقی کہانیوں اور قصوں پر ہوتا ہے؛ تاہم یہ امر قابل ذکر ہے کہ آج کل اسے ناول کے لیے استعمال کیا جانے لگا ہے۔ اور اس کا اسم مصغر اقصوصہ (جمع : اقاصيص) افسانے کے لیے استعمال

پر ہونے لگا جو کسی نظریے یا زندگی کی کسی کیفیت کو واضح کرنے کے لیے بیان کی گئی ہو۔ کلیلۃ و دمنۃ [رک باں] کی اخلاقی حکایات، نیز عام طور پر جانوروں کے فرضی افسانوں کے بیان کے لیے بھی اسے استعمال کیا جانے لگا۔

قرآن مجید کے علاوہ ادب میں مندرجہ ذیل اصناف پائے جاتے ہیں:

”روایۃ“ [رک باں]، کسی حدیث، نظم یا کہانی کی زبانی ترسیل۔ یہ اصطلاح، جس نے حدیث، نحو اور تنقید کی اصطلاحی زبان میں یہ مفہوم برقرار رکھا ہے، ترسیل اور واقعات کے بیان کے مفہوم میں بعض اوقات حکایۃ کی مترادف تھی۔ جدید عربی میں یہ اصطلاح افسانہ، ناول، ڈراما یا فلم کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔

”نادرة“ [رک باں] قرون وسطیٰ کے اوائل ہی سے اسے لطیفہ، قصہ، اور بالخصوص مزاحیہ حکایت کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے؛ صنف نادرہ اتنی خصوصیات رکھتی ہے کہ یہ ایک علیحدہ مقالے کی مستحق ہے۔ مقالہ نادرہ میں ان قواعد کا پتا لگایا جائے گا جن کی پابندی قصہ بیان کرنے والوں کو کرنا ہوتی تھی۔

”سمر“ (جمع: اسمار)، بنیادی طور پر گفتگو، یا محفل شام کی گپ شپ ہے، لیونکہ جس مادے سے یہ مشتق ہے اس کا معنی ”شام کے وقت گپ شپ کرنا ہے“ (دیکھیے قرآن مجید، ۲۳ [المؤمنون]: ۶۷)، لیکن یہ لفظ شام کے اجتماع میں سنائی جانے والی کہانیوں اور عمومی حیثیت میں کہانیوں کے لیے ابن الندیم کے پسندیدہ الفاظ میں سے ایک ہے، اس لیے کہ بخلاف موسیٰ بن سلیمان (الأدب القصصی، بار دوم، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۱۶ تا ۱۷) کہانیاں اصولی طور پر صرف رات ہی کے وقت سنائی جا سکتی ہیں (دیکھیے ذیل میں)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سمر زیادہ تر مافوق الفطرت قسم کی

لیکن اصولی طور پر اس اصطلاح کو کسی افسانے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا؛ تاہم H. Wehr کے طبع کردہ مذکورہ بالا مجموعے میں یہ حکایات کا ہم معنی نظر آتا ہے۔

”سیرۃ“ [رک باں] قرآن مجید میں صرف ”حالت“ یا ”ظاہری شکل“ کے معنی میں ملتا ہے، لیکن ادب میں بردار، طرز زندگی، سوانح حیات (بالخصوص سیرۃ النبیؐ) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے؛ یہی اصطلاح زمانہ جاہلیت یا اسلام کے ابطال کے رومانوی سوانح حیات کے لیے استعمال کی گئی (رک بہ عنتر، بیبرس وغیرہ)۔

”حدیث“ [رک باں] قرآن مجید میں جس معنی میں مستعمل ہے، اس کا ترجمہ ”گفتگو“ لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے معنی ایک اخلاقی قصے کے بھی ہیں (مثلاً حضرت موسیٰؑ کا، ۲۰ [طہ]: ۹؛ ۲۹ [النزعات]: ۱۵)؛ دوسری طرف لفظ احادیث (جو حدیث کے بجائے احدثہ کی جمع ہے) کہانیوں اور قصوں کے لیے مستعمل ہے (۲۳ [المؤمنون]: ۳۴؛ ۳۴ [سبا]: ۱۹) اور عام طور پر افسانے اور داستان کے لیے۔ علم حدیث میں اپنے خاص اصطلاحی معنوں کو چھوڑ کر لفظ حدیث عام طور پر کہانی، قصہ، بیانہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الآغانی، الفہرست اور H. Wehr کی شائع کردہ کہانیوں میں اور دوسری جگہوں پر اس کا استعمال اسی مفہوم میں ملتا ہے۔

”مثل“ [رک باں] قرآن مجید میں نہ صرف ایک شبیہ یا مشابہت کے معنی میں استعمال ہوا ہے بلکہ ایک نظیر (۱۸ [الکوف]: ۵۲ تا ۵۴؛ ۲۵ [الفرقان]: ۲۳، وغیرہ) حتیٰ کہ تمثیل اور اخلاقی حکایت کے معنی میں بھی آیا ہے (۱۲ [یوسف]: ۲۲؛ ۱۸ [الکھف]: ۴۵)۔ بعد میں اس کا استعمال ایک ضرب المثل اور کہانی کے طور

کہانیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اطلاعات (reports) کے لیے بھی آتا ہے، کیونکہ ابن الندیم بعض اوقات مستند سیر اور اُسمار کا ذکر کرتا ہے (اُسمار صحیحہ، طبع قاہرہ، ص ۴۲۴)۔ جب حکایہ عام مفہوم میں استعمال ہونے لگی تو سمر پھر اپنے قدیم معنوں میں استعمال ہونے لگا، یعنی وہ بات چیت جو شام کے وقت لوگ مل بیٹھ کر کرتے ہیں۔

”خرافہ“: کہا جاتا ہے کہ یہ ایک عذری کا نام تھا جسے عفریت اٹھا کر لے گئے تھے اور جس نے واپسی پر اپنے واقعات سنائے، لیکن کسی شخص نے اس پر یقین نہ کیا اور حدیث خرافہ بالکل فرضی اور لغو و بیہودہ گفتگو کا مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال ہونے لگی (دیکھیے الجاحظ: الحيوان، ۱: ۳۰۱ و ۳۱۰: ۲۱۰: الميدانی، بذیل مادہ حدیث خرافہ)۔ لغوی اعتبار سے حَرْفٌ يَخْرَفُ خَرَفًا کے معنی ہیں احمقانہ گفتگو کرنا، بے ہودہ گوئی۔ چنانچہ خرافة (= قصہ، کہانی، فرضی داستان، پریوں کی کہانی) بطور اسم مستعمل ہے۔ اس کا اطلاق بالکل فرضی کہانی پر ہونے لگا۔ المسعودی (مروج، ۴: ۸۹ بعد) نے الف ليلة و ليلة کا ذکر کرتے ہوئے اپنی ایک مشہور عبارت میں فارسی لفظ افسانہ کا ترجمہ خرافہ کیا ہے، جس سے مقصود عام طور پر کہانیاں ہیں۔ ابن الندیم (الفہرست)، جس نے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، اسے سمر کا متضاد بتاتا ہے۔ اس سے زیادہ تر افسانوی خصوصیت منسوب کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح توہم، مافوق الفطرت کہانی اور افسانے کے معنی میں آج تک مروج ہے۔ یہ امر دلچسپی کا موجب ہے کہ مراکش کی بعض مقامی بولیوں میں حکایہ کے معنی ایک ایسی کہانی ہے جو کم و بیش سچی ہو، یا کم از کم ممکن الوقوع ہو۔ خرافہ کا لفظ مافوق الفطرت واقعات یا تاریخی قصے کا ہم معنی ہے (دیکھیے Textes arabes de Rabat: L. Brunot، ۲: ۱: Modern Arabic Tales: E. Littmann، ج ۱ (عربی متن)،

۱۶۳ تا ۱۶۴)۔ تونس میں (دیکھیے W. Marçais: Glossaire de Takroûna، بذیل مادہ)۔ خرافہ نے بنیاد گفتگو کے معنی میں آتا ہے اور خرافی ”شیخی بگھارنے والے“ کے معنی میں۔ خراف کا مترادف اب بھی قصہ گو ہی ہے۔ بعض علاقوں میں (دیکھیے G. Boris: Le vocabulaire du parler arabe des Marazig، پیرس ۱۹۵۸ء، بذیل مادہ)، خرافہ کہانی کو کہتے ہیں اور حکایہ مختصر کہانی یا قصے کو۔

مآخذ: اہم مآخذ متن مقالہ میں آگئے ہیں، نیز دیکھیے (۱) Les penseurs de l'Islam: Carra de Vaux، ج ۱، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) V. Chauvin: Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes، Liège، ج ۳، ۱۸۹۲ء؛ (۳) Pearson، ص ۲۳۸۰۶ تا ۲۳۹۱۳، suppl.، ص ۶۳۳۹ تا ۶۳۵۲؛ (۴) ع - عبد المجید: A survey of story literature in Arabic from before Islam to the middle of the nineteenth century، در Isl. Quarterly، ۱، ۱۹۵۴ء: ۱۰۳ تا ۱۱۳؛ (۵) وہی مصنف: A survey of the terms used in Arabic for "narrative" and "story"، در مجلہ مذکور، ص ۱۹۵ تا ۲۰۴؛ (۶) E. Montet: Le conte dans l'Orient musulman، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۷) R. Blachère: Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l'hegire (VII^e S.J.-C.)، در Semitica، ۴، ۱۹۵۶ء: ۷۵ تا ۸۶، میں کچھ نئے خیالات ہیں جن سے اس مقالے میں استفادہ کیا گیا ہے؛ (۸) R. Basset کی فہرست مآخذ... Mille et un contes میں ایسے عربی مصادر کی ایک طویل فہرست ہے جن میں مختلف کہانیاں موجود ہیں۔ عربی کی مقامی بولیوں کے لیے رک بہ العربیہ؛ نیز دیکھیے (۹) ارتین پاشا: Contes populaires inédits de la Vallée du Nil، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) Modern Arabic Tales: E. Littmann، ج ۱ (عربی متن)،

افہام و تفہیم کے ذریعے اپنے تنازعات چکاتے تھے، یا پھر تحکیم کی طرف رجوع کرتے تھے۔ یہ طریق عمل خالص نجی نوعیت کا ہوتا تھا اور اس کا انحصار محض فریقین کی مرضی پر ہوتا تھا۔ اصولی طور پر وہ اپنا حکم آزادانہ طور پر جیتے تھے اور مؤخر الذکر کے فیصلے پر پابندی کرانے والی قوت صرف اخلاقی ہوتی تھی۔ اس طرح حکم اپنے فیصلے پر عمل درآمد کرانے کے لیے فریقین سے ضمانت طلب کر لیتا تھا۔

بائیں ہمہ مختلف مقامات پر وقفوں کے بعد منعقد ہونے والے میلوں میں، جیسے عکاظ کا میلہ، عوامی انصاف کی حد تک ثالثی نے ایک خاص نظام اور ایک ادارے کی خصوصیت حاصل کر لی تھی۔ وہاں ایک حکم مقرر کیا جاتا تھا، جس کی طرف، رسم و رواج کی قوت کے تحت، وہاں کے باہمی معاملات سے پیدا ہونے والے جھگڑے چکانے کے لیے رجوع کیا جاتا تھا۔

ظہور اسلام کے بعد عرب معاشرے میں یہ صورت حال باقی رہی، کیونکہ قرآن مجید نے اصولی طور پر تحکیم کو برقرار رکھا [مثال کے طور پر قَابِعُثُوا حُكْمًا بَيْنَ اَهْلِهِ وَحُكْمًا بَيْنَ اَهْلِيهَا : "تو ایک حکم مرد کے خاندان میں سے اور ایک حکم عورت کے خاندان میں سے مقرر کر دو" (م [النساء] : ۳۵)۔ اس کی ایک مثال اس مشہور تحکیم سے ملتی ہے جس پر حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ راضی ہو گئے تھے [رک بہ علیؓ بن ابی طالب، معاویہؓ، صفین]۔

تحکیم کی نوعیت : اگرچہ اس کا آغاز فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے، لیکن تحکیم عدالتی کارروائی کی سی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ نصوص میں اسے "عدالتی اختیار کی ایک شاخ" بتایا گیا ہے (اگرچہ دوسری طرف، ایک حکم کے فیصلے کو ایک

لائڈن ۱۹۰۰ء : (۱۱) S. Bencheneb : *Les contes*
 اوران ۱۹۴۶ء : (۱۲) Dresse Legey : *Essai*
 ۱۹۲۶ء : (۱۳) G. Marchand : *de Folklore marocain*
 ۱۹۲۳ء : (۱۴) *Contes et légendes du Maroc* رباط
 محمد الفاسی و E. Dermenghem : *Contes Fasis*
 پیرس ۱۹۲۶ء : (۱۵) وہی مصنفین : *Nouveaux contes*
 پیرس ۱۹۲۸ء : نیز دیکھیے (۱۶) H. Pérès : *fasis*
L'arabe dialectal alagérien et saharien, Biblio-
graphie analytique الجزائر ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ بذیل
 مادہ *Contes* : (۱۷) W. Fischer : *Die demonstra-*
tiven Bildungen neuarabischen Dialekte ہیگ
 ۱۹۵۹ء کی فہرست مآخذ تقریباً جامع ہے اور اس میں
 عربی بولیوں کی تمام مطبوعہ کہانیوں کے حوالے شامل
 ہیں؛ بربروں کے لیے رک بہ بذیل مادہ (۶) ادبیات و
 فنون لطیفہ؛ نیز رک بہ ڈراما، ناول، مختصر افسانہ،
 قصہ، داستان، مقالہ، لطائف، سر، نقل، حاکہ، نائک،
 سوانح، رسم، تمثیل، مکتب، خرافات، سیرۃ، نبأ، حدیث،
 روایۃ، نادرہ، مثنوی، محاکاة، مثل، مداح۔

(CH. PELLAT)

* الحکامی : رک بہ عدی بن مسافر۔

* حکم : [ع] منجف، ثالث، جو تنازعہ چکاتا
 ہے [واحد، جمع دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے]
 (حکم [یحکم حکماً و حکومة، فیصلہ کرنا، انصاف
 کرنا]، حاکم [جمع حکام]، عام اختیار کا
 لوئی حامل، جیسے صوبائی گورنر اور زیادہ صحت
 کے ساتھ قاضی)۔ محکم بنی حکم کے معنی میں استعمال
 ہوتا ہے [حکم، تحکیم، ثالث مقرر کرنا، ثالثی،
 ثالث کا فیصلہ]۔ [الحاکم الله تعالیٰ کے اسماء حسنی
 میں سے ہے]۔

قبل از اسلام کے عرب میں تنازعات چکانے
 کے لیے لوئی باقاعدہ صاحب اختیار قاضی نہ ہوتا
 تھا [رک بہ دیت، قصاص]۔ لوگ طاقت یا باہمی

صورتوں میں تحکیم کو تسلیم کرنے کے عہد کی پابندی کو لازم قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک حکم کے فیصلے کا تعلق ہے، اس کی پابندی جملہ مذاہب کرتے ہیں (سوائے شافعی مذہب کے جہاں ایک رائے اس کے خلاف بھی ملتی ہے)؛ لہذا اسے پوری قانونی قوت حاصل ہے اور کسی قاضی کی تصدیق سے اس کی توثیق کرانے کی ضرورت نہیں، تاہم اتنا ضرور ہے کہ ایک حکم کا فیصلہ اتنا اختیار اور قوت نہیں رکھتا جتنا کہ قاضی کا فیصلہ رکھتا ہے۔ اس بات پر عام طور پر اتفاق کیا جاتا ہے کہ اس کے فیصلے کے خلاف قاضی کی عدالت میں مرافعہ (اپیل) کیا جا سکتا ہے، جو اسے مذہب کی تعلیمات کے خلاف پانے کی صورت میں کالعدم قرار دے سکتا ہے، (تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسا مرافعہ قاضی کے فیصلوں کے خلاف بھی کیا جا سکتا ہے)۔

اسی طرح جس فریق کو حکم کے فیصلے سے نفع پہنچا ہے، اسے آزادی حاصل ہے کہ وہ اسے کسی قاضی کے سامنے پیش کرے، جو یہ تصدیق کر کے اس کی توثیق کرے گا کہ یہ اس کے مسلک سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس صورت میں حکم کا فیصلہ بھی قاضی کے فیصلے کی مانند ہوگا۔ دوسری طرف، فیصلے کے اثرات محض ان اشخاص تک محدود ہوتے ہیں جو اس میں براہ راست شامل ہوں۔ اس طرح قاضی کے فیصلے ان اشخاص پر بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں جو اس کی کارروائیوں میں شامل نہیں ہیں، لیکن جن کی بابت قانونی طور پر سمجھا جاتا ہو کہ مقدمے میں مدعی یا مدعی علیہ ان کی نمائندگی کرتے ہیں (ایک وارث دوسرے وارثوں کی، ضامن مقروض کی) وہاں ایک حکم کے فیصلے کے لیے اس قسم کا اثر تسلیم نہیں کیا جاتا۔

مآخذ: (۱) کتب فقہ، بذیل تحکیم؛

سودا [مفاہمت] کہا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حکم قانونی ضابطوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے، تاہم فریقین اپنے اپنے حکم کو یہ اختیار دے سکتے ہیں کہ وہ ان کی طرف سے کوئی صلح کر لیں۔

وسعت: [تحکیم صرف شخصی حقوق سے متعلق تنازعات میں جائز ہے۔ ایسے جرائم جو حدود کے تحت آتے ہیں، جیسے زنا، قتل، اٹھام (قذف) وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں]۔ حکم ایک بھی ہو سکتا ہے اور فریقین دو یا دو سے زیادہ حکم بھی مقرر کر سکتے ہیں۔ آخری صورت میں یہ ضروری ہے کہ ثالث متفقہ فیصلہ دیں؛ تاہم یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا فریقین کی رضامندی سے اکثریت کا فیصلہ تسلیم کرنا جائز ہے یا نہیں۔

ایک حکم کی اہلیت اور لازمی اوصاف وہی ہیں جو ایک قاضی کے ہوتے ہیں اور اس پر بھی انہیں رکاوٹوں اور اعتراض کی وجوہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ [ذمی مجاز ہیں کہ وہ اپنے ہاں سے کسی شخص کو حکم مقرر کر لیں]۔

اثرات: تحکیم کو تسلیم کرنے کا عہد کسی کو پابند نہیں کرتا۔ حکم کے تقرر کو اگر ایک مختار کی نامزدگی سمجھا جائے تو کوئی فریق بھی اسے تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے، حتیٰ کہ اس صورت میں بھی جب فریقین کی رضامندی سے ایک ہی حکم مقرر کیا جائے۔ اس ضابطے میں صرف ایک ترمیم کی گنجائش ہے: جب حکم کے تقرر کو قاضی کی منظوری لینے کے لیے پیش کیا جائے، تو تنسیخ ممکن نہیں رہتی؛ تاہم حنبلی مسلک میں ایک رائے یہ پائی جاتی ہے کہ جب حکم اپنی کارروائی شروع کر چکا ہو تو تنسیخ کا امکان نہیں رہتا۔ مالکیہ ان امتیازات کو رد کرتے ہیں اور تمام

۲۴۷ (۲۷۹ §)، ۲۵۴ (۲۸۴ §).

(J. SCHLEIFER.)

الحکم الاول: بن هشام [بن عبدالرحمن]، *

ابو العاصی، قرطبہ کا تیسرا اموی امیر۔ [ہشام نے اپنے سب سے بڑے بیٹے عبدالملک کے بجائے الحکم کو ولی عہد نامزد کیا تھا، چنانچہ باپ کی وفات کے بعد ۳ صفر ۱۸۰ھ کو الحکم کی بیعت کی گئی۔ اس وقت الحکم کی عمر چھبیس برس تھی]۔ اس کے چچا سلیمان اور عبداللہ (عبدالرحمن اول کے بیٹے) اس کے خلاف ہو گئے [اور ان میں سے ہر ایک خلافت کی خواہش کرنے لگا]۔ عبداللہ نے بالائی سرحد (ثغر اعلیٰ) کا رخ کیا [اور سرقسطہ میں پہلوان بن مرزوق کے پاس آ گیا]، لیکن وہاں اس نے حالات ناموافق پائے۔ وہاں سے اپنے بیٹوں عبداللہ اور عبدالملک کے ساتھ آکس لا شابیل Aix-La-Chapelle میں شارلمان Charlemagne سے گفت و شنید کرنے چلا گیا اور اسے وادی ابرہ اور برشلونہ پر حملہ کرنے کی صورت میں مدد کی پیشکش کی۔ سلیمان نے بھی ۱۸۲ھ/۷۹۸ء میں اندلس میں داخل ہو کر قرطبہ پر حملہ کر دیا، لیکن [شدید معرکے کے بعد] اسے شکست ہوئی۔ [اس کے بعد اس نے بنجیطہ میں اور پھر ۱۸۳ء میں استیجہ میں شکست کھائی۔ ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں سلیمان نے جیان اور پھر البیرہ پر قبضہ کر لیا، لیکن الحکم کے لشکر نے اسے شکست دی اور وہ فرار ہو گیا۔ اصبح بن عبداللہ بن وائسوس اسے مارنے سے گرفتار کر کے الحکم کے پاس لے آیا، جس نے اسے قتل کرا دیا]۔ عبداللہ کو اس شرط پر معافی دے دی گئی کہ وہ بلنسیہ نہیں چھوڑے گا؛ [چنانچہ عبداللہ نے باقی ماندہ عمر وہیں گزاری، حتیٰ کہ وہ عبداللہ البلنسی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ الحکم نے اس کے دونوں بیٹوں کو عہدے دیے؛ عبداللہ کو قائد لشکر بنا دیا اور اسی وجہ سے وہ صاحب الصوائف کے نام سے

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیۃ، دفعہ ۱۸۴ تا ۱۸۵؛ (۳)

Histoire de l'organisation judiciaire en : E. Tyan

pays d'Islam، بار دوم، لائڈن ۱۹۵۰ء، ص ۲۹ بعد۔

(E. TYAN)

حکم بن سعد العشیرۃ: جنوبی عرب میں *

[بنو مذحج] کا ایک قبیلہ۔ یہ تہامہ [رک باں] کے ضلع ابو عریش میں رہتے تھے اور قبیلۃ حاشد [رک باں] اور خولان [رک باں] کے ہمسائے تھے۔ ان کے علاقے بلد حکم کی لمبائی پانچ روز کی مسافت تھی اور مندرجہ ذیل مقامات ان کے تصرف میں تھے: السعید، السقیفتان [= السقیفتان (معجم قبائل العرب)؛ یاقوت: معجم، ۳: ۱۰۰، میں سقیفتان غالباً غلط چھپا ہے]، الحصفوف (یہ تینوں نامات وادی بآب یا خلاب میں ہیں)، العادیۃ، الحجر اور المخارف کے دیہات (جو وادی زائرہ اور شایہ سے سیراب ہوتے ہیں) اور ان وادیوں کے علاوہ جن کا ابھی ذکر ہوا ہے حرص، حیران، جدلان، جحفان، ضامد، جزان، الحد، عشر، لیۃ، صبیّا کی ندیاں، جن میں سے اکثر حاشد اور خولان کے علاقوں میں بہتی تھیں۔ قبیلۃ حکم کا بڑا شہر یا قصبہ "الحصفوف" تھا (جو عام طور پر مدینۃ حکم کہلاتا تھا)۔ الہمدانی کے زمانے میں بلد حکم کا ساحلی شہر "شرجہ" تھا۔ اسپرنگر کے خیال میں حکم اور بطلمیوس کا ذکر کردہ Ἀκμυπσλῖς ایک ہی قبیلے کا نام ہے۔ [حکم بن سعد العشیرۃ کی اولاد میں جشم سلیم اور اسلم قابل ذکر ہیں؟ (ابن حزم: جمہورۃ انساب العرب، ص ۴۰۸)۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: جزیرہ، اشاریہ، (۲)

یاقوت: معجم، ۲: ۴۵۰ و ۳: ۱۰۴، ۸۷۴؛ (۳)

Geneal. Tabellen: F- Wüstenfeld، گوشوارہ ۷،

سطر ۱۳ اور Register، ص ۱۹۷، Die: A. Sprenger

، ص ۴ تا ۵ (۵۵۵) alte Geographie Arabiens

مشہور ہوا]۔

الحکم اول کا پورا عہد حکومت ان بغاوتوں کے فرو کرنے میں گزرا جو طلیطلہ، سرقسطہ اور ماردہ کی سرحدوں پر متواتر ہوتی رہتی تھیں۔

الحکم الاول کی جانشینی کے دوسرے سال ہی طلیطلہ میں ایک بغاوت ہوئی، جس میں زیادہ تر مولدون شامل تھے۔ [الحکم نے بڑی دانشمندی سے کام لیتے ہوئے مولد عمروس کو اپنا مقرب بنا کر اسے طلیطلہ کا حکمران بنایا اور اس بغاوت کو فرو کرنے کا کام اس کے سپرد کیا]۔ عمروس نے مشہور ”یوم خندق“ (وقعة الحفرة) میں [بہت سے مولد امرا کو قتل کرا کے اہل طلیطلہ کی مزاحمت ختم کر دی]۔

بالائی سرحد (ثغر اعلیٰ) میں بنو قسبی نے اگا دگا بغاوتیں کرائیں، جن کو دبانے کا کام بھی عمروس نے، جو اب سرقسطہ میں تھا، اپنے ذمے لیا۔ اس نے وشقہ Huesca کے مولدین کو بھی سزا دی اور تطیلہ Tudela کا قلعہ بنوایا تا کہ اس کے قدم اچھی طرح جم سکیں۔ زیرین سرحد پر نو مسلم اور بربر مزاحمت کا مرکز ماردہ تھا، جو ۵۱۹۷/۸۱۳ء تک مسخر نہ ہو سکا۔ ان سرحدی بغاوتوں کے ساتھ ہی دارالحکومت قرطبہ میں دو بڑی بغاوتیں ہوئیں۔

جمادی الاولیٰ ۵۱۸۹/ مئی ۸۰۵ء میں حکم اول کو معزول کر کے اس کی جگہ محمد بن قاسم کو تخت نشین کرنے کی ایک سازش پکڑی گئی، جس کے نتیجے میں بہتر قرطبی امرا کو پھانسی دی گئی اور ان کی لاشیں وادی الکبیر کے سنگ بستہ دائیں کنارے پر ڈال دی گئیں۔ ۵۲۰۲/ ۸۱۸ء میں قرطبہ کی نواحی بستی میں بغاوت ہوئی جیسے سختی سے کچل دیا گیا۔

[الحکم اندرونی بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف تھا اس لیے ہسپانوی ثغور کے عیسائی حکمرانوں نے موقع سے فائدہ اٹھا کر اسلامی سرحدوں

پر حملے کرنے شروع کر دیے اور ۵۱۸۵/۸۰۱ء میں برشلونہ پر قبضہ کر لیا۔ الحکم نے اندرونی بغاوتوں کے باوجود برشلونہ کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے اپنے بھائی معاویہ بن ہشام کی قیادت میں ایک لشکر بھیجا، لیکن مسلمانوں نے وادی ارغون میں شکست کھائی۔ اس کے بعد ۵۱۹۲/۸۰۸ء میں الحکم نے اپنے بیٹے ہشام کی قیادت میں ایک لشکر جلیقیہ کی طرف بھیجا جس نے فتح پائی۔ اہل اشتوراس [=اشتوریش] شاہ الفانسو دوم کے ساتھ مل گئے تھے اور انہوں نے یہاں کے مسلمان حکمران مطرف بن موسیٰ کو قتل کر کے ولاسکو Volasco کو اپنا حکمران بنا لیا تھا۔ الحکم نے اپنے حاجب عبدالکریم بن عبدالواحد بن مغیث کو لشکر دے کر بھیجا۔ وادی آرون Oron میں الفانسو دوم کے ساتھ لڑائی ہوئی، جس میں الفانسو کو شکست ہوئی، اس کے بیشتر فوجی قائد کام آئے، جن میں سے ایک الفانسو کا خالو غریبہ بن لب بھی تھا]۔

[۵۱۹۳/۸۰۹ء میں رذریق قارلہ (لوئی ابن شارلمان) فرنگی بادشاہ نے طرطوشہ پر چڑھائی کر دی۔ الحکم نے اس کے مقابلے کے لیے اپنے بیٹے عبدالرحمن کو بھیجا اور سرحد کے حاکموں عمروس اور عبدون کو بھی لکھ بھیجا کہ وہ بھی اس لڑائی میں شرکت کریں۔ دونوں لشکروں میں گھمسان کی جنگ ہوئی، مسلمانوں کو فتح حاصل ہوئی اور عیسائی لشکر کو ایسی شکست ہوئی کہ وہ پھر کبھی طرطوشہ پر حملہ نہ کر سکے]۔

[عیسائی حکمران مسلمانوں کی سرحدوں پر قتل و غارت اور لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک مسلمان خاتون نے الحکم سے غائبانہ استمداد کی، جسے شاعر عباس بن ناصح نے سن لیا اور اس نے الحکم کو جا کر اس کی اطلاع دی۔

الحکم نے سرحدی مسلمانوں کی حالت زار سے متاثر ہو کر دشمن کی سرحدوں پر ۸۱۹۴ء میں چڑھائی کر دی اور کئی قلعے اور سرحدی علاقے فتح کرنے کے بعد قرطبہ واپس آ گیا۔

[۸۱۹۹/۷۱۵ء میں الحکم نے اپنے بھتیجے عبداللہ صاحب الصوائف کو لشکر دے کر برشلونہ کی طرف بھیجا۔ مسلمانوں کو فتح ہوئی اور عیسائیوں کو سخت ہزیمت اٹھانی پڑی۔]

الحکم الاول کا عہد حکومت مسلسل بغاوتوں اور لڑائیوں کے باوجود اندلس کی ترقی کا دور ہے، اور اس عہد کی نشاندہی بھی کرتا ہے جس میں، اس کے بیٹے عبدالرحمن الثانی کی تخت نشینی کے بعد، بلاد مشرق کے عباسی اثر کے علاوہ نظام حکومت اور فوجی کمان میں نو مسلموں کا غلبہ پہلے سے کہیں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اپنے بیٹے عبدالرحمن الثانی کے جانشین قرار دیے جانے کے بعد دو ہی ہفتوں کے اندر ۲۵ ذوالحجہ ۸۲۰ھ / ۲۱ مئی ۸۲۲ء کو اس نے وفات پائی اور بیٹے کے لیے ایسی سلطنت چھوڑی جو مکمل طور پر اس کے زیر اقتدار تھی۔

[الحکم اندلس کا بڑا صاحب عزیمت و بصیرت، پرشکوہ اور مدبّر فرمانروا تھا۔ وہ پہلا خلیفہ ہے جس نے اندلس میں باقاعدہ تنخواہ دار فوج رکھی اور اسے سامان حرب سے خوب لیس کیا۔ اس نے مالیک کو اپنی فوج میں ملازم رکھا، جن کی تعداد پانچ ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ تمام امور مملکت وہ خود طے کرتا تھا۔ اس نے جاسوس رکھے ہوئے تھے، جو اسے لوگوں کے حالات سے مطلع کرتے تھے۔ ”وہ شجاعت میں اور سلطنت کو مستحکم کرنے اور دشمنوں کا قلع قمع کرنے میں ابو جعفر المنصور العباسی کے مشابہہ تھا“۔ اس نے اپنے محل کے دروازے پر ایک ہزار گھوڑ سوار رکھے ہوئے تھے، جو لڑائی کے لیے ہر وقت تیار

رہتے تھے۔ اپنی سخت گیری کے باوجود وہ بڑا عدل پسند تھا، چنانچہ اس نے قاضی مصعب بن عمران کے بعد محمد بن بشیر کو قضا کا منصب سونپا، جو عدل و انصاف سے محبت رکھنے اور ظلم و جور سے شدید نفرت کرنے میں مشہور تھا۔ الحکم اس سے محبت کرتا تھا اور اسے اپنے آپ پر، اپنی اولاد اور جملہ خواص پر ترجیح دیتا تھا۔ الحکم ایک بلند پایہ فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا۔]

مآخذ: (۱) Hist. Mus. Esp. : Dozy، بار دوم،

۱ : ۲۸۵ تا ۳۰۷؛ (۲) Hist. de los : Simonet

Mozárabes، ص ۲۹۸ تا ۳۰۹؛ (۳) Barrau-Dihigo :

Royaume asturien، ص ۱۵۷ تا ۱۶۴؛ (۴)

Los Mozárabes : I. de las Cagigas، ۱ : ۱۵۰

تا ۱۵۱، اور بالخصوص؛ (۵) E. Lévi-Provençal :

Hist. Esp. Mus.، ۱ : ۱۵۱ تا ۱۸۹، جس میں

تمام معروف مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے، بشمول

ابن حیان : المتبیس کے غیر مطبوعہ حصے کے، مخطوطہ

فاس، ۱ : ۱۰۱؛ (۶) المقری : نفع الطیب، ۱ :

۲۱۹ تا ۲۲۲؛ (۷) ابن عذاری : البیان المغرب،

۲ : ۱۰۲ تا ۱۲۰؛ (۸) ابن خلدون : العبر، طبع

بولاق، ۳ : ۱۲۶ بعد؛ (۹) عبدالواحد المراكشی :

المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۳۳ تا ۳۷؛ (۱۰)

عبد العزیز سالم : تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس،

ص ۲۲۰ تا ۲۷۷؛ (۱۱) شکیب ارسلان : الحلل

السنیة فی الاخبار والآثار الاندلسیة، بمدد اشاریہ۔

(A. HUICI MIRANDA [و ادارہ])

الحکم الثانی : المستنصر بالله، اندلس کا

اموی خلیفہ، عبدالرحمن ثالث کا بیٹا۔ قرطبہ کے حکمران خاندان میں سے اس کا عہد حکومت سب سے زیادہ پر امن اور خوشحال تھا۔ اس کے زمانے میں قرطبہ ایک علمی مرکز کی حیثیت سے، عبدالرحمن ثالث کے زمانہ کی بہ نسبت، زیادہ نمایاں ہوا۔ اگرچہ

ہفتواں شباب ہی میں وہ ولی عہد نامزد ہو گیا تھا، لیکن اس نے چھیالیس برس کی عمر کے بعد حکومت سنبھالی (۲ یا ۳ رمضان المبارک ۵۳۵ھ / ۱۵ یا ۱۶ اکتوبر ۱۱۴۱ء)۔ اس نے معاملات حکومت کا وسیع اور براہ راست تجربہ حاصل کر لیا تھا، اور ایک مدبر اور سیاستدان کی حیثیت سے اس نے اپنے آپ کو اپنے نامور باپ کا نااہل بیٹا ثابت نہیں کیا۔ اس کا پندرہ سالہ عہد حکومت پر امن تھا؛ صرف ایک خطرے نے امن میں خلل ڈالا اور وہ ولندیزی مجوس [رک باں] کا ایک حملہ تھا، جسے ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء میں لزبن کے میدان میں شکست ہوئی۔ خلیفہ کی افواج کی مسئلہ برتری نے الحکم الثانی کے عہد حکومت کے آغاز ہی سے سرحدوں کی سلامتی اور تحفظ کی ضمانت دے دی تھی۔ اندلس کے عیسائی حکمرانوں نے، جو خلیفہ عبدالرحمن الثالث کے ساتھ صلح کرنے پر مجبور ہو گئے تھے، الحکم کے عہد میں کچھ بد عہدیاں کہیں، لیکن بری طرح شکست کھائی۔ اس کے بعد اندلس کے عیسائی حکمرانوں نے بھی اس کے ساتھ صلح کر لی اور ان کی طرف سے ۵۳۵ھ / ۱۱۴۱ء سے ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء تک قرطبہ میں متواتر سفارتیں آتی رہیں۔ اس نے قرطبہ کی عظیم الشان مسجد کی توسیع و تزئین میں بڑے انہماک اور خوش ذوقی کا ثبوت دیا، جس نے اس کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔ اس کے ادبی اور فنی رجحانات کو دیکھتے ہوئے یہ توقع تھی کہ اب ایک طویل اور پر منفعت عہد حکومت کا آغاز ہو جائے گا، لیکن جلد ہی اس کی صحت، جو ہمیشہ سے بڑی کمزور رہی تھی، زیادہ خراب ہو گئی اور ریاست کے امور عملی طور پر [حاجب ابوالحسن] جعفر بن عثمان] المصحفی کے ہاتھ میں چلے گئے تھے۔ الحکم الثانی کی یہ خواہش تھی کہ اس کی جانشینی اس کے اکلوتے اور نوجوان بیٹے، ہشام الثانی کے حصے میں آ جائے۔ وہ

تصیر قرطبہ میں بڑی شان و شوکت سے اس کی بیعت لینے کی تجویز کر رہا تھا کہ ۳ صفر ۵۳۶ھ / یکم اکتوبر ۱۱۴۱ء کو فوت ہو گیا اور ہشام الثانی کی بیعت اگلے دن ہوئی۔ اپنے باپ کے برعکس الحکم المستنصر باللہ نے مثالی تقویٰ کا مظاہرہ کیا۔ وہ بڑے ذوق و شوق سے فقہاء، متکلمین، علماء، ادبا اور ماہرین علوم کی صحبت کا جویا رہتا تھا۔ [وہ بڑا علم پرور اور علما کا قدردان تھا۔ وہ علما کو کتابیں لکھنے کی ترغیب دیتا تھا اور کتابیں لکھنے پر بڑے بڑے عطیات مرحمت کرتا تھا۔ اس نے دوسرے اسلامی ملکوں سے شیر تعداد میں کتابیں خرید کر اپنے ملک کے کتاب خانوں میں جمع کیں۔ اس نے لٹری شعراء، ادبا و علما کو وزارت کے منصب سے بھی سرفراز کیا، جیسے ابوالحسن جعفر بن عثمان المصحفی وغیرہ]۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری، ۲: ۲۳۳ تا ۲۵۳، ۲۵۷ تا ۲۵۹ (ترجمہ، ص ۳۸۳ تا ۴۱۸، ۴۲۷ تا ۴۲۹)؛ (۲) ابن سعید: المغرب، ص ۱۱۴، بعد، ۱۵۷؛ (۳) ابن الخطیب: اعمال الأعلام، بار اول، ص ۴۷ تا ۴۸؛ (۴) ابن خلدون: العبر، ۴: ۱۳۳ تا ۱۳۷؛ (۵) ابن الأبار: الحلة، ص ۱۰۱ تا ۱۰۵؛ (۶) المقرئ: نفع الطیب، ۱: ۲۳۷ تا ۲۵۷ و بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ)؛ (۷) Hist. Mus. Esp.: Dozy، بار دوم، ۲: ۱۷۶ تا ۱۸۹؛ (۸) Est. crit. hist. ar. esh.: Codera، ۹: ۱۸۱ تا ۲۶۳؛ اور خاص طور پر (۹) E. Lévi-Provençal، ۳: ۱۹۶ تا ۳۹۳؛ (۱۰) Gomez، جس نے ابن حیان: المقبس، طبع Graeca، کے متن سے استفادہ کیا ہے؛ (۱۱) عبدالواحد المراكشي: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۵۹ تا ۷۱؛ (۱۲) شکیب ارسلان: الحلل السندیة فی الاخبار و الآثار الاندلسیة، بحد اشاریہ؛ (۱۳) عبدالعزيز سالم: تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس۔

ص ۲۸۹ تا ۳۱۸]۔

(A. HUICI MIRANDA [و ادارہ])

* **الحکم بن عبدل**: بن جبنہ الاسدی، پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کا ہجو گو عرب شاعر۔ وہ جسمانی اعتبار سے بد صورت تھا کیونکہ کبڑا اور لنگڑا تھا۔ وہ کچھ لینہ پرور بھی تھا، جس کا اظہار اس کی تلخ ہجویات سے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ بڑا ظریف، نہایت حاضر جواب اور خوش مزاج تھا اور بنو غاضرہ (رک بہ الغاضری) کی لطافت سے بہرہ ور تھا، جس سے وہ تعلق رکھتا تھا۔ وہ کوفہ میں پیدا ہوا اور اس وقت تک وہاں مقیم رہا جب تک عبداللہ بن الزبیر نے اموی حکمرانوں کو نکال باہر نہیں لیا (۵۶۴ / ۶۸۴ء)۔ اس کے بعد وہ دمشق چلا آیا اور عبدالملک مروان کا مقرب بارگاہ بن گیا۔ اس کے بعد وہ کوفہ میں واپس آ گیا، جہاں بشر بن مروان [رک باں] سے اس کے گہرے تعلقات قائم ہو گئے۔ جب مؤخر الذکر بصرے کا والی مقرر ہوا (۵۷۴ / ۶۹۳-۶۹۴ء) تو الحکم اس کے ساتھ بصرے چلا گیا اور اسی سال کے آخر میں بشر کی موت پر اس کا مرثیہ لکھا۔ عبدالملک بن بشر کے ساتھ بھی اس کے بہت اچھے تعلقات تھے۔ الحجاج [رک باں] کے دولت کدے میں اس کی آمد و رفت رہتی تھی، جس نے ایک موقع پر اسے گراں بہا انعام دیا تھا۔ اگرچہ شاعری اس کا ذریعہ معاش تھی، لیکن وہ اس پر بے جا مدح سرائی سے دوسوں دور تھا جس کے ساتھ شعرا بڑے لوگوں کو خطاب کیا کرتے تھے۔ وہ صرف اپنے محسنوں کو منظوم خط بھیجنے ہی پر اکتفا کرتا تھا، جن میں وہ ان کی فیاضی کا طالب ہوتا تھا۔ عام طور پر اس کی ہجو کا خوف ہی اس کی کامیابی کی ضمانت کے لیے کافی تھا۔ الجاحظ (البیان، ۳: ۷۴) اور اس کے بعد کے دوسرے مصنفین یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ایک مرتبہ

اس کی خوفناک ہجو اس کی شہرت کا باعث ہوئی۔ جن ارباب اختیار سے اسے کسی چیز کی طلب ہوتی ان کے پاس صرف اپنی چھڑی بھیجتا تھا، جس کے اوپر اپنا مدعا لکھ دیتا تھا، اور اسے کبھی مجرومی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی شہرت کا انحصار، کم از کم جزوی طور پر، ایک قصیدے پر ہے جو خراج کے ایک اعلیٰ افسر محمد بن حسان بن سعاد سے منسوب تھا۔ جب بھی یہ خود سر افسر کسی قسم کی شکایت کا موقع دیتا الحکم اس میں چند مصرعوں کا اور اضافہ کر دیتا (متن در الحیوان، ۱: ۲۴۹ تا ۲۵۳)۔ اس کی شاعری کے جو قطعات ہم تک پہنچے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک بد قماش شاعر تھا، جو شراب میں سرشار رہتا تھا اور انعام حاصل کرنے یا سزا سے بچنے کے لیے چند ظریفانہ اشعار لکھنے کے لیے ہر دم تیار رہتا تھا۔ بایں ہمہ اس کی ہجویات، جن کی زبان غیر فصیح ہے، مبتذل نہیں۔ اس کے چند عشقیہ اشعار، جو محفوظ ہیں، بھونڈے ہیں، لیکن جو چیز سب سے زیادہ حیران کن ہے وہ ایک نظم ہے جو چوہ کی شرارتوں اور بلی کی افادیت پر نہایت سادہ اسلوب میں لکھی گئی ہے (الحیوان، ۵: ۲۹۷ تا ۳۰۰)۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔

مآخذ: (۱) حوالے در Letteratura : Nallino

ص ۱۴۹ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹)؛ (۲)

الجاحظ: البخل، طبع العاجری، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲؛

(۳) فؤاد البستانی: دائرة المعارف، ۳: ۳۴۴؛ (۴) بعض

نظمیں الجاحظ: البیان اور الحیوان، بمدد اشاریہ، میں

مل سکتی ہیں؛ (۵) ابن قتیبہ: عیون، بمدد اشاریہ؛ (۶)

القالی: امالی، مطبوعہ ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۶ء؛ ۲: ۲۶۰ تا

۲۶۱؛ (۷) المبرد: الکامل، ص ۴۵۸؛ (۸) ابو تمام:

الحماسة، بمدد اشاریہ؛ (۹) الاغانی، ۲: ۱۴۹ تا ۱۵۹ اور

مدد اشاریہ (مطبوعہ بیروت، - : ۳۶۰ تا ۳۸۰)؛ (۱۰)

الآمدی : المؤلف، ص ۱۶۱.

(CH. PELLAT)

الحکم بن عکاشہ : ایک اندلسی مہم جو۔

اس کا جد [احجر عکاشہ] ان کثیر التعداد مولدون میں سے تھا جو قرطبہ کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کرنے کے لیے ابن حفصون کی فوجوں میں شامل ہو گئے تھے، اور جو جیان اور مرتش کے علاقے میں وادی لطفہ کے ساتھ ساتھ واقع قلعوں میں مقیم ہو گئے تھے۔ ۵۳۰۰ / ۹۱۳ء میں عبدالرحمن الثالث کی پہلی اندلسی مہم کے دوران میں، جو منتلون Monteleón کی مہم کے نام سے مشہور ہے، ان باغیوں نے بغیر کسی مزاحمت کے اس کی اطاعت قبول کر لی۔ انہیں امان عطا کر دی گئی، لیکن انہیں ان کے خاندانوں سمیت قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا تاکہ خلیفہ کو اس امر کی تسلی رہے کہ وہ اطاعت شعار ہیں۔ یہیں الحکم بن عکاشہ نے زندگی بسر کی۔ خلافت کے زوال کے وقت وہ ابن جہور (رک بہ جہوریہ) کے وزیر ابن السقا کا ملازم نظر آتا ہے۔ اس وزیر کے قتل کے نتیجے میں الحکم قید ہو گیا، تاہم وہ راہ فرار اختیار کر کے طلیطلہ کے سلطان المأمون کے ساتھ جا ملنے میں کامیاب ہو گیا۔ مؤخر الذکر قرطبہ کو اپنے مقبوضات میں شامل کرنے کے منصوبے بنا رہا تھا، لیکن اشبیلیہ کا فرمانروا المعتمد بھی اس کی تائید میں تھا۔ جب المأمون نے قرطبہ کی سرحد پر واقع ایک قلعہ کی کمان اسے سونپی تو ابن عکاشہ اچانک حملہ کر کے شہر میں داخل ہو گیا، اور وہاں کے والی عباد بن المعتمد اور اس کے کرائے کے سپاہیوں کے سربراہ ابن مرتین [مرسیق] دونوں کو قتل کر دیا۔ اس کامیابی میں اہل قرطبہ کی عباسیوں سے نفرت بھی کارفرما تھی۔ شہر پر تسلط جمانے میں اسے کسی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس نے المأمون کے حکمران ہونے کا قرطبہ اور پھر بلنسیہ

میں اعلان کر دیا۔ المأمون کی آمد پر جمعہ ۲۳ جمادی الآخرہ ۵۳۶ / ۱۳ فروری ۱۰۷۵ء کو اسے باقاعدہ حکمران تسلیم کر لیا گیا۔ تاہم وہ چار ماہ بعد ۱۴ ذوالقعدہ ۵۳۶ / یکم جولائی ۱۰۷۵ء کو فوت ہو گیا۔ ممکن ہے کہ اس کی موت زہر خورانی سے ہوئی ہو۔ اہل قرطبہ نے بغاوت کر دی اور المعتمد کو واپس بلا لیا۔ ابن عکاشہ مزاحمت کی تدبیر سوچے بغیر ہی فرار ہو گیا، اور ۲۹ ذوالحجہ ۵۳۶ / ۱۵ اگست ۱۰۷۵ء کو وادی الکبیر کے پل کو عبور کرتے ہوئے ایک یہودی کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس کا بیٹا حارز طلیطلہ کی طرف بھاگ کھڑا ہوا، جہاں المأمون کے جانشین القادر نے اسے قلعہ رباح (Calatravos) کی کمان دے دی؛ الفتح ابن خاقان اور ابن الأبار نے اس کا ذکر ایک شاعر کی حیثیت سے کیا ہے۔

مأخذ: (۱) ابن عذاری : البیان، طبع Colin اور

Lévi-Provençal، ۲ : ۱۶۱؛ (۲) ابن الخطیب :

اعمال الاعلام، بحد اشاریہ؛ (۳) R. Dozy : Loci .

Abbadilis، ۲ : ۱۲۲ تا ۱۲۶؛ (۴) عبد اللہ عنان :

دول الطوائف، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ (۵) ہستانی :

دائرة المعارف، ۳ : ۳۸۶ .

(A. HUICI MIRANDA)

الحکم ابن محمد : بن قنبر المازنی، بصرہ کا

ایک چھوٹے درجے کا شاعر، جس کے کلام میں سے صرف غزل [رک بان] کے کچھ مصرعوں کے علاوہ (جو خوب ہیں اور زیادہ تر موسیقی کے لیے کہے گئے ہیں) مسلم بن الولید [رک بان] کے خلاف چند ہجویہ قصائد ہی باقی ہیں۔ اس کی تاریخ پیدائش، جو یقیناً ۵۱۱ / ۷۲۸-۷۲۹ء کے لگ بھگ ہو گئی، صحیح طور پر معلوم نہیں۔ اس کے متعلق معلومات فراہم کرنے والے ہمارے پاس صرف دو قصے ہیں : پہلا قصہ سلیمان بن علی (م ۵۱۴ /

۹۷۰ء [رک باں] کی لونڈیوں سے متعلق ہے، جو اس کے ساتھ برا سلوک کرتی تھیں، حتیٰ کہ گلی میں امن کے کپڑے اتار لیتیں، کیونکہ وہ اس بات پر خیران ہوتیں کہ اتنا بد صورت شخص اتنے اچھے عشقیہ قصائد کہتا ہے؛ دوسرا قصہ اس کے رؤیہ بن العجاج (م تقریباً ۸۱۴۵/۷۷۶۲ء) [رک باں] سے دوستانہ تعلقات کی تصدیق کرتا ہے۔ دوسرے بہت سے بصری شعرا کی طرح وہ بغداد گیا، جہاں وہ ابان [بن عبد الحمید] اللاحقی [رک باں] اور بالخصوص مسلم بن الولید کی صحبت میں نظر آتا ہے۔ یہ دونوں شخص ایک دوسرے کے دشمن تھے، اس حد تک کہ بعض اوقات وہ ہاتھ پائی پر اتر آتے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مسلم کو اپنے دشمن پر فتح پانے میں بڑا طویل عرصہ لگا۔ ان کے درمیان جن چٹکلوں کا تبادلہ ہوتا تھا وہ مبتذل معلوم نہیں ہوتے۔ ابن قنبر، مسلم کے خلاف، جو انصاری تھا، اول الذکر کی مدافعت کرتا تھا، لیکن ہمارے پاس اس کا جو کلام ہے وہ کوئی اہم نتائج اخذ کرنے کے لیے بہت ناکافی ہے۔

مأخذ: (۱) الأغانی، ۱۳: ۹ تا ۱۲ (مطبوعہ بیروت، ۱۳: ۱۵۳ تا ۱۶۰)، ۲۱: ۲۲۸ تا ۲۷۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن سلام: طبقات، ص ۷۹ (اگرچہ الأغانی میں ابن سلام [۵۱۳۹/۷۷۶ تا ۵۲۳۱/۷۸۴۵] کے حوالے سے بہت سی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، مؤخر الذکر ابن قنبر کا کوئی حال بیان نہیں کرتا)؛ (۳) الصُولی: اوراق، ۱: ۲۱۵، ۳۰؛ (۴) الحُصَری: زهر الآداب، ص ۱۵۳، ۷۶۱؛ (۵) بستانی: دائرة المعارف، ۳: ۴۶۸؛ (۶) مسلم: دیوان، طبع سامی الدہان، بمقدار اشاریہ۔

(CH. PELLAT)

* ۵۸ حکم: [۱] (ع، جمع: احکام) ح ک م سے مصدر، جس کے اصل معنی روکنے، باز رکھنے اور منع کرنے کے

ہیں۔ اس مقالے میں اس لفظ کے مختلف اصطلاحی مفہوم دیے جا رہے ہیں: یعنی علوم حکمت (فلسفہ و منطق) میں پھر عربی نحو میں اور آخر میں اس کا جو شرعی مفہوم ہے، وہ آئے گا۔ حکم کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۲ بعد؛ L. Gauthier: حکم La racine Arabe et ses dérivés در Homenaje a Don Fr. Codera ص ۱۹۰، ص ۳۵ تا ۴۵ وغیرہ۔

حکمت و فلسفہ میں حکم کے معنی اس تصدیق یا ذہنی فعل کے ہیں جس کی رو سے ذہن ایک شے کا دوسری شے سے تعلق کا اقرار یا انکار کر کے دونوں کو متحد یا جدا کر دیتا ہے۔ سید شریف الجرجانی (التعریفات، ص ۹۷) کے قول کے مطابق دو چیزوں کے درمیان ایجابی یا سلبی تعلق قائم کرنے کا نام حکم ہے، جسے نسبت حکمیہ یا خبریہ اور نسبت کد وقوع یا عدم وقوع بھی کہتے ہیں (تھانوی، ۱: ۳۷۲)۔ ان تصورات کی، جن پر ایک دوسرے کی نسبت سے حکم لگایا جا چکا ہے، تشریح کرتے ہوئے الجرجانی نے لکھا ہے کہ اتحاد کا فریضہ بعد میں ذہن ادا کرتا ہے اور ذہن کی قوت استدلال کا یہ فعل تصورات کے مفہوم کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے (التعریفات، ص ۱۳، ۱۸، ۶۳، بیروت ۱۹۶۹ء)۔

اخوان الصفا نے اس لزوم منطقی (یا نسبت حکمیہ) پر اس طرح رائے ظاہر کی ہے کہ اشیا پر حکم لگانا عقل و فہم کا کام ہے۔ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس کے برعکس کہہ سکتا ہے، لیکن جو کچھ وہ سمجھتا ہے اس کے برعکس نہیں جان سکتا۔ لفظ حکم، تصدیق اور تکذیب دونوں معنوں پر حاوی ہے۔ کسی خبر کے متعلق حکم لگانا کہ یہ خبر سچی ہے اور اس کا قبول تصدیق ہے اور کسی خبر کی تغلیط اور اس کا انکار تکذیب۔

عربی منطق میں حکم، یعنی اس بیان کا جو

حکم کو تشریح کا مرکزی نقطہ مانا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر مذکورہ بالا کتاب (یعنی منطق المشرقیین) میں نہیں آیا (الاشارات، ص ۲۲ تا ۲۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶)۔ شرطیہ تصدیقات کا نظریہ اور قضایا و قیاس کے نظریات جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ارسطو کے اثرات کا نتیجہ نہیں۔ دیگر علامات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نظریات دوسرے ذرائع سے ماخوذ ہیں، جن میں رواقی حکما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں : اگر قضیہ کا اطلاق مثبت طور پر تمام اشیا پر ہو تو وہ قضیہ کلیہ موجبہ کہلاتا ہے؛ اگر اس کا اطلاق سلبی طور پر تمام اشیا پر ہو، تو قضیہ کلیہ سالبہ کہلاتے گا؛ اور اگر اس کا اطلاق بعض پر اثباتاً یا سلباً ہو تو قضیہ موجبہ جزئیہ یا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ علاوہ ازیں جن قضیوں کی مقدار متعین نہیں ہوتی انہیں جزئیہ قضایا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک اور امتیاز کے لحاظ سے تصدیقات کو جب قضایا میں ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ ضروریہ امکانیہ یا غیر امکانیہ بن جاتی ہیں۔ کسی حد تک ضروریہ کا شمار امکانیہ میں ہوتا ہے (دانش نامہ، ص ۳۵ تا ۳۵، ترجمہ، ص ۳۶ تا ۳۷؛ منطق المشرقیین، ص ۶۳؛ النجاة، ص ۱۹ تا ۲۰)۔ النجاة کے ص ۱۸ پر قضایا میں موضوع اور محمول کی تشریح ملتی ہے۔

حکم حسی وجدان کے معنوں میں بھی آتا ہے، جہاں کہ ذہنی اذعان تصور کے فوراً بعد پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ ”آگ گرم ہوتی ہے“ یا مشاہداتی تصدیق، جو متواتر حسی وجدانیات کا نتیجہ ہے، جیسے ہماری یہ تصدیق کہ ”لکڑی کی ضرب تکلیف دہ ہوتی ہے“ یا عملی تصدیق کہ ”سورج موجود ہے“، یا وہ تصدیق جو دماغی شعور کی تخلیقی صلاحیت کا نتیجہ ہوتی ہے (سائنسی تشریح

تصدیق کا مظہر ہو، مطالعہ بلحاظ قضیہ کیا جاتا ہے۔ ابن سینا نے قضیہ کی اس طرح تشریح کی ہے : ”یہ وہ بیان ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان اس طرح نسبت قائم کی جائے کہ اس سے صادق یا کاذب ہونے کی تصدیقات پیدا ہو جائیں“ (ابن سینا : النجاة، ص ۱۷)۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے : ”قضیہ حملیہ یہ ہے کہ ہم اس کے الفاظ کے بیان سے کسی شے کا اقرار یا انکار کر کے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فلان چیز یہ ہے یا یہ نہیں“ (دانش نامہ، ص ۵۲، فرانسیسی ترجمہ، ص ۳۶ تا ۳۷)۔

حکم (یا نسبت حکمیہ یا خبریہ) کا ظہور ان قضایا میں ہوتا ہے جہاں اقرار یا انکار کا سوال پیدا ہو اور جن کی بنا پر قائل کو صادق یا کاذب کہا جا سکے، اس سے وہ شخص خارج ہے جو سوال پوچھتا ہے، عذر کرتا ہے یا کسی تمنا یا آرزو کا اظہار کرتا ہے۔ تین قسم کے قضایا سے تصدیق پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہ احکام جن کا تعلق تصدیق سے ہے، تین ہی قسم کے ہیں۔ حکم یا تو مفرد کے متعلق ہوتا ہے جو سادہ صفت ہے اور حکم حملی یعنی قضیہ حملیہ کی مانند ہے، جیسے جسم حادث ہے یا حادث نہیں، یا حکم کا انحصار کسی شرط پر ہوتا ہے اس صورت میں اسے قضیہ شرطیہ کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں : پہلی قسم میں شرط کے ساتھ ایک جزا ہوتی ہے، جس میں اقرار یا انکار پایا جاتا ہے، اس حکم کو قضیہ شرطیہ متصلہ کہتے ہیں، مثلاً ”اگر سورج نکل آیا ہے تو دن ہے“۔ دوسری صورت میں نتیجہ کا انحصار متبادلات پر ہے جو اب ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں، اسے قضیہ شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں، مثلاً ”یہ عدد جفت ہے یا طاق“ (منطق المشرقیین، ص ۶۰ تا ۶۱، ۶۲؛ تہانوی، ۱ : ۳۵۶ و ۲ : ۱۱۳۵)۔ یہ عبارت منجملہ ان قلیل التعداد عبارتوں کے ہے جن میں

کی اصطلاح اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہے جبکہ اسے عرب نحویوں کے قائم کردہ نظام قواعد میں صحیح جگہ دی جائے۔ اس نظام میں عربی زبان کو ایک منطقی اور مربوط شے سمجھا گیا ہے، جو عقل و ذہانت اور عدالت کے قواعد کے تابع ہے اور اس کی ترتیب مندرجہ ذیل ذرائع سے تکمیل کو پہنچتی ہے :

(الف) اصول اور توابع کا قیام (خاص طور پر دیکھیے ابن الانباری : کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین، ص ۳۵، ص ۱۴ تا ۱۶)، افعال کا عمل قوی ترین ہوتا ہے اور حروف میں عوامل اسما عوامل افعال سے قوی تر ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۳۳۳ تا ۳۳۴)۔ الفاظ میں ابتدائی صورتیں ہوتی ہیں۔ اس کی علامتی مثال مصدر ہے۔ مصدر کو مصدر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ فعل کی دوسری قسموں کے لیے بمنزلہ "اصل" ہے (دیکھیے کتاب الانصاف، مسماہ ۲۸)۔ مثال کے طور پر ہم واحد (= مفرد) کو بھی پیش کر سکتے ہیں، جو مماثل جمع یا جموع سے مقدم اور قوی تر سمجھا جاتا ہے۔ مؤخر الذکر ملاحظات نحوی ترکیب کی تشریح پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(ب) اصل کی تلاش، یعنی نحوی ترکیب اور الفاظ کے بنیادی معانی کے سلسلے میں بصری نحویوں کا خیال ہے کہ ہم (اہل بصرہ) اصل سے متمسک ہیں اور جو اصل سے متمسک کرتا ہے، اسے دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی (کتاب مذکور، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱)۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ گویا "اصل" فیصلہ کن دلیل ہے (دیکھیے وہی مصنف : لسان الأدب، ص ۱۰۶ تا ۱۱۱) مثالیں : او کے لیے دیکھیے کتاب الانصاف، ص ۱۹۸ تا ۱۹۹، کلمہ ندا اللہم کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۵۱ تا ۱۵۹۔ جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے، اس کی اصل، اس کا

کی دریافت کا اصول) یا وہ تصدیق جو ہمارے شعور و فہم پر دباؤ کے بغیر تعلیم و تربیت کے مبادیات کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "کسی کا مال چرانا گناہ ہے"۔ جن قضایا کا تعلق انسانی ذہن میں لازمی طور پر اصول اولیہ سے ہے، انہیں الگ کرنے کے لیے ابن سینا قضایا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کا عمل کسی لزوم کا مظہر ہے، مثلاً ہمارا یہ حکم لگانا کہ کل، جز سے بڑا ہوتا ہے (الآشارات، ص ۱۷۶ تا ۱۸۰)۔ جہاں تک قضیہ حملیہ کا تعلق ہے اور تصدیق کی تشکیل کا معاملہ ہے، عربی، فارسی اور مغربی زبانوں میں نمایاں فرق ہے۔ فارسی اور مغربی زبانوں میں لفظ رابطہ (امدادی فعل یا فعل ناقص جیسے اس = ہے) واضح ہوتا ہے جبکہ عربی زبان میں یہ محدود ہوتا ہے۔ تاہم یہ لفظ ذہن میں موجود ہوتا ہے اور دو اجزا پر مسلسل جملے کو اسی صورت میں تصدیق لیا جا سکا ہے جبکہ لفظ رابطہ کو فعل یا ضمیر کی صورت میں بطور لٹایہ سمجھا لیا جائے (الآشارات، ص ۲۷، ترجمہ، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔

• آخذ : (۱) ابن سینا : النجاة، قاہرہ ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء؛ (۲) وہی مصنف : کتاب الآشارات والتنبیہات، طبع فارکیٹ، لائنڈن ۱۸۹۲ء، فرانسیسی ترجمہ از A.M. Goichon، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) دانش نامہ، تہران ۱۳۳۱ ش / ۱۳۷۱ھ، فرانسیسی ترجمہ از Masse و Achēna، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۴) منطق المشرقیین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء؛ (۵) کتاب الشفاء، مطبوعہ قاہرہ کا وہ حصہ جو قیاسی منطق سے تعلق رکھتا ہے؛ (۶) رسائل اخوان الصفا، ۱۹۵۷ء، ۲ : ۳۲۶؛ (۷) ابن رشد : کتاب النفس، طبع الآقوانی، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۶۸۔

[A. M. GOICHON (و ادارہ)]

(۲) (عربی زبان کے) قواعد میں حکم

میں ہے کہ قسم میں اُمُّ اللہ لَا تَعْلَن (بغدا میں ضرور کروں گا) لکھا جا سکتا ہے۔ اس کی اصل اُمُّ اللہ ہے، جس میں یاے سا لٹہ لو حذف کر دیا گیا ہے اور چونکہ اس 'یا' کا حذف ضروری نہ تھا اس لیے اس کا حکم برقرار رہا۔

(ج) کتاب الانصاف، ص ۱۹۹ س ۱۱ تا ۱۲ میں مذکور ہے: "متعجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی کو تعجب انگیز بات کا علم ہو اس لیے تعجب کی حقیقت اس طرح بیان کی گئی مَّا ظَهَرَ حَكْمُهُ وَ خَفِيَ سَبَبُهُ، یعنی جس کا حکم ظاہر اور سبب (ہنوز) مخفی ہو۔"

(د) کتاب الانصاف، ص ۱۲۳ س ۱۵ تا ۱۶ میں 'الآ' کے بارے میں مذکور ہے۔ 'الآ واو' کے معنی میں نہیں آتا لیونکہ 'الآ' جو استثناء کے مفہوم میں آتا ہے دوسرے لفظ کو پہلے لفظ کے حکم سے خارج کر دیتا ہے، لیکن واو جمع کے لیے آتی ہے اور جمع اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ دوسرے لفظ کو پہلے لفظ کے حکم میں داخل کر دے۔

دوسرے مفہوم کے لیے دیکھیے (الف) کتاب الانصاف، ص ۱۲۵ س ۱۲ تا ۱۳، "لَزِيدٌ أَفْضَلُ" کی ترکیب میں 'لونی' نحوییوں کے نزدیک قسم و قدر (وَاللہ) کے بعد لام آیا ہے۔ بصری اس لام کو لام الابتداء مانتے ہیں۔ 'لونیوں' کے خلاف بصریوں کی یہ دلیل ہے کہ اگر یہ لام قسم (جواب القسم) ہوتا تو اس کا حکم یہ ہوتا کہ وہ جملے کے شروع میں واقع ہونے والے ظن کے عمل کو باطل کر دے، چنانچہ بغیر لام کے لکھا جانا ہے ظَنَنْتُ زَيْدًا فَاِنَّمَا اور جب اس پر لام داخل ہوگا تو لکھا جائے گا ظَنَنْتُ لَزِيدًا قَائِمًا۔ اب لام القسم کا حکم یہ ہوگا کہ کسی جگہ بھی، یعنی پہلے یا بعد، اس د 'لونی' عمل نہ ہو۔

مرتبہ یا رتبہ تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ رتبہ مقدم عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے یا یہ ایک قسم کا اقرار ہوتا ہے جس پر بصرے کے نحوییوں کا اجماع ہے، لیکن یہ اس نظام کا اہم عنصر ہے، کیونکہ اس کے اپنے مرتبے پر رکھے جانے کے بعد ہی اس پر کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ قیاس کا بھی وسیع استعمال ہوتا رہتا ہے۔

جہاں تک حکم کا تعلق ہے اس کے معانی ہیں: (۱) اپنے سیاق و سباق کے ساتھ ایک لفظ کا وہ حقیقی عمل جو رونما ہوتا ہے؛ (۲) اپنے سیاق و سباق کے ساتھ ایک لفظ کا وہ عمل جو رونما ہوگا۔ اس کا ترجمہ "عمل انجام دیا یا عمل انجام دیا گیا" سے ہو سکتا ہے، لیکن اس ترجمے سے اس نظام کی نشان دہی نہیں ہوتی جس سے حکم کا تعلق ہے۔ یہ فرق جو بیان کیا گیا ہے وہ ان متون میں نظر نہیں آتا، جہاں حکم استعمال ہوا ہے۔ بعض اوقات اس سے ایک یا دوسرا مفہوم لیا جا سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے اس فرق کی اچھی طرح وضاحت ہو سکے گی:

پہلے مفہوم کے لیے دیکھیے (الف) الانصاف، ص ۱۲۱ س ۱۹ تا ۲۴ (دیکھیے ص ۲۹ س ۲۰ تا ۲۱)، "لولا" دو لفظوں لو اور لا سے مرکب ہے۔ یہ مرکب لفظ اپنے اجزا کا حکم لکھ کر نیا حکم حاصل کر لیتا ہے، اس لیے اسے ان ادویہ کا مماثل قرار دیا گیا ہے جو مختلف اجزا سے مرکب ہوتی ہیں۔ ان کی ترکیب ہم جزوی کی علیحدہ علیحدہ قوت کو زائل کر کے اسے نئی قوت بخشتی ہے۔ موجودہ مثال سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس سے اندرونی عمل مراد ہے، بلکہ اس کا مطلب خاص کام کی ایسی عملی استعداد ہے جس سے کسی چیز کو وجود میں لایا جا سکتا ہے۔

(ب) کتاب الانصاف، ص ۱۲۸ س ۱۰ تا ۱۲

(ب) کتاب الانصاف، ص ۱۷۳ س ۱۴ میں آیا ہے ”اَللّٰهُ لَا فَعْلَنَ“ اس طرح کی قسم صرف اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ استعمال کی جاسکتی ہے وَ اِخْتِصَاصُ هَذَا الْاِسْمِ بِهَذَا الْحَكْمِ كِاِخْتِصَاصِ لَا تَ بِحِينَ (اس حکم کے ساتھ اس اسم کا اختصاص ایسا ہے جیسا لَا تَ کا حین کے ساتھ ہے)۔

(ج) کتاب الانصاف، ص ۱۸۴ س ۲۳ اور ص ۱۸۵ س ۱ میں ہے : ایک شخص کہتا ہے مَرَّتْ بِكَلاَ اَخْوَيْكَ اور مَرَّتْ بِهِمَا كَيْهَمًا وَ كَذَلِكَ حُكْمُ اِضَافَةِ كَلْنَا اِلَى الْمَظْهَرِ وَالْمُضْمَرِ (اسی طرح کلتا کی اضافت کا حکم اسم (مظہر) اور ضمیر (مضمَر) کے بارے میں ہے۔

مزید مثالیں صرف و نحو کی کتابوں میں باسانی مل سکتی ہیں، مثلاً دیکھیے الزجاجی : الجمل، ص ۱۲۹ س ۳، ص ۳۱۲ حاشیہ؛ الزمخشری : المفصل، بار دوم، فصل ۵۱۷، فصل ۶۶۷ کا عنوان؛ ابن یعیش، ص ۱۸۷، ص ۶۲۸ س ۱، ۳، ص ۱۱۴۴ س ۲، ۲۰ تا ۲۱؛ ابن جینی : سِرِّ صَنَاعَةِ، ۱ : ۳۵ س ۱؛ ابن الحاجب در شرح الکافیہ از رضی الدین استرابادی، ۱ : ۲۹۷ س ۱، ۴، ۵۔

حکم کے منطقی نحوی معنی متعین کرنے کے لیے ہم نے صرف ایک مصنف یعنی ابن الانباری کی بے نظیر تصنیف کتاب الانصاف پر انحصار کیا ہے۔ اس کتاب میں جو مثالیں دی گئی ہیں وہ بصریوں کے دلائل سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن کتاب الانصاف کے ص ۹۲ س ۱۸ تا ۲۱ میں بعض لوگ اس طرح دلائل پیش کرتے نظر آتے ہیں : اس لیے ہمارا یہ قول کہ اسے جائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ حروف جب مرکب میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ’ہل‘ کا ما بعد اس کے ماقبل پر کوئی عمل نہیں کرتا، لیکن جب اسے ’لا‘ کے ساتھ مرکب کیا جاتا

ہے اور اس سے تَحْضِیْضُ (لفظی معنی : ابھارنا، خبردار کرنا، اصطلاحاً وہ جملہ جس میں حرف تنبیہ ’ہلا‘ وغیرہ موجود ہو) کے معنی ہوتے ہیں تو اس کا حکم وہ نہیں رہتا جو ترکیب سے پیشتر تھا، اس لیے یہ جائز ہے کہ ’ہلا‘ کا ما بعد کا عمل اس کے ماقبل پر برقرار رہے، لہذا ہم کہہ سکتے ہیں زَيْدًا هَلًا ضَرَبْتَ۔ حکم کے پہلے استعمال کا موازنہ ۱۔ (الف) سے کیا جاسکتا ہے، حکم کا دوسرا استعمال، جس کا تعلق مرکب بننے سے قبل کے عمل سے ہے، زیر عمل فعل کے معنی میں ہوگا۔ چونکہ کوفہ کے نحوی بصریوں کے ’مرتبہ‘ یعنی ان کے مذکورہ بالا اصول کو نہیں مانتے (دیکھیے G. Weil : *Einleitung*، ص ۳۰ تا ۳۱)۔ اس لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ حکم سے نسبتاً عام معنی مراد لیتے ہوں گے جبکہ انگریزی میں اس کا ترجمہ Part to play سے کیا جاتا ہے۔

حکم کو مؤثر بنانے کے لیے حرف کا اس کے مرتبے میں ایک حق ہوتا ہے، چاہے اس کا عمل جزوی ہو یا کلی۔ ابن یعیش اسے ’حق الحکم‘ کا نام دیتا ہے (دیکھیے ابن یعیش، ص ۷۰ س ۱، ۱۱)، اس طرح لفظ ایک قسم کی قانونی شخصیت کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال فاعل کی ہے (دیکھیے المفصل، بار دوم، ص ۲۰)، جس کی مدد سے ہم اعلیٰ انفرادی نظام میں داخل ہو سکیں گے : فاعل وہ ہے جس پر ایک فعل یا لفظ بمقابلہ دوسرے فعل کے انحصار رکھتا ہے (’اَسْنَدَ اِلَيْهِ‘ نحو میں اس کی یہی تعریف آئی ہے) اور وہ فعل یا لفظ سے پہلے آتا ہے (یہی اس کا مرتبہ ہے)، جیسے ضَرَبَ زَيْدٌ، حقہ الرفع یعنی اس کا حق اور کار منصبی یہی ہے کہ اسے حالتِ فاعلی میں رکھا جائے۔ اس کا عامل، جو حالتِ رفعی کا سبب ہے، وہ ہے جو اس پر انحصار کرتا ہے، یعنی اَلْمُسْنَدُ جو خود فعل ہے۔

[د دن] ۱۳۵۹ھ، ۱: ۲۱۷ تا ۲۲۱ - حکم کے مختلف اعمال کے لیے ملاحظہ ہو ابن جینی: خصائص، ۳: ۵۱ تا ۵۶، ۵۹ تا ۶۷، ۱۵۷ تا ۱۶۴ اور السیوطی: کتاب مذکور، ص ۲۲۱۔

اگر قواعد عربی میں حکم کے یہی معنی ہیں تو ایسے معنی کے لیے ایسے لفظ کو کیوں منتخب لیا گیا ہے؟ دراصل حکم، حکم یحکم حکماً کا مصدر ہے، جس کے معنی فیصلہ سنانے کے ہیں، حکم (ب) کسی بات پر فیصلہ دینا: حکم (ل) کسی کے حق میں اور حکم (علی) کسی کے خلاف فیصلہ دینا۔ قانونی اعتبار سے حکم کے معنی کسی تنازع کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہے۔ اس کا اطلاق کمتر متنازع فیہ امر کے متعلق قاضی کے فیصلے پر بھی ہوتا ہے، مثلاً سرپرست کا تقرر۔ قواعد عربی میں، جن میں قانونی تصورات داخل ہوتے ہیں، حکم کے معنی حاکمانہ فیصلے کے اظہار کے ہوتے ہیں۔ حکم کے اس پس منظر میں زبان کے الہامی الاصل ہونے کا تصور کارفرما ہے جسے وحی توقیفی کہتے ہیں (دیکھیے H. Fleisch، در Oriens، ۱۹۶۳ء)، بالخصوص مسلمان عرب نحویوں کے نزدیک جن کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید، اللہ کا کلام ہے، اور اس وجہ سے عربی زبان کو اللہ تعالیٰ کی ترجمانی کا شرف ملا (اس سلسلے میں دیکھیے، المفصل، بار دوم، فصل ۵۲۲: ابن یعیش، ص ۱۱۲۳ س ۱۴، بعد، جسارت، الجرأة علی اللہ (المفصل) اور الإقدام علی کلام اللہ (ابن یعیش)۔ یہ الزام حجاج بن یوسف کے خلاف لگایا گیا تھا۔ کلام اللہ میں یہ لفظ واضح یعنی بانی مطلق (اللہ سبحانہ و تعالیٰ) کی مرضی سے کار مفوضہ انجام دے سکتا ہے۔ حکم (= فیصلہ) کا مفہوم الفاظ کے دائرہ عمل کی تعیین ہے۔

حکم کی جمع احکام ہے، مثال کے طور پر دیکھیے

کتاب الانصاف، ص ۱۶۴ س ۱، ص ۷۶ س ۴، یہ

اس طرح فاعل کے ذکر کے ضمن میں اس کی تعریف، اس کا مرتبہ، حق اور عامل شامل ہیں، حکم مظہر نہیں ہوتا۔ ابن یعیش کی تشریح کے مطابق (دیکھیے فصل ۲۰ ص ۸۹ س ۱۵ تا ۱۶) یہ ایک نحوی عمل ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، یعنی اپنے مرتبے میں 'فعلی اسناد' کا حصول۔

فاعل کو فعل کے بعد آنا چاہیے، یہی اس کی اصلی جگہ (اصل) اور اس کا مرتبہ ہے لَآئِهْ كَالْجَزْءِ مِنْهُ لِيُؤْنَكِهْ وَهْ اس کے جز کے مانند ہے (یہ اس کے مرتبے کی توجیہ ہے)۔ فعل سے مقدم ہونے کی صورت میں فاعل اپنا مرتبہ کھو بیٹھتا ہے، جیسے زید ضربَ گو اس کا حکم اور اس کے حقوق اسے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس وقت حقیقی فاعل اس کا نمائندہ بن جاتا ہے: ضمیر، جو ظاہر تو نہیں ہوتی، لیکن فعل میں (مستتر، پوشیدہ) موجود ہوتی ہے: فَعْتَوِي فِي ضَرْبِ فَاعِلًا وَ هُوَ ضَمِيرٌ يَرْجِعُ إِلَى زَيْدٍ (فصل ۲۱)۔ اگر فاعل اپنے فعل سے پہلے آ جائے تو ضروری نہیں کہ اسے ہمیشہ مرفوع رکھا جائے بلکہ اس پر کسی اور عامل کا عمل جاری ہو سکتا ہے، جیسے اِنْ زَيْدًا ضَرْبَ (بے شک زید ہی نے پیٹا)، دیکھیے ابن یعیش، ص ۸۹ س ۱۷)۔

جہاں تک قواعد کی دوسری باتوں کا ذکر ہے 'حکم' نظام قیاس میں ایک اہم عنصر ہے۔ درحقیقت قیاس (اس کی تعریف کے لیے دیکھیے ابن الانباری: لَمَعَ الْإِدْلَةُ، دمشق ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۹۳) حکم کو اس مسئلہ مشابہت کے مطابق جو اصل اور فرع کے درمیان ہوتی ہے اصل سے فرع تک پہنچاتا ہے۔ اس میں یہ اصول کارفرما ہوتا ہے (تعریف کے لیے دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۱۰۹ س ۱۶ تا ۱۷) لہ مشابہت سے حکم کی مطابقت لازم آتی ہے۔

مشابہت اور حکم کے تعلق کے لیے دیکھیے

السیوطی: الأشباه والنظائر فی النحو، بار دوم، حیدرآباد

ابن هشام الانصاری: شرح شذور الذهب (قاہرہ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء، ص ۳۱۶ س ۷)، لیکن یہ متداول کتابوں میں تو کمیاب ہے، مگر یہ ابواب کے عنوانات میں کمیاب نہیں؛ مثال کے طور پر دیکھیے الدانی: کتاب النقط، *Biblioth. Islam.* ۳: ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷؛ ابن جینی: خصائص، ۲ (قاہرہ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء): ۱۰۸؛ الزجاجی: الجمل، ص ۲۷۷، احکام الهمزة فی الخط، (قب الدانی: المقنع، *Biblioth. Islam.* ۳: ۶۳)۔ معنی دو وسعت دے کر اس کا ترجمہ رویہ، محل اور لوائف لیا جا سکتا ہے، جبکہ سابقہ مثال میں اسے تحریر میں ہمزہ کا محل نہیں گئے۔

مآخذ: مقالے میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن الانباری: کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین، طبع G. Weil، لائڈن ۱۹۱۳ء، ص ۱ تا ۹۳، خصوصاً ص ۱۰: (۲) *Zum Verständnis der Methode der moslemischen Grammatiker*، در *Festschrift Sachau* برلن ۱۹۱۵ء، ص ۲۸۰ تا ۹۳؛ (۳) *Traité de philologie arabe*، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۱ تا ۱۸۔ (H. FLEISCH [و ادارہ])

[تعلیقہ: حکم کا شرعی مفہوم: لغت کی رو سے حُکْم اور حِکْمَت تقریباً ہم معنی ہیں، قرآن مجید اور حدیث کے علاوہ یہ دونوں لفظ ضرب الامثال اور شعر و نثر میں لُبھی فقہ اور فیصلہ کرنے کے معنی میں اور کبھی علم و دانش اور نفع بخش باتوں کے معنی میں استعمال ہوتے رہے ہیں (مثلاً وَآتَيْنَهُ الْحُكْمَ، یعنی ہم نے اسے علم دیا) (۱۹) [مریم: ۱۲]، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ، یعنی جسے علم و دانش عطا ہوئی (۲) [بقرہ: ۲۶۹]، وَآتَيْنَهُ الْحِكْمَةَ، یعنی ہم نے داؤد کو جھگڑے چکانے کا علم عطا کیا (۳۸) [ص: ۲]، (تفصیل کے لیے دیکھیے مفردات، بذیل مادہ حُکْم؛ الفائق، بذیل مادہ؛ النہایۃ بذیل مادہ؛ المعجم، ۳: ۳۵؛ لسان العرب، بذیل مادہ حُکْم)، اس

لفظ کے معنی میں صلہ کے بدل جانے سے تھوڑا تھوڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً حُکْمُ اللہ بہ (اللہ نے اس بات کا امر و حکم دیا)، حُکْمُ فِیہ (اس کے بارے میں فیصلہ دیا)، حُکْمُ بَيْنَهُمَا (ان دونوں کا جھگڑا چکایا)، حُکْمُ لَہ (اس کے حق میں فیصلہ دیا)، اور حُکْمُ عَلَیہ (اس کے خلاف فیصلہ دیا) وغیرہ (حوالہ سابق)۔

علوم و فنون کی فنی اصطلاح کے لحاظ سے حُکْم (بضم حاء و سکون قاف) سے مراد اثر الشیء المترتب علیہ (یعنی جب ہم کہتے ہیں کہ "اس چیز کا حکم یہ ہے، تو ہماری مراد اس سے وہ نتیجہ یا اثر ہوتا ہے جو اس چیز پر لاگو اور جاری ہوتا ہے)، (دیکھیے جامع العلوم، ۲: ۵۰؛ شاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۲ بعد)؛ اسی طرح ایک بات کا دوسری بات سے ایجابی یا سلبی انداز میں تعلق بیان کرنا بھی حکم کا ایک اصطلاحی مفہوم ہے ("الحکم هو اسناد امر الى امر آخر ایجاباً أو سلباً" حوالہ سابق)۔

علمائے اصول (علم الکلام و العقائد و اصول الفقہ) کے نزدیک چونکہ حقیقی حاکم اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے اور انبیا علیہم السلام یا ان کے خلفاء کا حاکم ہونا مجازی ہے اور صرف اللہ کے فرمان کی بنیاد پر ان کی اطاعت فرض کی گئی ہے، اس لیے علمائے اصول کے نزدیک حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا قدیم و ازل فرمان ہے، لیونکہ تمام احکام ربانی ازل میں جاری ہوئے، مگر ان کا وجوب صرف اسی وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے بندوں (مُخَاطَبِین) کو اس کا امر فرماتا ہے (المستعنی فی علوہ الاصول، ص ۸ بعد؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱: ۱۳۵ بعد؛ جامع العلوم، ۲: ۵۰ بعد؛ شاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۸۰)۔ عام طور پر علمائے اصول حکم کی اصطلاحی تعریف یوں کرتے ہیں کہ هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفین (یعنی بندوں کے افعال کے بارے میں شارع کا خطاب)۔ بعض نے افعال المكلفین کی

(۳) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ، حکم؛ (۴) الزمخشری: الفائق، بذیل مادہ حکم؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۶) ابن سیدہ: المحکم، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) الفزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۸) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۹) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن؛ (۱۰) محب اللہ بھاری: سَلَم العلوم، کراچی بلا تاریخ؛ (۱۱) وحی مصنف: شرح مسلم الثبوت، لکھنؤ ۱۸۷۸ء؛ (۱۲) علی الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۱۳) عبد النبی احمد نگر: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۹ھ؛ (۱۴) حسن احمد الخطیب: فقہ الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) محمد الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۱۶) عمر عبداللہ: سَلَم الوصول لعلم الاصول، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۱۸) المبرد: کتاب الحامل، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۹) ابن الانباری: اسرار العربیۃ، دمشق ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۲۱) ابن ہشام: مغنی اللیب، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۲۲) موفق الدین ابن یعیش: شرح المفصل، قاہرہ بلا تاریخ۔

(ظہور احمد اظہر)

حکمة: (ع)، ح ف م مادہ سے [رک بہ حکم]؛ * ④

جس کے کئی لغوی معنی ہیں: جیسے ۱۔ محکم ہونا، مضبوط ہونا؛ ۲۔ منع کرنا، روکنا؛ ۳۔ شے کو جگہ پر رکھنا؛ ۴۔ حد امتیاز قائم کرنا؛ ۵۔ فیصلہ کرنا۔ الحکیم بھی اسی مادے سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے وَهُوَ الَّذِي يُرِي الْحَكِيمَ، یعنی القرآن الحائِثُ لَكُمْ وَعَلَيْكُمْ (لسان)۔ اس مادے سے حکمة کے معنی ہیں: معرفۃ افضل الانباء بافضل العلوم، یعنی اہم ترین حقائق کی دریافت اہم علوم کی مدد سے (لسان)؛ اور حکیم کے معنی ہیں: مَنْ بَحَسَّنْ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ

جگہ اَفْعَالُ الْعِبَادِ لَهَا ہے، مطلب اور مفہوم دونوں کا ایک ہے، لیکن الآمدی (الاحکام، ۱: ۱۳۵) یبعد ان تمام تعریفات کو غیر جامع اور غیر مانع قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے اس لیے وہ سب سے پہلے ”خطاب“ کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ”خطاب سے مراد وہ لفظ ہے جو اس مقصد سے وضع کیا جائے کہ اس سے اس شخص کو کچھ سمجھانا مطلوب ہے جسے اس خطاب کو سمجھنے کے لیے تیار کیا گیا ہے (اللفظ المتواضع علیہ المقصود بہ افہام من ہو متہی لفہمہ)، اور اس کے بعد وہ حکم کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ حکم شرعی سے مراد ہے ”خِطَابُ الشَّارِعِ الْمَفِيدُ فَائِدَةً شَرْعِيَّةً“ (یعنی حکم شرعی سے مراد شارع کا وہ خطاب ہے جس سے کوئی شرعی فائدہ، یا دوسرے لفظوں میں کوئی شرعی مسئلہ، معلوم ہو جائے)۔

اکثر مفسرین نے اِنْ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰہِ (۱۲) [یوسف] میں حکم سے مراد حکم فی الدین اور حکم فی العبادۃ لیا ہے، یعنی دین اور عبادت کے معاملے میں صرف اللہ کا حکم ہے (الکشاف، ۲: ۴۷۱؛ روح المعانی، ۱۲: ۲۴۵؛ الجامع لاحکام القرآن، ۹: ۱۹۲)، لیکن اسلام میں چونکہ دین و سیاست میں تفریق نہیں، اس لیے حکم سے مراد حکم فی الدین و العبادۃ کے علاوہ حکم فی الحکومتہ و السیاسۃ بھی علما نے مراد لیا ہے، حضرت علیؓ کے مقابلے میں خوارج کا موقف یہی تھا کہ سیاسی امور کا فیصلہ صرف اللہ کے حکم کے مطابق ہو سکتا ہے، مخلوق کے حکم کے مطابق نہیں؛ یہی وجہ ہے جب حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے خوارج کے منہ سے یہ لفظ سنا تھا تو فرمایا تھا کہ ہے تو یہ کلمۃ حق، مگر مقصود اس سے باطل ہے (المبرد: الکامل، ۲: ۱۴)، نیز دیکھیے فی خلال القرآن، ۱۲: ۲۲۷۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ

حکم؛ (۲) راغب: مفردات، بذیل مادہ حکم؛

و يَسْقِنَهَا. جو مناعات کی باریکیوں تک بکمال خوش اسلوبی پہنچ سکے اور ان میں اتقان پیدا کرے۔ حکمت بمعنی حکم بھی ہے، جس کے معنی ہیں العلم و الفقه۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وَ اتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبَا (۱۹) [مریم: ۱۲] یعنی علماً و فقہاً۔

حکمت وہ دلام نافع ہے جو جہالت و سقاہت سے روکتا اور اس سے بچاتا ہے۔ یہ لفظ بمعنی مواعظ و امثال بھی آیا ہے۔ اسی لیے آگے چل کر اس سے مراد علم اعلیٰ اور علم حقائق ہوا۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ کئی مرتبہ آیا ہے: مثلاً (۲) [البقرة: ۱۲۹]، ۲۳۱: ۳ [ال عمران: ۸۱]، ۴۸: ۴ [النساء: ۵۴]، ۱۱۳: ۳۳ [الاحزاب: ۳۴]۔ داؤد علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور لقمن نو حکمت عطا کی گئی (۲) [البقرة: ۲۵۱]، ۳۸: ۲۸ [ص: ۲]، ۵: ۲ [المائدة: ۱۱]، ۳۳: ۴۳ [الزخرف: ۲۶]، ۲: ۱۵۱ [لقمن: ۱۲]۔ یہ ایک عظیم اثاثہ ہے (۲) [البقرة: ۲۶۹]۔ یہ تقویٰ کے تصور سے وابستہ ہے۔ مشردات میں حکمت کی تشریح میں متعدد مفہوم بیان ہوئے ہیں: وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَنَ الْحِكْمَةَ (۳۱) [لقمن: ۱۲] میں حکمت کے معنی علم و عقل کے ذریعے حق بات دریافت کر لینے کے ہیں۔ حکمت الہی کے معنی اشیا کی معرفت اور ماہیت کا علم ہے۔ انسانی حکمت سے مراد موجودات کی معرفت اور اچھے کاموں کا سرانجام دینا ہے۔ حکمت اس آگاہی کو بھی کہتے ہیں جو اہم سابقہ کے تجربات سے بطور تجربہ یا استقرا حاصل ہو (وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْآثَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بِاللَّغَةِ.....) (۵) [القمر: ۴، ۵]۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ حکم کا لفظ حکمت سے عام ہے۔ ہر حکمت حکم ہو سکتی ہے، لیکن ہر حکم حکمت نہیں ہو سکتا۔ وَمَنْ يَتَذَكَّرْ فَإِنَّهُ لَهُ كَرْهٌ (۲) [البقرة: ۲۶۹]۔ اس کی تفسیر میں کئی مفہوم بیان ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں آیا ہے

و يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (۲) [البقرة: ۱۲۹]، اسی طرح مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ (۳۳) [الاحزاب: ۳۴]۔ راغب کے نزدیک ان آیات میں حکمت سے مراد تفسیر قرآن ہے یا حقایق قرآن کا فہم۔ اسی طرح اس سے ناسخ، منسوخ، محکّمات اور متشابہات کا علم مراد لیا گیا ہے۔ سدی نے لکھا ہے کہ اس سے مراد سنت نبوی ہے۔ حدیث میں بھی یہ لفظ آیا ہے اور اس میں بھی قریب قریب یہی معنی ہیں۔ علم اور حکمت میں فرق بیان کیا گیا ہے۔ حکمت علم کی ایک شاخ ہے۔ سورت لقمن میں آیت ۱۲ اور اس کے بعد حکمت کی بعض باتوں کی توضیح کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے حکمت علم کی ایک شاخ ہے۔ اس طرح علم اور حکمت میں ماہیت کا نہیں غایت اور نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دو نام ہیں علیم و حکیم اور لونی چھتیس موافق پر یہ دونوں صفات الٰہی بیان ہوئی ہیں۔ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان دونوں میں ترادف کا تعلق نہیں۔ حکیم کے معنی ہیں جس میں حکمت علی وجہ الکمال پائی جائے اور اللہ تعالیٰ کی حکمت انبیا کی معرفت اور انہیں اعلیٰ درجے کی مضبوطی سے وجود میں لانا ہے (مفردات)۔ اس کے مقابلے میں علیم کے معنی ہیں اَدْرَاكَ الشَّيْءِ بِحَقِيقَتِهِ لَسِيْ شَيْءٍ کا اس کی حقیقت کے ساتھ پا لینا (مفردات)۔ اللہ تعالیٰ کو علیم اس جہت سے کہا جاتا ہے کہ وہ جاننے والا ہے اس کا جو موجود ہے اور جو اس چیز کے ہونے سے پہلے تھا اور جو ہوگا (تاج العروس)۔ علم بمعنی تمیز اور رویت بھی آیا ہے، امام رازی نے تفسیر لیر میں اور الآلوسی نے روح المعانی میں حکیم کے لفظ پر مفصل بحث کی ہے۔

الجرجانی (التعريفات) کے نزدیک اس سے مراد نہ صرف حقیقت (جس کا مفہوم علم) ہے بلکہ اس کے ساتھ عمل بھی حکمت میں شامل ہے۔ شریعت کے علوم اور حلال و حرام کا علم، نیز وہ اسرار جو عام

ان حقایق کا جو وجود خارجی اور تعقل کے لیے مادے کے محتاج نہیں، مثلاً خدا کا علم، اسے علم اعلیٰ، علم الہی، فلسفہ اولیٰ، علم کلی اور مابعد الطبیعة بھی کہا جاتا ہے؛ (۲) علم اوسط، جسے ریاضی تعلیمی کہا جاتا ہے؛ (۳) علم الادنیٰ، جسے طبیعی کہا جاتا ہے۔

منطق کے بارے میں اختلاف ہے، بعض اسے حکمة میں شمار کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ جو لوگ حکمت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ ”نفس کا اقدام (خروج من القوة الی الفعل) ہے علم اور عمل دونوں جانب ہر ممکن کمال کے حصول کے لیے“ تو وہ منطق کو حکمت میں شامل سمجھتے ہیں، اس لیے کہ وہ عمل کو بھی حکمت میں شامل کرتے ہیں، اور اس کی تعریف علم باحوال موجودات سے کرتے ہیں، مگر جو لوگ عمل کو حکمت میں شامل نہیں سمجھتے، وہ منطق کو حکمت سے خارج سمجھتے ہیں۔

ابن سینا نے حکمت کی تعریف یوں کی ہے : علم اور عمل کی حدوں کے اندر رہ کر روح کے ادراک کمال کا نام ”حکمة“ ہے۔ اس میں ایک طرف تو صفت عدل کا کمال اور دوسری طرف نفس عاقلہ (Reasoning Soul) کی تکمیل شامل ہے، کیونکہ یہ نظریاتی اور عملی معقولات دونوں پر مشتمل ہے (البرہان، ص ۲۶۰)۔

ابن سینا نے اپنی کتاب منطق المشرقیین میں لکھا ہے کہ علم دو طرح کے ہیں : ایک وہ جو ہمیشہ اور ہر جگہ نہیں رہتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں؛ دوسرے وہ جو ہر زمانے میں (جميع اجزاء الدھر) رہتے ہیں۔ اس دوسری قسم کو حکمة کہا جاتا ہے۔ اس کے توابع و فروع بھی ہیں جن میں سے منطق (بطور ایک علم الہیہ) بھی ہے اور ہر علم کی بنیاد ہے۔ طب، زراعت اور دوسرے انفرادی علوم مأخوذ

علم کی گرفت میں نہیں آتے، یعنی ذات الہی کے اسرار۔ اس صورت میں اس سے مراد الحکمة المسکوت عنہا، یعنی ایسا علم ہوگا جس کے متعلق خاموشی اختیار کرنی چاہیے۔

تھانوی نے کشف میں اس کے کئی معنی دیے ہیں : (۱) إتقان الفعل و القول و إحکامہا؛ (۲) معرفة حق لذاته و الخیر لاجل العمل بہ و هو التکالیف الشرعیہ (تفسیر کبیر)؛ (۳) اہل سلوک کے نزدیک معرفة آفات النفس و الشیطان و الرياضات؛ (۴) قوت عقلیہ عملیہ کی ایک ہیئت جو مکر و حیلہ اور بلاہت کے درمیان ہے اور یہ عدالت کی ایک قسم ہے؛ (۵) بمعنی برہان، صاحب برہان کو حکیم کہا جاتا ہے؛ (۶) فائدہ اور مصلحت؛ (۷) صوفیہ کے نزدیک حکمت المسکوت عنہا، اسرارست کہ با ہیچ کونٹوان گفت؛ (۸) حکمت المجہولہ وہ ہے جس کی علت یا غایت انسانوں سے پوشیدہ ہو۔ ابن مسکویہ نے کتاب الطہارت میں لکھا ہے : حکمت نفس ناطقہ ممیزہ کی فضیلت، یعنی حقایق موجودات کا علم بقدر طاقت بشری۔ امور الہیہ اور امور نفسانیہ کا علم، جس کے ذریعے معقولات کا ظہور ہوتا ہے، جو نیک و بد میں امتیاز سکھاتے ہیں۔ انہوں نے اس کی بہت سی قسمیں بتائی ہیں، مثلاً ذکا، تعقل، سرعة فہم وغیرہ۔

ہدایۃ الحکمة کی رو سے، حکمت کی تعریف یہ ہے : اعیان موجودات کے احوال کا علم (کماہی فی نفس الامر) بقدر طاقت بشری۔ اعیان سے مراد یا تو افعال و اعمال ہیں جو قدرت و اختیار میں ہیں یا وہ ہیں جو اس سے باہر ہیں۔ ان اعمال و افعال کا علم جو ہماری قدرت و اختیار میں ہیں حکمت عملی کہلاتا ہے اور دوسرا علم حکمت نظری۔ ان میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں : ۱۔ تہذیب الاخلاق؛ ۲۔ تدبیر المنزل؛ ۳۔ سیاست مدن۔

حکمت نظری کی تین قسمیں یہ ہیں : ۱۔ علم

علوم، شاخیں، یا فروع ہیں۔ ایک گمشدہ تصنیف، جس کا المنطق ایک ٹکڑا ہے، الحکمة المشرقیة کہلاتی تھی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ کن علوم پر مشتمل تھی۔ الجرجانی ہمیں صرف اس قدر بتاتا ہے کہ اشراقی حکما افلاطون (Plato) یا فلاطینوس (Politianus) کے پیرو تھے (التعريفات)۔ نصیرالدین الطوسی بھی ابن سینا کا اتباع کرتا ہے اور انفرادی طور سے علوم طب، زراعت اور دوسروں کو ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ طب وغیرہ کو حکمة میں شامل کرنے کی روایت یونانیوں سے عربوں میں آئی اور بدستور قائم رہی۔ طب کی ایک مختصر کتاب، جو Corpus Hippocraticum کا جز ہے، اس کا اثبات کرتی ہے کہ ”طیب و فاسفی بھی دے دیوتاؤں کا ہمسر ہے“۔ اسی طرح علی الطبری نے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا ایک ایرانی طبیب تھا، عربی زبان میں طب کا ایک ملخص لکھا جو اس زبان میں قدیم ترین تصنیفات میں سے ایک ہے۔ اس کا نام اس نے فردوس الحکمة رکھا۔ اس میں معولہ مآخذ یہ ہیں: بقراط [رک باں] (Hippocrates)، جالینوس [رک باں] (Galen)، ارسطو [رک بہ ارسطو طالیس] اور حنین بن اسحاق [رک باں]، جو مصنف کا ہم عصر تھا۔ اس مختصر کتاب میں طبیعی علوم سے بھی بحث کی گئی ہے اور آخر میں ہندوستانی طب کا ایک خاکہ دیا گیا ہے۔ براؤن E. G. Browne نے اپنی تصنیف Arabian Medicine، کیمبرج ۱۹۲۲ء میں اس کا حوالہ دیا ہے اور Meyerhof نے اس کا تجزیہ کیا ہے۔ جابر بن حیان نے کیمیا کے (مزعومہ) بانی پر لکھتے ہوئے کہا ہے: یہ سمجھ لینا چاہیے کہ حکما نے یکے بعد دیگرے اس علم کو غیر معمولی ترقی دی ہے، اور اسے ایک غیر معمولی قوت بخشی ہے، اس طرح انہوں نے اپنا مقصد حاصل کر لیا (دیکھیے ترجمہ Kraus،

ص ۵۴ تا ۵۵)۔ یہ کیمیاگر الحکیم کے نام سے معروف تھا۔ قسطنطین لوقا، جو ایک یونانی الاصل طبیب تھا، حکیم بھی تھا اور اس کے ساتھ ساتھ ریاضی دان اور ہیئت دان بھی۔ ابن البقیطی نے اپنی تصنیف تاریخ الحکماء میں جن مشہور لوگوں کے حالات زندگی لکھے ہیں ان سب کے لیے حکما کی اصطلاح استعمال کی ہے، ان میں بطلمیوس، بقراط وغیرہ بھی ہیں۔ وہ تو جالینوس کو الحکیم الفیلسوف کہتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک جو دانا اور عالم ہوتے ہیں ان کی رائے کا مصدر و مآخذ وہ نہیں جو عام لوگوں کا ہوتا ہے۔ اول الذکر کا موضوع صداقت ہے اور اسی کی وہ جستجو کرتے ہیں۔ مؤخر الذکر کا نقطہ نظر روزمرہ سے متعلق ہے۔

علوم پر ابن سینا کا الرسالة فی اقسام العلوم العقلیة اس نہج پر دکھائی دیتا ہے، جس میں حکمة کو اساس اور بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کی شاخیں اس وقت کے دریافت شدہ علوم ہیں۔ یہ تصنیف علم الحکمة کے بیان سے شروع ہوئی ہے: ”یہ مشاہدے کا فن ہے۔ جس کے ذریعے انسان اپنے اندر (علم کے ذریعے) ہر وجود رکھنے والی چیز کا اور اس چیز کا جس پر اسے ضرور عمل کرنا چاہیے تاکہ وہ بلند، کامل اور ایک معقول عالم بن جائے، تحقق (تحصیل) کر لیتا ہے“ (ص ۱۰۴ تا ۱۰۵)۔ وہ مزید کہتا ہے کہ حکمة دو حصوں میں منقسم ہے: نظریاتی حصہ، جس میں ایسے موجودات کے قطعی علم کی جستجو کی جاتی ہے جن کے وجود کا انحصار انسان پر نہیں، اس طرح علم حقیقت اس کا مقصود ہے، اور عملی حصہ اس خیر (نیکی) پر مشتمل ہے جو انسان کے دائرہ قدرت و اختیار میں ہے اور اس کے اعمال و افعال سے صدور پاتی ہے۔ پہلے حصے میں حکمت کی مختلف شاخیں ہیں: (۱) طبعی علوم؛ (۲) ریاضی اور (۳) علم الہیات۔

کو ترجیح دیتا ہے۔ آخر الذکر ”فلسفہ“ دانش کے مفہوم تک محدود نہیں (Gardet کے الفاظ میں، *La pensée religieuse d'Avicenne*، ص ۱۸، ۳۰)۔ اسی اعتبار سے طب کو بھی حکمت کہا گیا ہے، جس کا اطلاق انسانی جسم اور پھر اس کے واسطے سے روح کی کارکردگی پر ہوتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکمة علم کا اعلیٰ روحانی تصور ہے، اس میں انسان کی دسترس میں آنے والا پورا علم (Knowledge)، حتیٰ کہ وحی کے ذریعے خدا پر ایمان لانا تک بھی شامل ہے اور یہ تعریف یونانیوں کی مروجہ اصطلاح فلسفہ سے خاصی آگے چلی جاتی ہے۔ یہ علم (Science) ہے ماورا ہے۔ علم بمعنی سائنس ان اشیاء کا ادراک ہے جو انسانی عقل سے متعلق ہیں، اور اسے ایسے طریقے سے گرفت میں لایا جاتا ہے کہ اس میں کوئی غلطی داخل نہ ہو (.....) اور اسے حکمة کہتے ہیں، (فی العہد، ص ۱۳۳)، تحقیق اور اس کے اطلاق میں مکمل صدق و راستبازی کے طفیل حقیقی معنی میں حکیم صرف وہ شخص ہے جو کسی مسئلے کی بابت اپنی رائے قائم کر لینے کے بعد اپنے آپ سے اسی طرح بات کرتا ہے جس طرح دوسروں سے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ایمانداری سے سچ بولا ہے (السفسطة، ص ۶)۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد حکمة کو ”مذہب“ کے مقابلے میں فلسفہ کے محدود معنی میں لیتا ہے (فصل المقال)، تاہم وہ اسے ”اعلیٰ فن“ (صناعة الصنائع) بتاتا ہے (کتاب مذکور، ص ۵ س ۷)۔

[صدیق حسن خان نے ابجد العلوم میں اور تھانوی نے کشاف میں تقسیم علوم کے سلسلے میں حکمة اور علوم حکمیہ کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایک زاویہ نظر سے علوم (یا علم) کی دو قسمیں ہیں:

علم الہیات میں توحید اور خدا کی وحدانیت سے بحث ہوتی ہے، دوسرے حصے میں اخلاقیات (تہذیب الاخلاق)، گھریلو معاشیات (تدبیر منزل) اور سیاسیات شہر (سیاست مدن)۔۔۔ اس میں جن علوم کو بنیادی بتایا گیا ہے ان میں سے ہر ایک کی ذیلی تقسیم کی گئی ہے، کبھی۔۔۔ مابعد الطبیعیات سے معدنیات تک ہی، مگر بعض اوقات اس سے بھی آگے چلی جاتی ہے، خاص طور پر مأخوذ علم الحکمة (الحکمة الفرعیہ) کے مسائل میں طبعی علوم کے فروغ کے سلسلے میں طب، ہیئت اور جادو کا بھی ذکر آتا ہے، آخر الذکر کا مقصد غیر مادی طاقتوں میں عالم ارضی کی اشیاء کی آمیزش ہے، پھر معدنیاتی اشیاء کے خواص کے ساتھ کیمیا کے استعمال کا ذکر ہے۔ الجبرا بھی ایک علم ہے، جو ریاضی کی شاخ ہے، جیسا کہ مائیات (hydraulics) وغیرہ۔ غرضیکہ حکمة میں منطق کی نو فصائل شامل ہیں، یعنی اظہار بیان کے علوم۔ سب سے پہلے منطق ہے، پھر علم البلاغت (rhetoric) اور پھر شاعری۔

منطق المشرقیین کی اصطلاح کی رو سے حکمة کے اندر ہر وہ چیز شامل ہے جو علم سے تعلق رکھتی ہے۔ اس تقسیم کو اخوان الصفاء، الفارابی، الخوارزمی، الغزالی اور ابن خلدون نے بھی استعمال کیا ہے (جداول اور حوالے جو Gardet اور Anawati نے جمع کیے، *Introduction à la théologie musulmane*، ص ۱۰۸ تا ۱۲۳)۔ ابن سینا نے اپنی ایک اور مختصر کتاب عیون الحکمة (اس کا جس قدر حصہ چھپا ہے اس) میں الحکمة الطبیعیہ کے نام کے تحت محض سائنسی موضوعات، طبیعیات، حرکت، زمان، غیر مادی محرک اعلیٰ کے ثبوت، روح اور حرکت ارادی سے بحث کی ہے۔ ان سب صورتوں میں ابن سینا حکمة کو علم کے مترادف استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ حکمة کے بلیغ تر معنی

(۱) حکمی؛ (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمی کو علوم حقیقہ بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ مرور زمانہ کے باوجود ان کے اصول نہیں بدلتے۔ بعض علوم حکمی مقصود بالذات ہیں، مثلاً حکمت نظری، دوسرے وہ ہیں جن کا علم برائے عمل ہوتا ہے، یہ حکمت عملی کے علوم ہیں۔

حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں : (۱) علم اعلیٰ، جسے علم الہی کہتے ہیں؛ (۲) علم ادنیٰ، جسے علم طبیعی کہتے ہیں اور (۳) علم الاوسط، جسے علم ریاضی کہتے ہیں۔

حکمت عملی کی دو قسمیں ہیں : (۱) علم السیاسة؛ (۲) علم الاخلاق؛ مگر اس کی تین قسمیں بھی بن جاتی ہیں، کیونکہ تدبیر منزل بھی اسی سے متعلق ہے۔

ابجد العلوم میں علوم کی تقسیم کی اور صورتیں بھی درج ہیں، مگر بالآخر مذکورہ بالا ہی دوسرے الفاظ میں سامنے آجاتی ہیں؛ [نیز صدرا : اسفار اربعہ]۔

مآخذ : متن میں مذکور حوالوں (نیز رک بہ الحکیم) اور تفاسیر کے علاوہ : (۱) راغب : مفردات؛ (۲) تھانوی : کشاف؛ (۳) P. Brunel اور

Histoire des Sciences : A. Mieli، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۴،

۱۱۷ تا ۱۱۸، ۱۵۸، ۲۲۳ : (۴) G. Sarton : ۱۱۷ تا ۱۱۸،

Introduction to the History of Science، ۱ : ۶۵، ۷۲،

Jabir ibn Hayyān, II, Jabir et la : P. Kraus (۵) : ۶۰۲

Mem. Inst. d 'Egypte) science grecque، ۴۵ : ۵۴ تا

(۶) : ۵۵، علی بن ربیع الطبری : فردوس الحکمة، طبع

محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء، تجزیہ از Meyerhof، در

Isis، ۱۶ (۱۹۳۱ء) : ۱ تا ۵۴ : (۷) الفارابی :

احصاء العلوم و التعریف بأغراضها، طبع و ترجمہ از

A. González Palencia، میڈرڈ، بار دوم، ۱۹۵۳ء : (۸)

احصاء العلوم، طبع عثمان امین، قاہرہ ۱۹۳۹ء : (۹) ابن سینا :

الشفاء، قاہرہ ۱۹۵۶ اور ۱۹۵۸ء، منطق، ج ۱، البرہان،

ص ۲۶۰ اور ج ۶، السفسطیة، ص ۶ : (۱۰) منطق المشرقیین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۴ تا ۱۱۸ : (۱۱) عیون الحکمة، ص ۲ تا ۴ : (۱۲) فی العهد، ص ۱۳۳ : (۱۳) مباحثات، در عبدالرحمن البدوی : ارسطو عند العرب، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۶ : (۱۴) ابن رشد : فصل المقال، طبع و ترجمہ از Gauthier، الجزائر بار سوم ۱۹۴۸ء، بذیل مادۃ 'Sagesse 'Philosophie، طبع G.F.H. Hourani، لائنڈن ۱۹۵۹ء : انگریزی ترجمہ از Averroes on the harmony of religion : G.F. Hourani and philosophy، سلسلہ یادگار کب، سلسلہ جدید، ج ۲۱، لائنڈن ۱۹۶۱ء : (۱۵) J. Stephenson : The Classification of the Sciences according to Nasiruddin Tusi، در Isis، ۵ (۱۹۲۳ء) : ۳۲۹ تا ۳۳۸ : (۱۶) La racine arabe HKM et ses dérivés : L. Gauthier، در Homenaje a D. Francisco Codera، سرقسطہ ۱۹۰۴ء، ص ۳۳۵ تا ۳۵۴ : (۱۷) A.M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'ibn Sina، عدد ۱۷۷۔

A.M. GOICHON [وادارہ]

⊕ حکمة الاشراق : اس مسلک فکر کا بانی

شہاب الدین یحییٰ بن حبش بن امیرک السہروردی [رک بان] (تولد ۵۳۵ھ / ۱۱۵۰ء اور ۵۴۹ھ / ۱۱۵۵ء کے مابین) المعروف بہ شیخ المقتول تھا، جسے علم و فکر کی دنیا میں شیخ الاشراق کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ سہروردی اپنے دوسرے ہم نام سہروردی سے مختلف ہے، جنہوں نے تصوف کے سلسلہ سہروردیہ کی بنیاد رکھی تھی۔ اس نام کے تین چار بزرگ اور بھی ہیں [رک بہ السہروردی]۔ وہ زنجان کے قریب ایک گاؤں سہرورد میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم مراغہ میں مجدالدین الجیلی سے حاصل کی۔ بعد میں وہ اصفہان چلا گیا، جہاں اس نے ظہیرالدین القاری سے

ہرمس (ہرمز) کے Hermeticism سے استفادہ کیا ہے۔ [ظاہر ہے کہ نو افلاطونی خیالات یعنی Saccas اور Plotinus کی Neo Platonism سے بھی استفادہ کیا ہوگا]۔ اس نے قدیم ایران اور ہند کی دانش کا اثر بھی قبول کیا اور ان کے افکار کو اپنے سلسلہ فکر میں جذب کرنے کی کوشش کی، خصوصاً نور اور ظلمت کی ثنویت کے سلسلے میں؛ اگرچہ اس نے زردشت کا معتقد ہونے سے انکار کیا، بالخصوص اس کی ثنویت کے سلسلے میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے انہیں امتزاجی خیالات کی وجہ سے مطعون ہوا۔ شیخ الاشراق کا اپنا دعویٰ یہ ہے کہ وہ الحکمة اللدنیہ اور الحکمة العتیقہ کو باہم جمع کر رہا ہے۔

اشراق کے معنی میں اختلاف ہے۔ الجرجانی نے اشراقیوں کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: ”یہ وہ حکما ہیں جن کا معلم اول افلاطون تھا“۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سہروردی سے پہلے بھی حکماء اسلام نے اشراقی اساس حکمت کا اعتراف کیا ہے، مثلاً ابن سینا کی منطق الشرعیین میں۔ دوسرا لفظ مشرق نہیں مشرق ہے۔ یوں مشرق (بمقابلہ مغرب) میں بھی اشراق کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے رسائل میں حکمة المشرقیہ کی تعریف یہ کی گئی ہے۔ ”ہی ادراک حقائق العالم من طریق الارادة والعقل...“ (رسائل، ص ۲۲، ۳)۔ اس طرح ابن سینا اشراق اور تصوف میں فرق کرتا ہے کیونکہ تصوف محض طلب و ذوق و وجد ہے اور اشراق میں ذوق اور عقل دونوں شامل ہیں؛ لیکن سہروردی کے نزدیک معرفت حقیقت ذوق پر منحصر ہے نہ کہ بحث پر...۔ یہ وہی خیال ہے جس میں ’تالہ‘ (اللہ تعالیٰ پر گہرا اعتقاد) کو حکمت کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔

حکمة الاشراق کا اساسی خیال یہ ہے: ”انّ اللہ

نور الانوار و مصدر جميع الکائنات“، یعنی خدا نور کا

مزید تحصیل علم کی، جہاں فخرالدین رازی بھی اس کے ہم مکتب تھے۔ رسمی تعلیم کے بعد سہروردی نے ایران کے دوسرے شہروں کا سفر اختیار کیا اور اس زمانے کے ممتاز صوفیوں سے ملاقات کی اور خود بھی تصوف کی طرف مائل ہوا۔ پھر وہ آناتولی اور شام کی طرف نکل گیا، جہاں دمشق میں وہ الملک الظاہر (فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی) سے ملا، جس نے اسے حلب میں مقیم ہونے کی دعوت دی، جو اس نے قبول کر لی۔ یہاں سہروردی کے لئی دشمن پیدا ہو گئے اور بالآخر ملک الظاہر کے پاس اس کے فاسد عقائد کی شکایت ہوئی جو اول الذکر نے نہ سنی۔ اس پر یہی شکایت براہ راست سلطان صلاح الدین کی خدمت میں پیش ہوئی۔ یہ زمانہ صلیبی لڑائیوں کا تھا اور سلطان کسی بے چینی و ملکی اضطراب کا متحمل نہ ہو سکتا تھا۔ اس وجہ سے سلطان نے رائے عامہ سے متاثر ہو کر اسے قید کرنے کا حکم دیا اور وہ اسی حالت میں ۶۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں اڑتیس سال کی عمر میں وفات پا گیا یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس کی موت کا اصلی سبب کیا تھا۔ بعض کے نزدیک وہ بھوک سے مرا، بعض روایتوں کے مطابق مقتول یا مصلوب ہوا، بعض کچھ اور کہتے ہیں (دیکھیے حسین نصر: Three Muslim Sages، ص ۵۷، نیز سامی الکیالی: السہروردی)۔ سہروردی نے اس مختصر مدت عمر میں تقریباً پچاس کتابیں لکھیں۔ ان میں سے کچھ عربی میں ہیں، کچھ فارسی میں۔ ان میں ایک حکمة الاشراق بھی ہے۔ اس میں اور اس کی دوسری تصانیف میں حکمة الاشراق کے مسائل بکھرے پڑے ہیں۔ شیخ الاشراق کے مآخذ فکری میں خصوصیت سے الحلاج، الغزالی اور ابن سینا شامل ہیں۔ ان سے استفادہ کرنے میں کہیں تو ان کے خیالات قبول کیے ہیں اور کہیں رد کیے ہیں۔ قدیم حکما میں فیثاغورث اور افلاطون اور

سرچشمہ اور تمام کائنات کا مصدر ہے (شرح حکمة الاشراق، ص ۱۶)۔ اسی کو نور قاہر کہا گیا ہے۔ اس حکمت میں اشراق کے معنی کشف ہیں، یعنی ظہور انوار عقیدہ اور اس کی وہ تجلیات و انعکاسات جو نفوس پر حالت تجرد کامل میں وارد ہوتے ہیں۔ سہروردی کے نزدیک اشراق فیض علوی تک پہنچنے کی ایک سبیل ہے اور یہ فیض اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کسی کا قلب حکمت کے ذوق سے سرشار نہ ہو جائے۔ یہ دوسرے عارف مفکروں سے یوں مختلف ہے کہ دوسرے تو حقیقت کو جمال یا ارادہ (will) میں دیکھتے ہیں، لیکن سہروردی حقیقت میں نور کا مشاہدہ کرتا ہے۔ سہروردی کے نزدیک حکیم وہ ہے جسے مشاہدہ امور علویہ حاصل ہو اور اس کا ذوق بھی ہو اور وہ 'تالہ' بھی رہتا ہو۔ حکمت کی ابتدا انسلاخ عن الدنیا (دنیا سے کامل انقطاع) اور مشاہدہ انوار الہیہ (بے نہایت) ہے (دیکھیے المشرق والمطارحات، طبع Corbin)؛ اس طرح سہروردی نے قدیم و جدید حکمت و فلسفہ و تصوف کے مابین امتزاج پیدا کیا، اسی لیے اسے الحکیم المتالہ کہا جاتا ہے۔ اس نے اپنی کتاب حکمة الاشراق میں لکھا ہے: "الاشراقیون لایتنظم امرهم دون سوانح نورانية..."۔ کتاب حکمة الاشراق ۵۳۲/۱۱۸۶ء میں لکھی گئی۔ اس پر پانچ ماہ کا عرصہ صرف ہوا۔ سہروردی کے اپنے الفاظ میں یہ فیض روح القدس تھا۔ کتاب رواں اور بے تکلف زبان میں ہے۔ کتاب کے آغاز میں مقصد بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد فصل اول میں ارسطو اور فریفریوس کی منطق ہے، مگر یہ بتامہ نہیں لی گئی۔ اس کے بعد ارسطو کی حکمت کا تجزیہ ہے۔ اس سلسلے میں وہ ارسطو اور مسلمان حکماء مشائین پر سخت تنقید کرتا ہے اور خصوصیت سے ارسطو کے مسئلہ اصالة الماہیة پر اور اصالة الوجود پر ناقدانہ بحث کرتا

ہے۔ وہ بعض باتوں میں مشائین کے خلاف رواقیین کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی حکمت پر فلوپینوس Plotinus کے نو افلاطونی خیالات کا اثر ہے۔ اگرچہ وہ قدیم ایرانی انسانی اصطلاحیں بھی استعمال کرتا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کے خیالات امتزاجی ہیں؛ وہ سب پر تنقید کرتا ہے اور سب سے اخذ کرتا ہے اور اس کے ساتھ تالہ میں بھی اعتقاد رکھتا ہے۔ بہر حال اس کے خیالات عکس آگے چل کر میر باقر داماد اور ملا صدرا کے افکار میں ملتا ہے، اگرچہ ملا صدرا اس کی تردید یا ترمیم بھی کرتے ہیں۔ سہروردی ارسطو کے نقادوں میں سے ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ارسطو نے افلاطون کے اعیان سے انکار کیا ہے۔ اسی طرح سہروردی نے مکان کی تعریف و تشریح بھی افلاطون کے مطابق کی ہے۔ سہروردی کے نزدیک کائنات عبارت ہے نور اور ظلمت سے۔ اس کی نظر میں مادی اجسام ظلمت ہیں، جو نور کے لیے رکاوٹ بنیں۔

شیخ الاشراق بقائے روح کے مسئلے پر بھی ارسطو سے مختلف رائے رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک روح ایک جوہر نورانی ہے۔ اسی طرح مشاہدہ (رؤیت بالبصر) کے نظریے میں بھی وہ مشائین سے مختلف ہے۔ اس کے نزدیک رؤیت یا شہود، اشراق کے نتیجے میں ہے اور ایک اشراق یافتہ روح کا عمل ہے۔ سہروردی کے نزدیک حقیقت کلی عبارت ہے نور سے، جس کے انعکاس کے کئی درجے ہیں۔ نور الانوار خدا تعالیٰ کی ذات ہے، جسے آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ یہ نور الانوار جملہ کائنات کا منبع و مصدر ہے۔ کائنات کا علم بھی اسی نور کے حوالے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ نور کے یہ انعکاسات یا تو نور مجرد ہیں یا نور عرضی۔ اسی طرح ظلمت یا تو قائم بالذات ہے (جسے غسق کہا گیا ہے) یا قائم بالغیر (جسے ہیئت کہا گیا ہے)۔ سہروردی نے ملائکہ کی ماعت بھی

بھی ملا صدرا کی کتابوں کے ذریعے اس کا اثر ہوا۔ اس حکمت کے تفصیلی مطالعات کے لیے رک بہ الاشراقیوں، الحکیم، السہروردی (= شہاب الدین بن حبش، شیخ الاشراق)، (ملا) صدرا وغیرہ۔

ماخذ: السہروردی کی اپنی تصانیف کے علاوہ (۱) سامی الکلیالی: السہروردی (سلسلہ نواہج الفکر العربی، دارالمعارف)؛ (۲) مہدی بیانی: دو رسالہ فارسی سہروردی، تہران ۱۳۲۵ھ ش؛ (۳) دانا سرشت: افکار سہروردی و ملا صدرا، تہران، ۱۳۱۶ھ ش؛ (۴) شیخ محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، بزم اقبال، لاہور؛ (۵) حسین نصر: *Three Muslim Sages*، ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۳ء؛ (۶) ایم۔ ایم۔ شریف: *History of Muslim Philosophy*، ۳۷۲ تا ۳۹۸، جس میں دوسرے مشرقی و مغربی ماخذ مذکور ہیں، خصوصیت سے H. Corbin کے تحقیقی مطالعات کی فہرست شامل ہے۔

[ادارہ]

حکومت: [(حکومت) (ع) ح ک م مَادَہ سے] * ہے۔ اس کے دوسرے بہت سے اشتقاق ہیں، جیسے حَکَم [رک با]، حَکَم، حَکَم، حَکَم، حَکَم (خارج کا ایک نام)، حاکم، حکمت [رک با] وغیرہ۔ بطور اسم حکومت اور حکومت دونوں شکلیں آتی ہیں۔ لسان میں ہے: حَکَم، حکیم اور حاکم اللہ تعالیٰ کی صفات بھی ہیں اور ان کے معانی قریب قریب ہیں۔ لغت میں حَکَم کے لئی معنی آئے ہیں: (۱) الْعِلْمُ وَالْيَقْد؛ (۲) الْقَضَاءُ بِالْعَدْلِ۔ حدیث میں ہے: الْخِلَافَةُ مِنْ قَرِيشٍ وَالْحَكْمُ مِنَ الْاَنْصَارِ، یعنی خلافت قریش میں چلے گی اور قضاء انصار میں؛ چنانچہ اکثر فقہائے صحابہ مثل معاذ بن جبل و ابی ریح بن شعب، زید بن ثابت وغیرہم انصار میں سے تھے۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: فی ارش الجراحات حکومت، یعنی زخمیوں کا معاوضہ قاضی (= حاکم) کے فیصلے

انہیں اصطلاحوں میں بیان کی ہے، جن میں سے بعض کو "طولی" اور بعض کو "عرضی" قرار دیا ہے۔ طولی محاذ پر ملائکہ تبار ہیں، جنہیں بہمن یا نور الاقرب یا نور الاعظم کہا گیا ہے۔ اس نے فرشتوں کے مختلف سلسلوں کی مفصل تشریح کی ہے اور انوار المدبرہ اور انوار الاسفہدیہ وغیرہ اصطلاحوں کے ذریعے ان کے مختلف مراتب کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد عالم اجسام اور عالم انسان کی تشریح ملتی ہے، جو نور و ظلمت کی اصطلاحوں میں ہے۔ رسالہ حکمة الاشراق کا آخری باب بعد الموت روح کی حالت کے بارے میں ہے۔ اس سلسلے میں شیخ نے یہ لکھا ہے کہ جو لوگ اس زندگی میں نفس کا تزلیہ کر کے اشراق حاصل کر لیتے ہیں اسی درجے کے مطابق ان کی روحیں بعد الموت بھی سعادت سے بہرہ ور ہوں گی۔ رسالہ حکمة الاشراق کے مباحث میں علم حقیقۃ الوجود (Ontology)، علم الکائنات، علم الملائکہ، متصوفانہ طبیعیات و نفسیات اور عقیدہ معاد (Eschatology) کے مباحث شامل ہیں۔

عمومی نظر سے حکمت الاشراق کی اس بنا پر مذمت ہوئی ہے کہ اس میں عقائد راسخہ سے انحراف ہے، لیکن اس کے باوجود اس حکمت کے معتقد علما و حکما (خصوصاً شیعی فکر سے تعلق رکھنے والے) خاصی تعداد میں ہیں۔ ایران میں اس مکتب کو خاصی مقبولیت حاصل رہی۔ رسالہ حکمة الاشراق کی دو شرحیں مشہور ہیں: ایک تو الشہرزوری کی ہے، جو شیخ اشراق کے مریدوں میں سے تھا اور دوسری قطب الدین شیرازی کی۔ میر داماد، ملا صدرا، الاحسائی وغیرہ نے اشراقی حکمت کو اپنے افکار میں خاص جگہ دی ہے۔ فرقہ نور بخشی پر بھی اس حکمت کے اثرات پائے جاتے ہیں [دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، فروری و مئی ۱۹۲۵ء]۔ بعد میں ملا ہادی سبزواری نے بھی اس حکمت کو پھیلا دیا اور برصغیر پاک و ہند میں

اصلی معنی روح عدل ہی کو حکومت کی غایت قرار دیتے ہیں، اگرچہ حکم اور حاکم میں فرق ہے: حکم کے لیے ضروری نہیں کہ اپنے فیصلے کو نافذ بھی کرے یا اس کا فیصلہ واجب الانباع ہو۔ حاکم اپنے فیصلے کو نافذ کرتا اور اس کی اطاعت پر مجبور کرتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے خود کو احکم الحاکمین (۱۱ [هود: ۴۰])، خیر الحاکمین (۲ [الاعراف: ۸۷]) کہا ہے، یعنی خدا کے فیصلے ہر ستم، اختلاف، اضطراب، شک اور جانبداری سے پاک ہیں اور ہر حال میں واجب الانباع ہیں۔ حدیث میں ہے: اِذَا حُكِمَ الْحَاكِمُ فَأَجْتَمَعَ نَأَابُ فَلَهُ اجْرَانِ (البخاری، کتاب الاعتصام: مسلم، کتاب الاقضية)۔

ابتدائی دور اسلامی میں حکومت کے سربراہ کو امام، خلیفہ اور امیر کہا جاتا تھا اور اس کے منصب اور فرائض کو امامت اور خلافت کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ گورنروں کو عامل اور عدلیہ کے منصب دار کو قاضی کہا جاتا تھا اور یہ آخری اصطلاح شاید حاکم کے قائم مقام کی تھی۔ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ انتظامی منصب دار کے لیے حاکم کے لفظ کی ابتدا کب سے ہوئی۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے دور میں صوبائی گورنروں کو عامل [رکبائے] کہا جاتا تھا، جو اصولاً ایک مالی عہدہ تھا۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں عاملوں کے ساتھ قاضی بھی ہوتے تھے۔۔۔ ممکن ہے یہی قاضی بعد میں حاکم بھی کہلائے ہوں کیونکہ معروف و منکر کے بارے میں فیصلہ دینا اور اسے نافذ کرنا اسی عہدے دار کے سپرد تھا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آگے چل کر حاکم محض انتظامیہ (ایگزیکٹو) عہدے دار (مجسٹریٹ) کے معنی میں تبدیل ہو گیا ہو اور ترقی کرتے کرتے یہ لفظ خود رئیس یا امین مملکت کے معنوں میں استعمال

پر منحصر ہے۔ ان کی دیت مقرر نہیں؛ (۳) حکمت، احکمت، حکمت = منعت و ردت، یعنی میں نے روک دیا۔ حاکم وہ ہوگا جو ظالم کو ظلم سے روکے۔ قرآن مجید کو الذکر الحکیم (۳ [آل عمران: ۵۸]) اسی لیے کہا گیا ہے کہ وہ جہل اور سفاقت سے روکنا ہے اور اسی لیے اسے حدیث میں الحاکم لکم و علیکم کہا گیا ہے؛ (۴) مضبوط اور مستحکم، قرآن مجید کو حکیم اس لیے بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں؛ (۵) حاکم = منفذ الحکیم اور مانع عن الفساد، یعنی فیصلے کو نافذ کرنے والا اور فتنہ و فساد کو روکنے والا۔ لفظ حکم مختلف صرفی صورتوں میں قرآن مجید میں دنی مرتبہ آیا ہے، چنانچہ لفظ حکام (حاکم کی جمع) اس آیت میں ہے: وَ تَدُلُّوْا بِهَا اِلَى الْحُكْمِ لِتَأْكُلُوْا فَرِیْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ (۲ [البقرة: ۱۸۸])۔ اس میں حکام سے مراد حکم (عرب کے دستور کے مطابق) اور قاضی (زمانہ اسلام کے مطابق) دونوں ہیں۔

امام راغب نے ان سب پر بحث کرتے ہوئے حکم اور حاکم کے چند مفہوم بیان کیے ہیں، جو قریب قریب مندرجہ بالا لغوی معنی کے تابع ہیں [رکبہ الحکم]۔ اس لغوی بحث کی رو سے حاکم کی چند ضروری صفات سامنے آتی ہیں: (۱) فیصلہ اور قضا بالعدل کرنا؛ (۲) اس فیصلہ بالعدل کو نافذ کرنا؛ (۳) اس کے لیے مناسب قوتِ تنفیذ کا موجود ہونا؛ (۴) برائی سے منع کرنا؛ (۵) دانشمند اور عقل مند ہونا اور دانش و عقل کو پھیلانا۔ اس لحاظ سے وہ شخص اصولاً حاکم نہیں ہو سکتا جو عادل نہ ہو اور برائی کو روک نہ سکے یا اچھائی کو نافذ نہ کر سکے اور عقل مند نہ ہو۔ غور کیا جائے تو حکم اور حکومت میں اقتدار طلبی سے زیادہ عدل گستری اور حق پزوهی کا مفہوم ہے۔ بعد ازاں اس میں اقتدار بالجبر تک شامل ہو گیا، مگر زبان کے

ہونے لگا ہو۔ حکومت کا لفظ عربی ادب میں نظام مملکت کے معنوں میں کتب سے رائج ہوا، یہ واضح نہیں ہو سکا۔ اس کے لیے عموماً دولت کا لفظ بھی استعمال ہوتا تھا۔ حکومت بمعنی اقتدار اعلیٰ بعد کا استعمال معلوم ہوتا ہے۔ لفظ حکومت فارسی اور اردو میں داوری، سلطنت، ریاست وغیرہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ ان مذکورہ ادبوں میں وہ پورا مفہوم ادا کرتا ہے جو انگریزی میں لفظ گورنمنٹ کا ہے، مگر اس میں حاکمیت کے اصول اور تصورات شامل نہیں۔ یہ محض ہیئت حاکمہ اور نظام انتظامی کو ظاہر کرتے ہیں، اس لیے یہاں حکومتی نظامات کی بحث کو نظر انداز کر کے حاکمیت کے اصول سے بحث کی جاتی ہے۔

اسلام کے اصولی سیاسی ادب میں امامت کا حق اور اصول امامت و نیابت، عقد الامامت اور اوصاف و فرائض امامت کی بحث آئی ہے۔ حاکمیت کسی حکومت کے بنیادی اصول اور نصب العین کا نام ہے، جسے انگریزی میں Sovereignty کہتے ہیں اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اختیار و اقتدار کا مرکز و منبع کون ہے یا نیابت کا حق کسے حاصل ہے؟ امام اور خلیفہ کے تصور میں ایک ایسے فرد واحد کا تصور بھی شامل ہے جو بذریعہ انتخاب یا بیعت چنا گیا ہو۔ اس سے قدرتی طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں بہت سے افراد پر مشتمل ہیئت حاکمہ کو بھی امامت و خلافت کا درجہ حاصل ہے یا نہیں؟ یہ تو صحیح ہے کہ شوریٰ کا ادارہ بنیادی ہے اور امام اور خلیفہ کو وزنی وجوہ کی بنا پر معزول بھی لیا جا سکتا ہے، مگر رئیس الاول (باصطلاح فارابی) بہر حال فرد واحد ہی ہوگا؛ لیکن غور کیا جائے تو اصل حاکمیت (بطور خلافت نبوی) اس جماعت کے پاس ہے جو خلیفہ کو منتخب بھی کر سکتی ہے اور معزول بھی کر سکتی ہے۔ رئیس الاول اپنے جملہ

اختیارات کے باوجود نائب جمہوری ہے۔ اسی اصول کی بنا پر اس کے معزول کر سکنے کا اختیار بھی ہے۔ قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ اگر خلیفہ پر دفر طاری ہو جائے، وہ شرعی احکام کو متغیر کرنے لگے یا بدعت کا غلبہ ہو جائے تو وہ حاکم نہیں رہ سکتا اور اس کی اطاعت واجب نہیں رہتی، مسلمانوں پر اس کے خلاف ٹھہرا ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ لازم ٹھہرتا ہے کہ کسی دوسرے امام عادل کا تقرر کیا جائے (النووی، ۲: ۱۲۵)۔

آج کل حکومت اسی حاکمیت کی تنظیم کرنے والے نظام و ہیئت کو کہا جاتا ہے اور یہ ان نمائندوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو کسی خاص اصول نیابت و ذمہ داری کے تحت نمائندے سمجھے جاتے ہیں؛ چنانچہ جدید تصور کی رو سے جمہور یا عوام ہی اصل حاکم ہیں، جو بذریعہ انتخاب اپنی نمائندگی کا فیصلہ کرتے ہیں۔

اسلام میں حاکمیت صرف اللہ کی ہے۔ بندگان خدا بطور خلافت حاکم ہو سکتے ہیں، مگر یہ از خود نہیں ہو سکتے بلکہ اہل الحل والعقد کی اجازت سے ہو سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں اس اختیار و اقتدار کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے کئی الفاظ آئے ہیں، مثلاً (۱) استخلاف فی الارض (۲۴) [النور]؛ (۵۵)؛ (۲) تمکن فی الارض (۱۸) [الکہف]؛ (۸۴)؛ (۳) وراثت النبی (۲۱) [الانبیاء]؛ (۱۰۵)؛ (۴) امر (۴) [النساء]؛ (۵۹)؛ (۵) حکم (جمع: حکام) (۲) [البقرة]؛ (۱۸۸)؛ (۶) امانت (۴) [النساء]؛ (۵۸)؛ مگر ان میں اختیار و اقتدار سے زیادہ ذمہ داری اور قضا بالعدل کی روح پائی جاتی ہے، البتہ معاشرہ انسانی کے نوازن و محکم کے لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور حفاظت حق کے لیے جہاد کی تنظیم اس میں شامل ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ایک تنفیذی نظام حسبہ [رک باں] (احتساب) کم و بیش ہر زمانے میں

رہا ہے۔

آنحضرتؐ نے نیابت الہی، شوری اور نفاذِ عدل و خیر کے جو اصول قائم کیے، خلافتِ راشدہ کے دور میں ان پر عمل اور ان کی توسیع ہوئی اور جمہور کے اختیار کی حدیں قائم ہوئیں اور خلافت کے قیام کے لیے اہل الحل و العقد اور جماعت کے تصورات پھیلے؛ اگرچہ شیعہ نقطہ نظر سے امامت کی تنصیب از روئے نص ثابت تھی، بنو امیہ کے اقتدار نے حاکمیتِ جمہور بطور نیابت و خلافت کے تصور کی نفی کرتے ہوئے مسلمانوں میں ملوکیت، شاہی اور مطلق العنان سلطنت کی بنیاد ڈال دی۔

اس اثنا میں حاکمیت ایک شخص کی ذات میں مرکوز ہوئی۔ بنو عباس کے زمانے میں فاضل ابو یوسف نے حکومت کے تنظیمی اصولوں کی تہ میں بندگانِ خدا میں نفاذِ عدل کا تصور دیا اور یہ بن کا ایک حصہ ہے، مگر اسی زمانے میں ”حاکم حکیم“ (Philosopher King) کے یونانی، بالخصوص افلاطونی تخیل نے فلسفہ سیاست کو متاثر کیا؛ چنانچہ ابن ابی الربیعہ: سلوک المالك فی تدبیر الممالك؛ الفارابی: کتاب آراء اهل المدينة الفاضله اور كتب اخلاق کے مصنفین، جیسے ابن مسکویہ (کتاب الطہارت) وغیرہ میں اس کے آثار نظر آتے ہیں۔ الفارابی، رئیس الاول کا ذکر کر کے اس کے لیے افلاطون کے مانند کمالِ عقل کو ضروری قرار دیتا ہے، البتہ امام غزالیؒ نے اپنی کتابوں مثلاً (احیاء العلوم) میں حاکم کی جو تصویر لہینچی ہے وہ ذی علم صاحبِ اقتدار کی نہیں بلکہ خدا ترس خادمِ جمہور کی تصویر ہے۔ بہت بعد میں آنے والے ابن خلدون کے یہاں حاکمیت معاشرتی تعاون کی ایک صورت ہے، جس میں جملہ طبقات بحال اختیار شرکت کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں الماوردی کا ذکر لازم ہے، جس

نے الاحکام السلطانیۃ میں اس نظامِ اختیار کے لیے اسلامی اصطلاح امامۃ [رک باں] پر طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ امامت، خلافتِ نبوت [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی] کا نام ہے، جس کا کام بیک وقت حراست الدین اور سیاست الدنیا ہے اور اس کا ہونا امت کے لیے واجب ہے۔ قرآن مجید میں انہیں ائمہ الاولی الامر (النساء: ۵۹) کہا گیا ہے اور ان کی اطاعت کا حکم ہے (وہم ائمة المتأمرین)۔

قیامِ امامت کا وجوب عقلی بھی ہے اور شرعی بھی۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے: اہل الحل و العقد کی رائے سے (جمہور کے فیصلے سے)؛ سابق امام کی طرف سے عہد یا وصیت یا نامزدگی سے۔ اس موقع پر الماوردی نے امام (خلیفہ) کے اوصاف و شرائط وغیرہ کے بعد نظامِ امامت کے ڈھانچے کی بھی تفصیل دی ہے، جس میں وزارت، امارت علی البلاد، امارت علی الجہاد، ولایت علی حروب المصالح (یعنی مرتدین، باغیوں اور رهنون وغیرہ سے جنگ)، ولایت القضاء، ولایت المظالم، ولایت النقاہ، ولایت علی اقامة الصلوات، ولایت علی الحج، ولایت علی الصدقات والفنی والغنیمہ و الجزیۃ و الخراج و الحمی و الارفاق فی احکام الاقطاع؛ اس کے بعد دیوان کی تنظیم، احکام جرائم اور احکام الحسبہ کی تفصیل بتلائی ہے۔ پانچویں صدی میں اسلامی حکومت کا یہ تصور اور اس کا یہ نظام تھا۔

اس مقالے میں دورِ اسلامی کی مختلف سلطنتوں کے نظامِ حکومت اور ان کے ارتقا کی بحث نہیں کی گئی (ان کے لیے دیکھیے ہر ملک اور خانوادے کے ذیل میں درج شدہ مقالے)۔ یہاں لفظ حکومت کے تعلق سے حاکمیت کے اس تصور سے بحث ہے جو اسلام کی اصل تعلیم نے ہمیں دیا ہے۔ اسلام کا تصور حاکمیت (حکومت) دراصل اکثر مغربی نظریات

ضرور موجود رہتا ہے۔ انہیں بہ خلافت براہ راست اللہ کی طرف سے ملتی ہے۔ ضروری نہیں کہ اسے خلفاء کو دنیوی غلبہ بھی حاصل ہو، لیکن وہ بہر حال استحقاق امامت ضرور رکھتے ہیں۔ اس طرح بعض ملوک حکیم بھی ہوتے ہیں، جیسے سکندر، فریدوں اور لیوپرٹ وغیرہ۔ بعض دفعہ یہ دنیا کی ناکامیوں سے اوجھل ہوتے ہیں، جنہیں عوام قطب کا نام دیتے ہیں۔ انہیں ایک قسم کی درپردہ ریاست حاصل ہوتی ہے۔ جس دور میں سیاست ان لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے وہ زمانہ نورانیت سے معمور ہوتا ہے اور اس میں علم، حکمت اور عدل وغیرہ کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ان کے زمانے کو ہم انبیاء کے عہد سے مشابہت دے سکتے ہیں (تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۷۲)۔ امامت کے موضوع پر قدیم کتابوں کے علاوہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور شاہ اسماعیل شہید کی کتاب منصب امامت بھی ملاحظہ ہو۔

قدیم و جدید حکومتی نظامات کے لیے رک بہ سیاست؛ نیز حاکمیت کے اصولی تصور اور اس کے ارتقا کے لیے رک بہ خلافت، امامت، ریاست و سیاست۔ [ادارہ]

حکیم: (جمع حکماء)، طبیب یا ڈاکٹر کے لیے عربی نام ہے، مگر اس میں دانش مند، عقلمند، ماہر یا ہشیار کا مفہوم بھی شامل ہے؛ مادہ ح ک م کے عبرانی اور خصوصاً آرامی معنی سے مقابلہ کیجیے۔ اسی ابتدائی مفہوم سے "حاکم" (قاضی، گورنر) اور "حکیم" بنے ہیں (دیکھیے فرانسیسی لفظ Sage-femme، بمعنی دانا اور Sage-homme، بمعنی قانون دان [= علم و حکمت سے بہرہ ور])۔ اسی طرح ڈاکٹر کے لیے عربی کے دوسرے لفظ طبیب (جمع اطباء) کی اصل طب ب ہے، جس کے معنی عقلمند ہونا اور سمجھنا ہے اور جس کے مشتقات خاص طور پر حبشی زبان (Ethiopic) میں

مختلف ہے۔ اصل حاکمیت خدا کی ہے اور انسان کو اس کی نیابت حاصل ہے، لیکن یہ نیابت ایک قانون کے تابع ہے جو شارع علیہ السلام کے توسط سے نازل ہوا۔ اس لحاظ سے اسلامی حاکمیت کے دو نام رکھے جا سکتے ہیں: (۱) نیابت حاکمیت الہیہ؛ (۲) حاکمیت قانون الہی۔ اس میں نیابت ایک ذمہ داری، ایک دین، ایک خدمت، ایک خیر ہے، منصب اور سلطانی نہیں۔ یہ حاکمیت الہی و خلافت نبوی جمہور (اہل الحل و العقد) کی رائے سے قائم ہوتی ہے اور اس میں جماعۃ کا اصول چلتا ہے۔ یہ مغربی حاکمیت جمہور سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ مغرب میں جمہور اپنا دستور العمل خود بناتے ہیں اور پھر اپنے بنائے ہوئے قانون کو اثریت کے زور سے منسوخ بھی کر دیتے ہیں۔ اسلامی حاکمیت میں اثریت کو یہ اختیارات حاصل نہیں۔ اثریت کے فیصلے قانون الہی کے تابع ہوتے ہیں۔ بعض مغربی مصنفین اس اساس کو "بادشاہوں کے ایزدی حقوق" (Divine Rights) سے ملتبس کر دیتے ہیں۔ امام کے اپنے اختیارات اپنی مرضی کے تابع نہیں ہوتے بلکہ شریعت کے تابع ہوتے ہیں اس کے برعکس شاہی میں بادشاہ کو مجبوری کے سوا کوئی شے روکنے والی نہیں ہوتی۔

جب اسلامی ملکوں میں ملوکیت اور سلطانی کا دور دورہ ہوا تو حاکمیت عملاً سلاطین و ملوک کے ہاتھ میں آ گئی، لیکن قانون بالعموم شریعت کے تابع رہا۔۔۔۔۔ ان معنوں میں مسلم سلاطین ظل اللہ اور ظل سبحانی کہلانے کے باوجود بہر حال قانون شرع کی حاکمیت کو مانتے رہے [نیز رک بہ سلطان، سلطنت]۔ لفظ حکیم پر بحث کرتے ہوئے علامہ تھانوی نے لکھا ہے کہ بعض حکیموں کو عالم عنصری کی ریاست بھی حاصل ہوتی ہے۔ یہ لوگ خلیفۃ اللہ ہوتے ہیں اور دنیا میں ہر وقت کوئی نہ کوئی ایسا خلیفہ

بہت سے ہیں۔ قدیم زمانے میں طبیب کی اصطلاح بیشتر مستعمل تھی، خصوصاً ادبی زبان میں؛ لیکن بعد کے زمانے میں اور خاص طور پر عوام کی زبان میں لفظ حکیم کو ترجیح دی جانے لگی۔ بعض اوقات دونوں اصطلاحوں میں یوں فرق لیا جاتا ہے کہ حکیم جدید طب کا ماهر ہے اور طبیب قدیم طب کا۔ عام اصطلاح ”حکیم“ کے علاوہ ماہرین کے لیے لچہ اور نام بھی ہیں مثلاً الجراح، بمعنی ”سرجن“ (ماہر علم جراحی)، ”الکحل“ (آنکھوں کا معالج)۔ جدید عربی زبان میں ان ناموں کی بجائے ایسے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو لفظ حکیم سے مراد ہیں، جیسے ”حکیم العیون“ (آنکھوں کا ڈاکٹر)، ”حکیم الأسنان“ (دانتوں کا معالج)۔ تاریخ الحکماء کے نام سے حکمت اور علم طب کی تاریخ پر متعدد تصانیف موجود ہیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور القفطی [رک باں] کی تصنیف ہے، جسے J. Lippert نے تصحیح کر کے شائع کیا ہے (لائپزگ ۱۹۰۳ء)۔ اس کے باوجود لفظ حکیم بمعنی دانشور و ماهر فلسفہ وغیرہ اب بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً اردو میں حکیم الامۃ اور حکیم مشرق جیسے القاب علامہ اقبال کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔

(E. MITTWOCH)

* حکیم انا : خوارزم کے ایک ترک ولی اللہ، جو احمد نسوی [رک باں] کے شاگرد تھے۔ ان کا انتقال ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶-۱۱۶۷ء میں ہوا۔ ان کا اصلی نام سلیمان باقرشانی تھا اور وہ سلیمان انا یا حکیم خوجہ بھی کہلاتے تھے۔ مقام باقرغان وہ باغرقان نہیں جس کا مقدسی نے ذکر کیا ہے (طبع ڈخویہ، ص ۳۳۳ س ۱۰) بلکہ اس سے بہت شمال کی طرف جدید شہر کنگرد کے ذرا نیچے کو واقع تھا۔ وہاں حکیم انا مدفون ہیں اور ان کے مزار پر اب بھی زائرین جاتے ہیں۔ ان کے سوانح حیات

کی رو سے باقرغان ”ایاق قورغان“ (= بہت سفید قلعہ) کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ یہی مقامی نام (ظرف مکان) ترکستان میں ہمیں ایک اور جگہ بھی ملتا ہے : خجند کے قریب سیر دریا میں خوجہ باقرغان نام ایک ندی آ کر ملتی ہے اور یہاں بھی ایک ولی اللہ کی تعظیم و تکریم مقامی طور پر کی جاتی ہے۔ حکیم انا کی زندگی سے متعلق ہمارے پاس محض روایتیں اور قصے ہیں۔ جو کتابیں ان کی طرف منسوب ہیں (جن میں علاوہ باقرغان کتابی کے حضرت مریم کتابی، آخر زمان کتابی وغیرہ بھی شامل ہیں) وہ قازان میں لٹی مرتبہ چھپ چکی ہیں۔ پرانے قلمی نسخے، جہاں تک ہمیں علم ہے، اب باقی نہیں ہیں (دیکھیے C. Salemann، در Bulletin de l'Acad. Imp.، ستمبر ۱۸۹۸ء، ۹ / ۲ : ۱۰۵ بے بعد؛ نیز دیکھیے W. Barthold، در Turkestan، وغیرہ، ۲ : ۱۴۹ اور Nachrichten über den Arabi-See، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۳ : P. Komarow، در Protokoli Turk. Kružka، Ljub' Arkh.، ۶ : ۱۰۵ بے بعد۔

(W. Borthold)

* حکیم باشی : ”رئیس الاطباء“، سلطنت عثمانیہ میں محل کے سب سے بڑے طبیب کا لقب، جو ساتھ ہی سرکاری محکمہ صحت کا بھی سربراہ ہوتا تھا۔ محل کے تمام اطباء، جراحوں، معالجین چشم، دواسازوں وغیرہ کا سربراہ ہونے کے علاوہ وہ سلطنت کے تمام مسلم یا غیر مسلم طبیبوں کی نگرانی بھی کرتا تھا۔ یہی شخص تمام طبیبوں، جراحوں اور دواسازوں کی تقرری اور برطرفی کا اختیار رکھتا تھا۔ وہ ان کی نگرانی کرتا، ان پیشوں کے امیدواروں کا امتحان لیتا اور اہل امیدواروں کا تقرر کرتا اور انہیں ترقی دیتا تھا۔

اغلب ہے کہ قدیم زمانے ہی سے اطباء کو

گلبلو کے قریب واقع ہوتی تھیں، آرپالیک [رک بان] عطا کر کے ان کے درجے میں بلندی اور سہولتوں میں اضافہ کیا جاتا۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی سے لے کر حکیم ہاشمی کو رئیس الاطباء بھی کہا جاتا تھا (اس کے القاب کے لیے دیکھیے فریدون : منشآت السلاطین، بار دوم، ۱ : ۱۲)۔ اس دور کی قدیم تاریخی دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ محل کے جراحوں کے رئیس (جراح ہاشمی)، جراحوں، اطباء، عطاروں (عشاب) اور مشروبات تیار کرنے والوں (شربت چی) کی تقرریاں، تبادلے اور ترقیاں اس کے اختیار میں تھیں، جن کے لیے وہ دیوان کو سفارشات پیش کرتا تھا۔ وہ برسہ میں بایزید اول کے ہسپتال [بیمارستان] اور استانبول میں محمد ثانی کے ہسپتال کے عملے کی نگرانی بھی کرتا تھا، اور ابراہیم پاشا کے محل اور غلطہ سرای [رک بان] جیسے اداروں میں اطباء کی تقرریاں بھی کرتا تھا، ضرورت کے وقت خالی اسامیوں کو کل اوغلری سے پر کرتا، جنہوں نے ”فرنگستان اور عرب ممالک میں عطاری کے فن کی مشق کی ہوتی تھی“ یا ”فرنگستان میں جراحی کا فن حاصل کیا ہوتا تھا“۔ ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد بھی اسے اس کا وظیفہ برابر ملتا رہتا تھا۔

حکیم ہاشمی اصولی طور پر علمی زندگی سے تعلق رکھتا تھا؛ اسے بعض اوقات دفتردار یا وزیر کے مرتبہ (پای) تک ترقی دے دی جاتی تھی۔ گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں بھی یہ عہدہ اہم تھا؛ ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء کے ایک روزنامچہ رجسٹر اور عین علی کے رسالہ کے مطابق اس وقت حکیم ہاشمی کے ماتحت بیس سے زیادہ مسلمان اور چالیس سے زیادہ یہودی طبیب تھے۔ اولیا چلبی لکھتا ہے (۱ : ۵۳) کہ اس صدی کے وسط میں حکیم ہاشمی کے پاس پانچ صد آتچوں کی مولویت

محل میں مستقل یا عارضی طور پر ملازم رکھا جاتا تھا۔ محمد ثانی کے عہد حکومت میں قطب الدین احمد، ابو سعید تیموری کا سابق طبیب، اپنی مہارت کی بدولت عثمانی دربار میں تمام اطباء کا رئیس مقرر ہو گیا، جہاں اس وقت شکر اللہ شیروانی، خواجہ عطاء اللہ عجمی، لاری اور دیگر اطباء موجود تھے۔ اس کا روزانہ وظیفہ ... آفچہ تھا، جو بعد کے سالوں میں حکیم ہاشمی کا عام مشاہرہ رہا؛ مشاہرے کے علاوہ اسے موسم گرما اور موسم سرما کی پوشاکوں کے سرکاری تحائف اور شخصی تحائف بھی ملتے تھے۔

حکیم ہاشمی ’خاص اوطہ‘ کے افسروں میں شمار ہوتا تھا۔ وہ باش للہ، قلسی میں رہتا تھا، جسے محمد ثانی کے عہد میں تعمیر کیا گیا تھا [رک بہ سرای]؛ وہ کسی حد تک باش للہ (سلطان کا سب سے بڑا اتالیک) کے ماتحت ہوتا تھا۔ جب سلطان بیمار پڑتا تو اس کی ذمہ داری اہم ترین ہوتی تھی؛ اگر اس کا مریض مر جاتا تو اسے عام طور پر برطرف کر دیا جاتا تھا۔ جو دوائیاں وہ تجویز کرتا، انہیں محل کے دواساز اس کی نگرانی میں باش للہ قلسی میں واقع دواخانہ میں تیار کرتے تھے؛ پھر انہیں مرتبانوں میں رکھ دیا جاتا، جنہیں حکیم ہاشمی اور باش للہ بند کر دیتے اور بوقت ضرورت شاہی مریضوں کو دی جاتیں۔

محمد ثانی کے زمانے سے یعقوب پاشا، لاری چلبی، اخی چلبی اور غرس الدین زادہ ایسے مشاہیر اور ماہرین سلطان کے مقرب خاص بھی ہوتے تھے۔ بعد کے سالوں میں نوروز (۲۱ مارچ) کے موقع پر حکیم ہاشمی شربت میں محلول کیا ہوا ایک مرکب ”نوروزیہ“ تیار کرتا جسے وہ سلطان، محل اور حکومت کے اعلیٰ عہدے داروں کو پیش کرتا۔ ان کے اعلیٰ مرتبے کی ایک دلیل یہ ہے کہ جاگیروں کی صورت میں، جو عام طور پر ادرنہ، تکروغی اور

نسخہ : *La science chez les turcs ottomans*، پیرس
 ۱۹۳۹ء بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) O. Sh. Uludagh :
 پش بیچک اصیرلق تورک طبابت تاریخ، استانبول
 ۱۹۲۵ء؛ (۱۷) عزت : حکیم باشی اوطہسی، الک اکزنہ،
 باش لالاقلسی، استانبول ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) الف - سہیل انور :
 اسکی حکیم باشی لریستسی، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۱۹)
 وہی مصنف : حکیم باشی وھت کاتپ زادہ م. رفیع
 (اول ۱۹۶۹ء) استانبول ۱۹۵۰ء؛ (۲۰) وہی مصنف :
 حکیم حق پاشا، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) M.Z.
Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri : Pakalın
sözlüğü، بذیل مادہ؛ (۲۲) گب اور بوون Bowen،
 بمد اشاریہ.

(M. TAYYIB GÖKBILGIN)

⊗ حلال و حرام : (ع)، یہ دونوں لفظ خالص

عربی الاصل ہیں اور معنوی اعتبار سے متضاد؛ اسی
 طرح ان دونوں لفظوں سے تعلق رکھنے والے اسماء،
 مصادر اور مشتقات بھی ایک دوسرے کے مقابل اور
 متضاد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً
 حرمت و حلت، تحلیل و تحریم اور احلال و احرام
 وغیرہ باہم متضاد و متقابل الفاظ ہیں۔ حرام کے لفظی
 معنی ہیں : ممنوع، محفوظ، معزز و محترم۔ حرمت
 کے معنی ہیں : حرام یا ممنوع ہونا، تحریم اور احرام
 کے معنی ہیں : لسی شئی کو حرام قرار دینا، حرام
 کی جگہ بطور مترادف المحرم (جمع المحرمات
 بمعنی حرام کردہ) بھی استعمال ہوتا ہے۔ المحارم
 (حرام کردہ اشیاء) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ
 تعالیٰ نے حرام قرار دی ہیں۔ اسی طرح حلال کے معنی
 ہیں : مباح، جائز [رک باں]، روا یا غیر ممنوع وغیرہ
 حلت کے معنی حلال یا جائز ہونا اور تحلیل و احلال
 کا مطلب ہے حلال قرار دینا (تفصیل کے لیے دیکھیے
 لسان العرب اور تاج العروس، زیر مادہ ح ر م اور ح ل ل؛
 مفردات القرآن، زیر مادہ ح ر م؛ کشف اصطلاحات

[رک باں] اور ایک سو خدام تھے۔

اس کے بعد اس عہدے کی اہمیت کم ہو گئی؛
 بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر
 میں یہ ان عہدوں میں شمار ہونے لگا جن کا انحصار
 دار السعادت کے آغاؤں پر ہوتا تھا اور مکمل طور
 پر ان کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس عہدے پر فائز لوگوں
 کو اثر تبدیل کر دیا جاتا تھا۔ ۱۸۳۶ء سے لے
 کر اس عہدے پر تقرریاں انتظامیہ کے شعبہ ملکیہ
 سے ہوتی تھیں۔ ۱۸۴۴ء میں اس لقب کو سرطیب
 شہریاری سے بدل دیا گیا، اور ۱۸۵۰ء میں
 وزارت امور طیبہ کے قیام سے اس عہدے پر فائز شخص
 کے فرائض کو محل کے ایک نجی طیب کے فرائض
 میں محدود کر دیا گیا۔

مآخذ : (۱) تاش کوپری زادہ : الشقائق النعمانیہ،

بمواضع کثیرہ (عام طور پر اطباء کو ہر عہد
 حکومت کے آخر میں ایک علیحدہ طبقے میں رکھا گیا جاتا
 ہے)؛ (۲) طیار زادہ عطاء : تاریخ عطاء، ۱ : ۱۹۳
 بیعد؛ (۳) راشد : تاریخ، ج ۴؛ (۴) الصبحی :
 تاریخ، ورق ۷۱؛ (۵) عزیزی : تاریخ، ص ۱۵۳، ۵۶؛
 (۶) جودت : تاریخ، ۷ : ۲۶۳؛ (۷) لطفی : تاریخ،
 ۵ : ۷۰؛ (۸) استانبول، باش وکالت ارشوی، مہمہ
 dcf. ج ۴ (۸۹۶۸/۱۵۶۰-۱۵۶۱ء کی)، ص ۱۵۵،
 ۱۶۴، ۱۹۸؛ (۹) روس دفتر لری (کپسی تصنیفی)،
 عدد ۲۲۵، ۹۸۰ تا ۱۵۷۲/۸۹۸۱ تا ۱۵۷۴ء، ص
 ۳۵۳، ۲۹۶، ۱۶۳، ۲۲۹، ۱۲۰، ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۹۵؛
 (۱۰) اسمعیل حق اوزون چارشیلی : عثمانی دولتین
 سرای تشکیلات، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۶۳ تا ۳۶۸؛ (۱۱)
 M. D'Ohsson : *Tabl au général* بار دوم،
 ۷ : ۹ بیعد؛ (۱۲) برسلی محمد طاہر : عثمانی مؤلفری،
 ۳ : ۲۰۰ بیعد؛ (۱۳) *Histoire* : Hammer-Purgstall، ص
 ۱۳۱، ۱۳۳ تا ۱۳۱؛ (۱۵) A. Adnan-Advar : عثمانی
 ترک لرنہ علم، استانبول ۱۹۴۳ء (اسی کا توسیع یافتہ

الفنون، ۱: ۳۶۸)۔

حلال شریعت اسلامی کی رو سے وہ شے ہے جس کی حلت یا جواز کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہو جائے۔ حلال کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ: جس سے غیر کا حق منقطع ہو چکا ہو اور جس میں اللہ کی نافرمانی بھی نہ پائی جائے؛ یہی وجہ ہے کہ اگلی حلال کے سلسلے میں وارد ہونے والی حدیث نبوی میں کہا گیا ہے کہ ”جس نے چالیس دن تک رزقِ حلال کھایا اللہ تعالیٰ اس کے قلب کو منور کر دے گا اور اس سے حکمت کے سرچشمے پھوٹیں گے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۷)۔ بعض فقہاء نے حلال کے بجائے مباح دو حرام کے متضاد اور متقابل لفظ کے طور پر استعمال کرنا پسند کیا ہے، کیونکہ حلال کی نسبت یہ لفظ جامع تھا جس کے ضمن میں حلال اور جائز بھی آ جاتے ہیں، مثلاً حلال اشیاء تو وہ ہیں جن کی حلت کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہے اور بندے کے لیے یہ لازم نہیں قرار دیا گیا کہ وہ ہر حلال چیز کھائے بلکہ یہ اس کی مرضی اور اختیار پر موقوف ہے، لیکن وہ اشیاء جن کی حلت و حرمت صراحت کے ساتھ ثابت نہیں اور وہ مشتبہ (تعریف آگے آتی ہے) کے درجے میں بھی نہیں آتیں تو سوال پیدا ہوا کہ انہیں کس زمرے میں رکھا جائے؟ فقہاء نے اس مشکل کو دور کرنے کے لیے مباح (از اباحت بمعنی جائز و روا قرار دینا) کا جامع لفظ منتخب کیا ہے جو حلال اور جائز کو بھی شامل ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۳ بعد؛ الخطیب: فقہ الاسلام، ص ۳۲ بعد؛ محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۲ بعد)۔ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ امام شوکانی کا قول نقل کرتے ہیں کہ مباح وہ ہے جس کا کرنے والا یا نہ کرنے والا کسی مدح یا مذمت کا مستحق قرار نہیں

پاتا یا صاحبِ شریعت نے بندے کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا ہو۔ اب اس کی مرضی ہے کہ اسے کرے یا نہ کرے؛ اور مباح دو حلال اور جائز بھی کہتے ہیں (اصول الفقہ، ص ۴۲؛ نیز الخضری اصول الفقہ، ص ۷۵)؛ اس کی تائید امام ابو بکر انجصاص کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ ”تمام طیبات ولذائذ (یعنی ہا لیزہ و لذیذ اشیاء) مباح ہیں تاوقتیکہ کسی کے حرام یا ممنوع ہونے کی حجت و دلیل نہ قائم ہو جائے (احکام القرآن، ۲: ۲۱۲)۔

مباح کی اقسام تین ہیں: (۱) شارع نے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو؛ (۲) شارع کی طرف سے اختیار دینے کی سمعی دلیل تو نہیں، لیکن شارع نے ”حرج“ یا ”اثم“ کی نفی کر دی ہے؛ (۳) شارع کی طرف سے جس چیز کے بارے میں لچہ وارد نہیں ہوا، یہ اپنی اصلی حالت، یعنی اباحت پر رہے گا اور یہیں سے ہمارے فقہاء نے یہ اصول وضع لیا ہے: ”الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ“، یعنی اشیاء کی اصل اباحت ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۷۵ بعد؛ سلم الوصول، ص ۷۳ بعد؛ القرضاوی، ص ۱۵ بعد)۔

حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت، یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب خدا کا نافرمان اور عتاب و سزا کا مستوجب قرار پائے۔ حرمت کے حکم کو تحریم بھی کہتے ہیں، بعض کا قول ہے کہ ”حرمت“ اور ”تحریم“ اصلاً اور ذاتاً تو ایک (متحد) ہیں، مگر اعتباراً مختلف ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۷)؛ علامہ الخضری (اصول الفقہ، ص ۵۲ بعد) نے حرام کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: ”الْحَرَامُ مَا أُشِيرَ بِالْعُقُوبَةِ عَلَى فِعْلِهِ“ (یعنی حرام وہ ہے جس کے کرنے پر سزا یا عقوبت کی آگاہی بندے کو دے دی گئی ہو)۔ شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۴۲) نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے

نزدیک حرام وہ فعل ہے جس سے شارع نے حتماً و لازماً قطعی یا ظنی دلیل سے منع کر دیا ہو؛ لیکن علمائے احناف کے نزدیک جہاں اجتنب کا حکم کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع امت کی قطعی نصوص سے ثابت ہو وہ تحریم کا مقتضی ہے اور یہ فرض کے درجے میں آتا ہے؛ اگر خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو لراحت تحریمی کا مقتضی ہے اور یہ واجب کی حیثیت رکھتا ہے؛ اور اگر کسی چیز سے منع تو کیا گیا ہو، مگر اس کے ارتکاب پر سزا یا عقوبت نہ بتائی گئی ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہ سنت کے درجے میں آتا ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۲ بعد؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۲ بعد)۔

حرام کی دو قسمیں ہیں (۱) حرام لعینہ یا حرام لذاتہ، یعنی شارع نے اسے کسی ایسی وجہ سے حرام قرار دیا ہے جو اس کی اصل یا حقیقت میں داخل ہو اور اس سے پانچ ضروریات (الضرورات الخمسة)، یعنی جسم، نسل، مال، عقل اور دین متاثر ہوتے ہوں (یعنی انہیں نقصان پہنچتا ہو)، جیسے مردار کھانا، شراب پینا، زنا کرنا وغیرہ؛ (۲) حرام لغيرہ، یعنی جو اصلاً اور ذاتاً تو حلال ہے اور نہی کسی ذاتی سبب کے باعث وارد نہیں ہوئی بلکہ کسی خارجی سبب کے باعث حرام ہے، مثلاً وہ کسی ایسی چیز کے ارتکاب کا وسیلہ اور سبب بن سکتی ہے جو اصلاً اور ذاتاً حرام ہے جیسے عورت کے اعضا کی طرف دیکھنا جو زنا کی طرف رغبت کا سبب بنتا ہے۔ جو شے کسی وقتی یا عارضی سبب سے حرام ہو، مثلاً ارض مفسوبہ میں نماز پڑھنا، اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت اور چوری کا حلال جانور (بکری، گائے وغیرہ) ذبح کر کے کھانا بھی حرام لغيرہ کے ضمن میں آئے گا (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۲ بعد؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۸)۔

حلال بین وہ ہے جس کی حلت یا تحلیل

کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو؛ اسی طرح حرام بین وہ ہے جس کی حرمت یا تحریم کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو، لیکن جس چیز کی حلت یا حرمت بین، یعنی واضح نہ ہو اسے مشتبہ کہا جائے گا۔ مشتبہ وہ ہے جس کی حلت اور حرمت کے دلائل متعارض و متصادم ہوں، مثلاً بعض باتیں حلت کا تقاضا کرتی ہیں اور بعض حرمت کا۔ بعض فقہاء نے مشتبہ کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کے کھانے یا پینے کے جواز کے بارے میں علما میں اختلاف پایا جائے، جیسے گھوڑے کا گوشت کھانے اور نیب کے بارے میں علما کا اختلاف ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۴۷ بعد)۔

فقہائے اسلام کا یہ استنباط کہ اشیاء کی اصل حلت و اباحت ہے تاوقتیکہ حرمت یا لراحت کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اس کی بنیاد اس آیت پر ہے: اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَّ بَاطِنَةً (۱۳) [الْقَمَن: ۲۰] ”کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے وہ سب اللہ نے تمہارے لیے مسخر کر دیا اور اپنی ظاہری و باطنی نعمتیں تمہیں عطا فرمادی ہیں۔ ایک اور آیت میں ہے: هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (۲) [البقرہ: ۲۹] ”اللہ وہ ذات ہے جس نے تمام زمینی اشیاء تمہارے لیے پیدا فرمادی ہیں۔“ ایک موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کر دیا ہے اور حرام وہ جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے، اور جس کے بارے میں کتاب اللہ نے سکوت اختیار کیا وہ تمہارے لیے معاف اور مباح ہے“ (القرضاوی، ص ۱۶)، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں محرمات کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن حلال و مباح کا دائرہ بے حد

وسیع ہو جاتا ہے (حوالہ سابق)۔

شریعت اسلامی نے ان اشیاء کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لیے نجاست اور ضرر موجود ہے۔ جن اشیاء میں کچھ نفع بھی ہے، مگر ان کا ضرر اور نقصان نفع سے زیادہ ہے، انہیں بھی حرام قرار دیا گیا ہے (۲ [البقرہ] : ۲۱۹)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب بھی بتایا گیا ہے کہ آپ طہیات، یعنی پاکیزہ اشیاء کو حلال اور خبائث، یعنی نجاست اور ضرر والی اشیاء کے حرام ہونے کا اعلان کریں گے (۷ [الاعراف] : ۱۵۷)۔

علامہ ابن قیمؒ نے دین اسلام کی حکمت و سہولت کے ضمن میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر جو اشیاء کسی حکمت کے پیش نظر حرام قرار دی ہیں ان کا نعم البدل بھی عطا فرمایا ہے جس سے نہ صرف محرمات کی کمی پوری ہو جاتی ہے بلکہ بندہ ان سے بے نیاز ہو جاتا ہے مثلاً تَشَاؤُم (یعنی بدشگونی) کو حرام قرار دیا تو اس کے عوض صلوة الاستخارہ کی اجازت دی، سود حرام کر کے تجارت کا حکم دیا، زنا حرام کر کے نکاح کی اجازت دی، مسکرات (منشیات) کے بدلے لذیذ و مفید مشروبات عطا کیے، خبائث (مضر، پلید اور نقصان دہ مأكولات) کے عوض طہیات (مفید، پاکیزہ اور نفع بخش مأكولات) عطا فرمادی ہیں (روضۃ المحبین، ص ۱۰، اعلام الموقعین، ۳ : ۱۱۱، القرضاوی، ص ۲۳)۔

اسلام میں تحلیل و تحریم، یعنی کسی شے کو حلال یا حرام قرار دینا صرف اللہ تعالیٰ کا منصب ہے، چنانچہ قرآن کریم نے متعدد دفعہ واضح کیا ہے کہ کسی انسان کو حلت و حرمت کا مجاز ماننا شرک ہے اور یہود و نصاریٰ کے ان دینی پیشواؤں کی مذمت کی ہے جو تحلیل و تحریم کو اپنا منصب قرار دے بیٹھے تھے (۹ [التوبة] : ۲۹، ۳۱، ۳۷ : ۱۰۰ [یونس] : ۵۹ : ۱۶

[النحل] : ۱۱۶ : ۵ [المائدہ] : ۱۰۳ : ۶ [الانعام] : ۱۴۳ تا ۱۴۴ : ۷ [الاعراف] : ۳۲، نیز القرضاوی، ص ۱۷۷ (بعد)، جو اشیاء حرام کا وسیلہ بنتی ہیں وہ بھی حرام ہیں اور حرام کو حیلے بہانے سے حلال بنا لینا بھی حرام ہے (القرضاوی، ص ۲۴ بعد)۔

شریعت اسلامی نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے وہ انسان کے لیے دینی پہلوؤں سے مضر اور نقصان دہ ہیں اور زمانے کے تغیر کے باوجود بھی یہ ایک حقیقت ہے کہ محرمات کے ارتکاب سے انسان کی وہ پانچ چیزیں ضرور متاثر ہوتی ہیں جنہیں فقہائے اسلام نے ضروریات خمسہ (الضرورات الخمسة) کا نام دیا ہے، یعنی : جسم، نسل، عقل، مال اور دین یا اخلاق (دیکھیے ابوزہرہ : اصول الفقہ، ص ۴۲ : القرضاوی، ص ۳۵ بعد)۔

اسلامی شریعت کی رو سے جو چیزیں حرام قرار پائی ہیں ان کے تین دائرے ہیں : پہلے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق ہر مسلمان کی انفرادی زندگی سے ہے جیسے مردار، دم مسفوح (جو ذبح کرتے وقت جانور کی شہرگ سے جاری ہوتا ہے)، خنزیر کا گوشت، ایسی نذر و نیاز جس میں شرک کا شائبہ ہو، شراب، جوا وغیرہ (۲ [البقرہ] : ۱۷۳ : ۵ [المائدہ] : ۳، ۶ [الانعام] : ۱۴۵) یا لباس، رہن سہن، کسب معاش وغیرہ سے متعلق (القرضاوی، ص ۳۲ بعد)؛ دوسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق خانگی یا ازدواجی زندگی سے ہے جیسے زنا سے اجتناب، شرعی محرمات (یعنی جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح نہ کرنا، نکاح، طلاق اور اولاد سے متعلق مسائل (حوالہ سابق، ص ۱۳۰ بعد) میں ناجائز راستا اختیار کرنا؛ تیسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن سے مسلمان کو عام معاشرتی زندگی میں واسطہ پڑتا ہے جیسے رسم و رواج، لین دین کا کاروبار، کھیل کود، معاشرتی تعلقات اور مسلمان کے غیر مسلموں سے

ترکی ولایت جس کی شمال مغربی اور شمالی سمت میں آٹنہ [رک بہ آڈنہ] اور سیواس کی ولایتیں ہیں، شمال مشرق میں معمورۃ العزیز کی ولایت، مشرق میں دیر الزور کا خلع (سنجاق)، جنوب میں دمشق کی ولایت اور بحیرہ روم - اس ولایت کی نوئی نمایاں جغرافیائی خصوصیات نہیں اور یہ تین سنجاقوں، یعنی ضلعوں میں منقسم ہے، یعنی (۱) حلب جس کا رقبہ چوبیس ہزار مربع میل ہے اور آبادی چھ لاکھ بہتر ہزار پانچسو، (ب) مَرَعَش [رک باں] اور (ج) عَرَفہ (رک باں)۔ پوری ولایت کا رقبہ چھتیس ہزار مربع میل اور آبادی نو لاکھ پچانوے ہزار آٹھ سو ہے جس میں سات لاکھ بانوے ہزار پانچسو مسلمان ہیں، انچاس ہزار ارمنی، اور ایک لاکھ چونتیس ہزار تین سو شامی عیسائی (بقول Brockhaus : Conversations Lexicon) - حلب کو سَیْف الدُولہ الحمدانی کے زمانے، یعنی تقریباً ۵۴۲ھ سے انتظام ملکی کے لحاظ سے ایک علیحدہ علاقہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ سَیْف الدُولہ حلب کا پہلا بادشاہ تھا۔ اس وقت سے حلب کا علاقہ (خواہ بطور ایک ریاست یا سلطنت کے اور خواہ مملوک یا عثمانی سلطنت کے ایک صوبے کے طور پر) دریائے فرات کے پار حران تک برابر پھیلا ہوا تھا، مگر اٹھارہویں صدی عیسوی کے ربع آخر میں دیر الزور کی مستقل سنجاق بن جانے سے اس کا رقبہ کم ہو گیا، لیکن جنوب کی طرف حماہ کا ضلع فاطمی خلفا کے زمانے ہی سے اس سے علیحدہ ہو گیا تھا۔ مملوکوں کے عہد میں نویں صدی ہجری میں اس کی وسعت انتہا کو پہنچ گئی، کیونکہ اس وقت اس کی حد شمال مشرقی ایشیاء کوچک کے شہر دوریگی تک وسیع ہو گئی تھی اور کچھ مدت تک جنوب کی طرف حمص بھی

تعلقات وغیرہ کے مسائل (حوالہ سابق، ص ۱۸۴ بعد)؛ [ان کی اساس معاشرتی ہے اور ان کی اہمیت بھی اتنی ہی ہے جتنی دو اول الذکر دائروں کی۔ یہ امر واضح ہے کہ اسلام میں حلال و حرام کا اصول طہارتِ زندگی، حفظِ زندگی اور شرفِ زندگی کے تصور پر قائم ہے۔ اس میں فرد کی تطہیر و فلاح بھی شامل ہے اور عدل اجتماعی کے تقاضے بھی شامل ہیں۔ فرد کو اجتماع کے فلاحی مقاصد سے روحانی طور سے وابستہ رکھنے کے لیے معجزات کے امتناع کے ذریعے آمادہ رکھنا ضروری تھا، چنانچہ نفس کا یہ دسپلن، اجتماع کے مصالح کے لیے ہر فرد کو آمادہ رکھتا ہے، ورنہ ہماری معاشرتی اختلال اور بعد میں اجتماع کے جملہ شعبوں میں خلل پیدا ہو کر فساد و انتشار کا باعث بن جاتا ہے]۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (موضوع سے متعلقہ آیات)؛ (۲) الترمذی: الجامع الصحیح، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۳) الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) وہی مصنف: الرسالہ، قاہرہ، ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ حرم، حال؛ (۶) الزییدی: تاج العروس، بذیل مادہ حرم، حال؛ (۷) ابن القیم: اعلام الموقعین، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۸) تھانوی: لسان اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۹) الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) ابوبکر البصاص: احکام القرآن، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۱۱) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) عمر عبداللہ: سلم الوصول، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۱۴) یوسف القرضاوی: الحلال والحرام، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۵) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الحرام، الحلال والحرام والشبہات۔

(ظہور احمد اظہر)

حلب: (الف) شمالی شام کی ایک [سابقہ]

دمشق تک اور عراق عرب موصل تک شامل تھے، مگر عواصم شامل نہ تھا، چار لاکھ دو ہزار سات سو تینتیس دینار لکھی تھیں اور حلب اور اس سے متصل علاقے کی صرف چھیانوے ہزار ایک سو چھیاسی دینار۔ سلطان الظاہر الغازی کے زمانے میں آمدنی اس سے خاصی زیادہ تھی، چنانچہ فان کریمر نے *Sitzungsber. der Wiener Akad.*، *Phil. Hist. Klasse*، ۱۸۵۰ء، ص ۲۳۵ تا ۲۳۸، میں جو ابن شحہ کا ترجمہ دیا ہے، اس میں ابن ابی طی کے حوالے سے لکھا ہے کہ حلب کے شہر کی آمدنی (اس کے لہیتوں اور باغوں کو شامل کر کے) اس وقت انتہائی لاکھ چوراسی ہزار پانچ سو درہم، یعنی چار لاکھ پینسٹھ ہزار چھ سو تینتیس دینار تھی، اور سلطان الناصر یوسف ثانی کے عہد حکومت کے خاتمے کے قریب (تقریباً ۶۵۶ھ میں) یہ آمدنی اسی لاکھ درہم، یعنی پانچ لاکھ تینتیس ہزار تین سو تینتیس دینار کے لگ بھگ تھی۔

جہاں تک صوبہ حلب کے انتظامی امور کا تعلق ہے، اس کے لیے مملوک عہد سے متعلق ہمارے پاس اچھے مستند مصادر موجود ہیں۔ *الفتقشندی* کی *ضوء الصبح* (دیکھیے مادہ حاجب) کی رو سے دمشق کے بعد حلب سب سے بڑا صوبہ تھا۔ صوبے کا ایک حاکم اعلیٰ ہوا کرتا تھا، جو ایک ہزار مملوک سپاہیوں کا سردار (امیر) اور سلطان کا نائب تھا اور جسے ملک الامراء کا خطاب حاصل تھا۔ اس کے بعد اور حکم و عمال تھے: (الف) قلعے کا گورنر جو سابق الذکر امیر کے ماتحت نہیں تھا، بلکہ چالیس مملوک سپاہیوں کا امیر تھا اور بعض اوقات اسے اسی حیثیت سے ایک ہزار کے امیر تک کی بھی ترقی مل جاتی تھی۔ اتابک، یعنی صوبے میں متعینہ فوجوں کا سپہ سالار، (اس وقت ان کی تعداد چھ ہزار اخیر (پیشہ ور) سپاہی اور پانچ سو

اس میں شامل رہا۔ بوزنطی دور حکومت میں چوتھی صدی ہجری تک قسمرین [رک بان] صوبے کا صدر مقام رہا۔ انطاکیہ [رک بان] اور اس کے ملحقہ علاقے جہاں ایک صدی تک صلیبی مجاہدین کی حکومت رہی تھی، ۶۶۸ھ میں سلطان بیبرس کے قبضے میں آ گئے اور حلب کے صوبے میں شامل کر دیے گئے۔

فان کریمر کی کتاب (*Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*) وی انا ۱۸۷۵ء ص ۳۵ و ۳۵۱ اور *Le Strange: Palestine under the Muslims* (ص ۳۳ تا ۳۸) سے ہمیں اس بات کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے کہ عباسی عہد حکومت میں حلب کے صوبے کو کتنا محصول ادا کرنا پڑتا تھا۔ ابن خلدون نے جراب الدولة کے حوالے سے لکھا ہے کہ حلب اور العواصم کا صوبہ چار لاکھ (ایک اور نسخے کی رو سے چار لاکھ بیس ہزار) دینار، المامون کے عہد (۱۵۸ تا ۱۷۰ھ) میں ادا کرتا تھا۔ (لیسٹرینج *Le Strange* کے اندازے کے مطابق دینار کو دس شلنگ کے مساوی سمجھا جا سکتا ہے)۔ الجہشیاری کی کتاب الوزراء کے بیان کے مطابق ہارون الرشید کے عہد (۱۷۰ تا ۱۹۵ھ) میں یہ رقم چار لاکھ ستر ہزار دینار تھی اور قدامہ کی کتاب الخراج کے مطابق ۲۰۴ھ میں تین لاکھ ساٹھ ہزار، ابن خردادبہ اور ابن الفقیہ کے قول کے مطابق ۲۳۰ھ میں چار لاکھ اور المقدسی کی رو سے ۳۷۱ھ میں تین لاکھ ساٹھ ہزار تھی۔ سلطان نورالدین زنگی کے زمانے میں یہ رقم کم تھی، جیسا کہ کارلائل Carlyle نے ابن تغری بردی کی "مورد اللطافة" کے ایڈیشن کے حواشی میں ص ۱۷ پر لیمبرج کے "تواریخ بنی ایوب" کے قلمی نسخے کے حوالے سے لکھا ہے۔ اس نے پوری سلطنت کی آمدنی جس میں شام کا ملک

مملوک سپاہی تھی)۔ اور حاجب الحجاب، یعنی فوجی انتظامی عدالت کا صدر، جس کی مدد کے لیے تین ادنیٰ درجے کے حاجب [رک باں] ہوتے تھے۔ یہ سب فوجی حکم تھے جو تقریباً ہمیشہ مملوئوں کی ترکی فوج میں سے انتخاب لیے جاتے تھے؛ (ب) دینی حکام: چاروں مستند مذہبوں کے قاضی القضاۃ؛ ایک حنفی اور ایک شافعی قاضی عسکر (اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک مفتی ہوتا تھا)؛ ناظم بیت المال [رک باں]؛ (ج) دیوانی محکموں کے عہدیدار: وزیر، جو حلب کے صوبے کا ناظر انسپکٹر کہلاتا تھا؛ کاتب (جسے حلب میں امیر دیوان الرسائل کہتے تھے)۔ یہ دونوں عہدیدار ان سے کمتر درجے کے تھے جو ان کی طرح قاہرہ میں متعین ہوتے تھے؛ امیر محکمہ رسد؛ ناظر دفاتر (مشرف دواہین)؛ صدر بلدیہ (شیخ بلدہ)؛ پوسٹ ماسٹر (صاحب البرید)؛ سرکاری زمینوں کا ناظر (مفتش)؛ ناظر عمارات؛ پولیس کا افسر اعلیٰ (صاحب الشرطہ)؛ محتسب (جسے اکثر اوقات دینی عہدیداروں میں سے منتخب کیا جاتا تھا)؛ (د) طبی عہدیدار (جو وظائف صناعیہ سے معفی تھے)، مثلاً طبیب اعلیٰ، جراح اعلیٰ اور ماہر امراض چتہم۔ یہ الجہا عوا نظام حکومت قاہرہ کی مرکزی حکومت کے نظام کی چھوٹے پیمانے پر ایک نقل تھا اور جہاں تک پیشہ ور سپاہیوں اور مملوئوں کا تعلق ہے، کسی حد تک نظام جاگیرداری کے اصولوں پر مبنی تھا۔ ترکوں کے عہد میں بھی اس کی یہی صورت رہی، اگرچہ القاب اور فرائض کی تقسیم میں تھوڑی سی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ انیسویں صدی عیسوی کے ربع اول میں بنی چری فوج کے خاتمے اور اصلاحات کے نفاذ کے بعد پہلی مرتبہ نظام حکومت میں سادگی اور سہولت پیدا کی گئی۔ مملوک سلاطین کے زمانے میں حلب کا صوبہ مختلف درجے کے تخت گورنروں (عمال) کے انتظام میں تھا جو

کسی حد تک براہ راست والی کے ماتحت تھے، اگرچہ اہم عاملوں کا تقرر خود سلطان دیا کرتا تھا۔ سرحدی قلعے یک ہزاری امیروں کے ماتحت تھے اور باقی شہر اپنی اپنی اہمیت کے لحاظ سے یا تو چالیس سے لے کر دس امیروں یا پیشہ ور سپاہیوں کے سالاروں کے زیر انتظام تھے۔ نیرہ تر لمان قبیلے، دو بدوی قبیلے اور چند کرد قبیلے خود اپنے اپنے سرداروں کے زیر حکومت تھے جنہیں سلطان مقرر کرتا تھا۔ ترکی نظام حکومت کے لیے رک بہ ترتیب۔

(ب) حلب جو ملک شام کے شہروں میں دوسرے درجے پر ہے۔

۱۔ مقامی جغرافیہ اور عمومی حالات۔

حلب کا شہر [۳۸ درجے ۶۸ دقیقے ۵ ثانیے] طول البلد مشرقی اور [۴۰ درجے ۱۲ دقیقے] عرض البلد شمالی پر، سطح سمندر سے [۱۲۷۵] فٹ کی بلندی پر، دریائے قویق (گولک صو) کے کنارے ان دو علاقوں کے درمیان واقع ہے جن میں شمالی شام کو تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی مغربی پہاڑی علاقہ اور مشرقی علاقہ جو زیادہ تر میدانی ہے۔ موسم سرما میں آب و ہوا سرد ہوتی ہے (صحیح موسمی حالات و فوائد کے لیے دیکھیے رسل Russel کی کتاب *Natural History of Aleppo*، طبع لندن ۱۷۹۳ء، ۱: ۸۳ تا ۹۶)، موسم بہار فروری میں شروع ہو جاتا ہے اور مئی سے لے کر ستمبر تک بہت گرمی پڑتی ہے۔ اوسط درجہ حرارت سال بھر کا ۶۸ درجے، جاڑے کا ۴۲ درجے اور گرمی کا ۸۷ درجے فارن ہائٹ ہے۔ حلب کی تجارتی اہمیت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ یہ شہر شمال سے جنوب کو جانے والی شاہراہ اور ان سڑکوں کے کنارے واقع ہے جو بحیرہ روم سے عراق عرب کو جاتی ہیں، اور اس طرح وہ شمالی

اگرچہ ۱۷۷۵ء میں تجارت درآمد کی مالیت ساڑھے آٹھ ملین فرانک تھی اور تجارت برآمد ۹ ملین فرانک تک پہنچ گئی تھی، مگر ۱۸۴۴ء میں تجارت درآمد گھٹ کر ساڑھے پانچ ملین فرانک رہ گئی اور تجارت برآمد تو صرف اڑھائی ملین فرانک کی ہوئی (دیکھیے *Esquisse de l'état politique et commercial : Henri Guy de la Syrie*، پیرس ۱۸۶۲ء)۔ اس کے بعد کہیں ۱۸۸۰ اور ۱۸۹۰ء کے درمیانی سالوں میں حلب کی حالت کچھ سنبھلنی شروع ہوئی۔ اب اس کے باشندوں کی تعداد اور تجارت درآمد و برآمد کی مجموعی مالیت میں اضافہ ہوا اور ریلوے مختلف شہروں کو آپس میں ملا کر (حلب - ریاق - دمشق - بیروت؛ حلب - حمص - طرابلس) مفید نتائج پیدا کرنے لگی۔ ایک تجویز کے مطابق نہ صرف یہ کہ بغداد ریلوے پر حلب کو دوسرے مقامات سے ملا دیا گیا، بلکہ اسے براہ راست اسکندرونہ کی بندرگاہ سے مربوط کر دیا گیا۔ یہ سب باتیں اس امر کی ضمانت دیتی تھیں کہ حلب کا مستقبل بہت شاندار ہوگا۔

چالیس پچاس سال پہلے سامان درآمد کی مالیت ۵۸۴ ملین فرانک (جس میں سے ۲۰ ملین کی صرف روٹی وغیرہ تھی) اور سامان برآمد کی مالیت ۲۰ ملین فرانک تھی (تل، ملٹھی، مازو، مکین، زیتون کا تیل، اون، ریشم، کھالیں وغیرہ)۔ ۱۸۲۲ء کے زلزلے سے پہلے سیاحوں کے اندازے کے مطابق حلب کی آبادی ایک لاکھ پچاس ہزار تھی، لیکن ۱۸۲۲ء کے بعد کم ہو کر صرف پچاس ہزار رہ گئی۔ ۱۸۲۲ء میں (Guide Joanne برائے ۱۸۸۷ء) صرف نوے ہزار سے ایک لاکھ تک بتائی جاتی ہے، مگر ۱۸۹۴ء میں بڑھ کر ایک لاکھ تیس ہزار ہو گئی (دیکھیے *Reisebuch : Meyer*) اور ۱۹۱۲ء کے اندازے کے مطابق ڈیڑھ اور دو لاکھ کے درمیان تھی (Baedeker، فرانسیسی ایڈیشن)، اگرچہ اس میں

شام اور شمالی الجزیرہ کی اس تجارت کے ایک بڑے حصے کا مرکز بن گیا ہے جس کا سلسلہ دیار بکر اور ماردین تک اور دریائے فرات کے کنارے عانہ تک پھیلا ہوا ہے (دیکھیے *Geographie des Welthandels : Karl Andree* طبع جدید، ۱۹۱۲ء، ۲ : ۲۷۸)۔ اگرچہ جزائر شرق الہند کے بحری راستے کی دریافت کے بعد سے حلب کی تجارتی اہمیت کم ہونی شروع ہو گئی تھی، تاہم سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی تک وہ ایک خوشحال تجارتی مرکز تھا۔ فرانس، جرمنی، ہالینڈ اور وینس کے بہت سے تاجر وہاں اپنے اپنے قنصلوں کی حفاظت میں رہتے تھے اور زیادہ تر یہودی آڑھتیوں کی وساطت سے باہر سے مال منگواتے اور بیرونی ملکوں کو مال بھیجتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ تعداد انگریز تاجروں کی تھی، جن کا وہاں جیمس اول (۱۶۰۳ تا ۱۶۲۵ء) کے زمانے سے ایک بڑا کارخانہ قائم تھا۔ ۱۷۷۵ء میں حلب میں اسی فرنگی تاجر کاروبار کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے وسط میں حلب کی خوشحالی اور اس کے تجارتی تعلقات تقریباً ختم ہو گئے، جس کے کئی اسباب تھے: نپولین اول کے وقت میں بحیرہ روم غیر محفوظ تھا؛ ملک کا انتظام حکومت خراب تھا؛ ۱۸۱۳ اور ۱۸۲۶ میں نینی چری نے بغاوت کر دی؛ ۱۸۲۲ء میں ایک خوفناک زلزلہ آیا اور اس کے بعد ۱۸۲۷ اور ۱۸۳۲ء میں چند خفیف زلزلے آئے؛ ہیضے (۱۸۳۲ء) اور طاعون (۱۸۳۷ء) نے ملک کو ویران کر دیا؛ ۱۸۳۱ء سے لے کر ۱۸۳۷ء تک مصری حکام کی ناقابل یقین بد عنوانیاں جاری رہیں، جن کے برے اثرات سے شام کے دیگر حصے نسبتاً محفوظ رہے (دیکھیے *La Syrie sous le gouvernement de : F. Perrier Mehmed Ali jusqu'en 1840*، پیرس ۱۸۴۲ء) اور آخر میں ترکی حکومت کا از سر نو قیام عمل میں آیا۔

لچھ مبالغہ بھی ہے۔ قدیم شہر جو کور شکل کا تھا، جس کا محیط ساڑھے چار میل تھا۔ اس کے گرد فصیل تھی، مگر مسلمانوں کی فتح کے وقت بھی اس کے باہر چاروں طرف بستیاں تھیں (دیکھیے سطور زیریں)۔ شہر اور بیرونی بستیوں میں دروازے تھے۔ شہر کے دروازوں میں سے کئی دروازے اب تک اچھی حالت میں ہیں، لیکن بیرون شہر کے دروازوں کا اس کتبے کے سوا جو سابق باب الملک کے پاس ہے اب کوئی نشان باقی نہیں۔ یورپی باشندے عزیزہ محلے میں رہتے ہیں، مقامی عیسائی بیشتر مشرقیہ اور کتاب محلوں میں اور یہودی بحسبہ محلے میں، جو شیشیہ بھی کہلاتا ہے۔ بازاروں پر چھتیں ہیں، جن کی وجہ سے لوگ بارش اور گرمی سے محفوظ رہتے ہیں۔ اس قسم کے بازار اتنے طویل ہیں کہ ان کی چھتوں پر انسان ڈیڑھ گھنٹے تک بیدل چل پھر سکتا ہے۔ حلب کے شہر دو لوگ اچھا نہیں سمجھتے، اس لیے کہ وہاں کے رہنے والے اکثر ایک مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو ”حب حلبی“ (ایک قسم کی خارش یا بھوڑا) کہلاتا ہے اور جس سے جلد پر بدنما داغ پڑ جاتے ہیں۔ بظاہر اس بیماری کے جراثیم جلد کے کسی معمولی زخم کے راستے جسم میں داخل ہو جاتے ہیں۔ بچوں کو یہ مرض اکثر لاحق ہو جاتا ہے، مگر بالغ فرنگی شاذ و نادر ہی اس کی زد میں آتے ہیں، دیکھیے *Mitteil. über die Therapie : v. Luschan* *des Aleppoknotens* *Verhandl. d. Wien. Anthr.* ج ۵۷، *Gesells.* ۱۴ : ۷۱، *Globus* ج ۵۷۔

۲۔ شہر کی تاریخ

۱۔ زمانہ قبل از اسلام

حلب دنیا کے ان قدیم ترین شہروں میں سے ہے جو اب تک موجود ہیں۔ اس کی بنا غالباً حطیوں (Hittites) نے رکھی تھی۔ سب سے پہلے

اس کا ذکر قدیم زمانے، یعنی بیسویں صدی قبل مسیح میں بوغاز لوی کی بعض دستاویزوں میں حلب (حَلَو یا حَلُون) کے نام سے کیا گیا ہے؛ ان میں حلب کا ایک معاہدہ بھی شامل ہے۔ بابل کے کتبوں میں حلب کا ذکر اس عہد نامے کے سلسلے میں آیا ہے جو آشور نراری اور ماتوایلو کے مابین ۱۰۷۰ قبل مسیح میں ہوا تھا۔ اس عہد نامے میں اور آشوری زبان کے اس کتبے میں جو شلمنصر Salmanassar کی لاٹھ (ستون) پر ۸۵۰ ق۔ م میں لکھا گیا تھا ”حلب“ کے دیوتا رمان کا ذکر ہے (یہ معلومات E. Weidner نے فراہم کی ہیں)۔ قدیم مصری زبان کی تحریروں میں حلب (ح رب [= حرب]) کا ذکر سولہویں صدی قبل مسیح میں جنرل امنمحب Amenemheb کے سوانح حیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے (دیکھیے *Urkunden : Sethe*، ۴ : ۸۹۰ بعد) اور اس لڑائی کے حالات میں بھی جو حطیوں سے ۱۲۸۸ء قبل مسیح میں قادش کے مقام پر ہوئی تھی (یہ معلومات برک ہارٹ Burkhardt نے مہیا کی ہیں)۔ عہد نامہ قدیم میں جس ”ارم صوبہ“ کا ذکر ہے وہ حلب ہی معلوم ہوتا ہے۔ سلوقی خاندان کے عہد میں اس کا نام پرویا (Beroia، وغیرہ) ہو گیا۔ یہ نام سلوکس نکاتور Seleucus Nikator نے رکھا تھا، جو اس شہر کو بہت ہی عزیز رکھتا تھا۔ خسرو اول (نہ کہ خسرو ثانی جیسا کہ Pauly-Wissowa اور Baedeker کے بیانات میں غلطی سے لکھا گیا ہے) کی فتح کے وقت ۵۴۰ء میں اسے شدید نقصان پہنچا۔ بوزنطی عہد میں اس کا پرانا نام یونانی شکل χαλεπ میں ہمیں دوبارہ دہائی دیتا ہے۔

۲۔ عربوں کے زیر حکومت

معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے زمانے میں حلب

کی آبادی بیشتر شامی تھی، اگرچہ اس میں ایک

تھے اور ان کی یادگار اب تک بعض مقامات کے ناموں میں باقی ہے، مثلاً ”حاضر حلب“ کو اس محل کے نام پر جو عبدالملک کے بھائی سلیمان والی حلب نے تعمیر کرایا تھا، اب تک ”حاضر السلیمانی“ کہا جاتا ہے۔ دوسرے والی حلب کے قرب و جوار میں رہا کرتے تھے۔ خلافت کے لیے بنو امیہ اور بنو عباس کے درمیان جو کشمکش ہوئی اس میں پہلے تو حلب کے باشندے عباسی سپہ سالار عبداللہ بن علی الهاشمی کے ساتھ مل گئے، لیکن بعد میں انہوں نے مجزی ابوالورد کی مدد کی، جو مسلمہ اموی کے ورثا کی طرف سے بنو عباس کے خلاف کوشاں تھا، اگرچہ وہ نئے حکمرانوں، یعنی بنو عباس کے خلاف کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ پہلے عباسی خلیفہ السفاح [رک باں] کے انتقال (۱۳۶ھ) پر اس کے چچا القائد عبداللہ بن علی نے، جس کا ابھی ذکر ہوا ہے، شام اور الجزیرہ پر قبضہ جما لیا، لیکن جب ابو مسلم کے مقابلے کے لیے بڑھا تو اسے بھاگنا پڑا۔ اب ابو مسلم کو شام کا والی مقرر کیا گیا اور اس نے مختلف اضلاع میں اپنے ماتحت عامل مقرر کر دیے۔ ۱۳۹ھ میں وہ شام سے چلا گیا اور صالح ہاشمی، جو حضرت عبداللہ بن علی کی اولاد میں سے تھا، اس کی جگہ مقرر ہوا۔ شام کی ولایت پر بعد کی صدی میں (۲۵۰ھ تک) اکثر اوقات اسی خاندان کے ارکان متعین ہوتے رہے۔ ہارون الرشید نے، جو ولی عہدی کے زمانے میں شام کا حاکم رہ چکا تھا، اس کے سرحدی علاقوں کو قنسرین کے صوبے سے الگ کر دیا، اس لیے کہ ان علاقوں میں بوزنطیوں کے خلاف اس کی کامیاب جنگوں کی بدولت بہت لچھ اضافہ ہو چکا تھا (یہ جنگیں صائفہ، یعنی گرمی کی مہمات، کہلاتی تھیں)؛ چنانچہ ۱۷۰ھ میں اس نے ایک نیا صوبہ قائم کر دیا، جس کا صدر مقام انطاکیہ [رک باں] تھا اور جو ”العواصم“ [رک باں] کہلاتا تھا۔ اس صوبے کے مستحکم سرحدی مقامات،

بڑی تعداد نووارد عربوں کی بھی شامل ہو گئی تھی، برخلاف قنسرین کے جہاں کی آبادی ملی جلی تھی۔ ”حاضر حلب“ یا ”تنوخ“ کی بیرونی بستی میں پوری آبادی تنوخ قبیلے کے بدویوں پر مشتمل تھی، اسی لیے جب مسلمانوں نے ۱۶ھ میں خالد بن ولید کی سرکردگی میں حلب پر یلغار کی تو کسی نے ان کا جان فشانی سے مقابلہ نہیں کیا۔ اہل شہر نے بلا کسی مزاحمت کے ابو عبیدہؓ کے آگے ہتیار ڈال دیے۔ قیاس یہ ہے کہ مسلمان پہلے ”حاضر“ کے نواحی علاقے پر، جو باب انطاکیہ کے سامنے تھا، قابض ہوئے اور اسی دروازے سے شہر میں داخل ہوئے۔ یہاں انہوں نے پہلی مسجد کی بنا ڈالی، جو بعد میں المسجد الغضائری اور المدرسة الشعیبیہ کے ناموں سے مشہور ہوئی اور آجکل ”الطوطی“ کہلاتی ہے۔ اس موقع پر حلب کے باشندوں کو بھی امان مل گئی، جس کی رو سے ان کی جانوں، کلیساؤں اور گھروں کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا۔ وہاں عربوں میں سے بعض نے فوراً اسلام قبول کر لیا، لیکن باقی لوگ عبدالملک کی خلافت سے پہلے مسلمان نہیں ہوئے۔ عیسائیوں کے پاس پانچ گرجے رہ گئے، لیکن ان میں سے بعض کو صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں مساجد میں تبدیل کر دیا گیا (دیکھیے سطور زیرین)، مفتوحہ صوبوں میں مسلمانوں نے لشکرگاہیں یا چھاؤنیاں [رک بہ جند] قائم کر لیں۔ ابو عبیدہؓ حص، قنسرین اور عراق عرب کے والی مقرر ہوئے اور انہوں نے اپنے ماتحت اور عامل متعین کیے۔ ۱۸ھ میں ان کے انتقال کے بعد امیر معاویہؓ پورے شام کے حاکم ہو گئے۔ جب وہ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے حص کا نظم و نسق قنسرین اور اس کے تابع علاقوں کے نظم و نسق سے الگ کر دیا (ایک اور روایت کی رو سے یہ اقدام ان کے بیٹے یزید نے کیا تھا)۔ اموی خلفاء کے والی حلب اور اس کے گرد و نواح میں رہتے

جو ثغور کہلاتے تھے، اس کی بیرونی چوکیاں تھیں۔ ۵۲۵۸ء میں ترک سپہ سالار احمد ابن طولون [رک بان] کو ثغور کا علاقہ جاگیر میں عطا ہوا۔ اس نے ایک بڑے لشکر کی مدد سے، جو اسی غرض سے جمع کیا گیا تھا، شام کی ایک بغاوت کو فرو کرنے میں مدد دی؛ پھر اپنی فوج کے ساتھ شام کے والی احمد الموفق کے خلاف، جو خلیفہ المعتمد کا بھائی تھا، اعلان جنگ کر کے شام پر اپنا قبضہ جمانا چاہا۔ اس نے شام اور حلب پر بغیر کسی خاص مزاحمت کے قبضہ کر لیا، بلکہ وہاں اس کا بطور نجات دہندہ خیر مقدم دیا گیا۔ ۵۲۷۵ء میں اس کے بیٹے خمارویہ [رک بان] نے طنج بن جف (محمد الاخشید کے والد) کو حلب کا گورنر بنایا۔ خمارویہ کا ۵۲۸۰ء میں انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا جیش اور پھر دوسرا بیٹا ہارون اس کے جانشین ہوئے۔ ایک طویل جنگ و جدال کے بعد آخر کار ۵۲۸۶ء میں خلیفہ بغداد اور ہارون کے درمیان مصالحت ہو گئی، جس کی رو سے حلب خلیفہ کے قبضے میں رہا۔ ۵۲۹۰ء میں قرامطہ [رک بان] نے حملہ کیا۔ انہوں نے والی کو شکست دے کر حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن جب محصور فوج نے شہر کے باشندوں کی مدد سے باہر نکل کر ان پر حملہ کیا تو انہیں مجبوراً پسپا ہونا پڑا۔ دمشق اور مصر کے لہوئے ہوئے صوبوں کو دوبارہ فتح کرنے کی غرض سے خلیفہ المکتفی نے ایک زبردست فوج محمد بن سلیمان کی قیادت میں روانہ کی، جس میں حلب پہنچنے کے بعد عرب قبیلوں کیلاب اور تمیم کے لوگ بھی شامل ہو گئے۔ محمد بن سلیمان نے قرامطہ کو وسطی شام میں شکست فاش دی، مصر پر قبضہ کر لیا اور ۵۲۹۲ء میں ہارون کو قتل کرا دیا۔ اس فتح سے شام پر خلیفہ کا اقتدار کافی عرصے کے لیے مستحکم ہو گیا۔ والیوں اور نائب والیوں کو تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد عموماً زبردستی

بدل دیا جاتا تھا۔ شام ۵۳۲۵ء میں مصر کے والی محمد الاخشید کے ماتحت آ گیا اور اس نے احمد بن سعید الکلابی کو، جو بدوی قبیلہ کیلاب کا سردار تھا، حلب کا والی مقرر کیا اور کلابی وہاں بڑی تعداد میں جا کر جمع ہو گئے۔ خلیفہ نے شام کا صوبہ محمد بن رائق [رک بہ ابن رائق] کو دے دیا تاکہ وہ اخشیدیوں کو وہاں سے نکال باہر کرے، جو خلیفہ کی سیادت کو نہیں مانتے تھے۔ ابن رائق نے احمد الکلابی کو مار بھگایا اور خود محمد الاخشید کے مقابلے میں میدان جنگ میں اتر آیا۔ محمد الاخشید کو شکست ہوئی اور وہ دمشق کو ابن رائق کے حوائے کر کے مصر بھاگ گیا۔ ۵۳۲۹ء میں اس نے اپنے سپہ سالار کافور کو ایک بڑی فوج کے ساتھ شام بھیجا۔ کافور نے ابن رائق کے والی حلب کو شکست دی اور حلب پر قبضہ کر لیا۔ آئندہ سال الاخشید اور ابن رائق کے درمیان صلح ہو گئی اور ابن رائق کو حلب کے علاوہ حمص بھی مل گیا۔ اسی سال ابن رائق کو ناصر الدولہ حمدانی نے قتل کر دیا۔ مؤخر الذکر کو اب امیر الامراء کا خطاب مل گیا اور اس کے مشہور و معروف بھائی علی کو سیف الدولہ کا خطاب عطا ہوا۔ آئندہ چند سالوں کی حلب کی تاریخ کا سیف الدولہ کے عہد سے اس قدر گہرا تعلق ہے کہ ہم پڑھنے والوں کو مادہ ”سیف الدولہ“ کا حوالہ دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ۵۳۵۶/۶۹۶۷ء میں سیف الدولہ کے انتقال کے بعد اس کے ورثا حلب میں ۵۳۰۶/۶۱۰۱ء تک حکومت کرتے رہے، بشرطیکہ ہم اس مدت میں حمدانی حکومت کے ضمیمے کے طور پر حمدانی مملوک لؤلؤ اور اس کے بیٹے منصور کا عہد حکومت بھی شامل کر لیں۔ اس زمانے میں، جس کی تاریخ زیادہ تفصیل کے ساتھ مادہ (بنو) حمدان میں دی گئی ہے، حلب نے اپنے ملحقہ علاقوں کے ساتھ ترقی کر کے تقریباً ایک خود مختار ریاست کی صورت اختیار کر لی تھی۔

اور وہ شمالی شام کا سب سے اہم شہر بن گیا تھا۔ اس کی اہمیت دنیا کی تاریخ میں اس کامیاب جدوجہد کی وجہ سے ہے جو اس نے بوزنطی سلطنت کے مقابلے میں کی۔ اپنی غیر معمولی قابلیت سے سیف الدولہ نے شام کو اسلامی تہذیب و تمدن کا محفوظ مرکز بنا دیا تھا، لیکن مذکورہ بالا سال (۴۰۶ھ) میں حلب کا شہر براہ راست فاطمی حکومت کے زیر نگیں ہو گیا جس کے لیے بنو حمدان، لؤلؤ اور منصور کے عہد ہی میں تمہید رکھی جا چکی تھی۔

خلیفہ الحاکم نے اس صوبے کے لیے، جو مسلسل جنگ کی وجہ سے بہت بدحال ہو گیا تھا، ۴۰۷ھ کے محاصل معاف کر دیے اور عزیزالدولہ فاتک کو حلب کے شہر اور قلعے کا والی بنایا۔ فاتک نے اپنے لیے ایک مستحکم قیام گاہ تعمیر کی، جو قلعے سے ملحق تھی اور شہر کی دیواروں کی مرمت بھی کرائی (دیکھیے مقالہ ہذا میں تعمیرات کی فصل)۔ بوزنطیوں سے خوشگوار تعلقات پیدا کرنے میں وہ کامیاب رہا۔ اسی زمانے میں شہنشاہ بازل Basil نے شام اور مصر کے مسلمانوں سے تجارت کی ممانعت کر دی تھی۔ یہ اقدام اس زمانے کی مسلم عیسائی کش مکش کے زیر اثر کیا گیا تھا، مگر شہنشاہ نے عزیزالدولہ کی رعایت سے حلب کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔ اپنی دوہری قوت پر بھروسہ کر کے، جو اسے بحیثیت شہر اور قلعے کے حاکم اور بوزنطیوں کے دوست ہونے کی بنا پر حاصل تھی، اس نے الحاکم کی اطاعت ترک کر دی، اپنے نام کا سکہ جاری کیا اور خلیفہ کو خراج بھیجنا بند کر دیا۔ اس پر خلیفہ نے غضبناک ہو کر اس کے خلاف جنگ کی ٹھان لی، لیکن پیشتر اس کے کہ جنگی تیاریاں مکمل ہوں، خلیفہ کو قتل کر دیا گیا (رک ۴۰۸ھ الحاکم)۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۱۱ھ میں عزیزالدولہ نے حاکم کے جانشین الظاہر اور اس کی

بہن [سِت المَلک] سے، جو اس وقت حکومت کا کام چلا رہی تھی، صلح کر لی؛ لیکن یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ۴۱۳ھ میں وہ ملکہ کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ بعض لوگ اس قتل کا الزام بذر پر رکھتے ہیں، جو حلب کے قلعے کا حاکم تھا اور مختار کل بننا چاہتا تھا؛ لیکن بذر کی تدبیر کارگر نہ ہوئی، اس لیے کہ سِت المَلک نے اسے اپنی فوج کی مدد سے شہر سے نکال باہر دیا اور بطور حفظ ما تقدم ۴۱۴ھ میں شہر اور قلعے کے لیے دو الگ الگ والی مقرر کر دیے۔ شام میں کوئی شخص بھی فاطمی حکومت سے مطمئن نہ تھا، اسی لیے اس کے دوسرے سال یہ عجیب واقعہ پیش آیا کہ شمالی شام کے تین بڑے بدوی قبیلوں کے سرداروں نے آپس میں اتفاق کر لیا، یعنی بنو دلاب کے سردار صالح بن مرداس [رک ۴۱۵ھ]، بنو کلب کے سردار سنان اور بنو طیبی کے سردار حسان بن المفرج متحد ہو گئے اور یہ قرار پایا کہ صالح حلب پر حملہ کرے، سنان دمشق پر اور حسان فلسطین پر۔ اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے خلیفہ کے بہترین سپہ سالار انوشتگین الذہری کو فلسطین بھیجا گیا تاکہ وہ بغاوت کو فرو کرے، مگر انوشتگین اپنے حریفوں کی بھاری فوجوں سے مغلوب ہو گیا اور صالح کو موقع مل گیا کہ وہ آزادی سے حلب پر چڑھائی کر سکے؛ چنانچہ دو ماہ بعد دونوں والیوں کے باہمی مناقشے کی وجہ سے یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا۔ اب صالح نے اپنی فوج کا کچھ حصہ تو قلعہ کی تسخیر کے لیے پیچھے چھوڑا اور باقی فوج لے کر جنوب کی طرف روانہ ہو گیا۔ انوشتگین کو دوبارہ شکست دے کر اس نے ۴۱۶ھ میں حمص، بعلبک اور صیدا پر قبضہ کر لیا۔ رجبہ، منبج، بلس اور رقیہ کے مشرقی شہروں نے بھی اس کی اطاعت قبول کر لی اور اس طرح شام کا ملک دوبارہ آزاد ہو گیا۔ جب مصر

میں حالات کچھ بہتر ہو گئے تو خلیفہ الظاہر نے انوشتکین کی قیادت میں دوبارہ ایک فوج فلسطین بھیجی اور اس مرتبہ یہ مہم کامیاب رہی۔ اقحوانہ کی جنگ میں، جو دریائے اردن کے کنارے پر ہوئی، صالح بن مرداس مارا گیا اور اس کے بیٹوں نے، جو حلب میں پیچھے رہ گئے تھے، اس کی حکومت کو آپس میں بانٹ لیا؛ چنانچہ معزالدولہ شمال کو قلعہ ملا اور شبل الدولہ نصر کو شہر، اگرچہ دوسرے ہی سال شمال نے قلعے پر بھی قبضہ جما لیا اور اپنے بھائی کو اس کے بدلے میں کچھ اور علاقہ دے دیا۔ اس نے پھر بوزنطیوں کے خلاف موسم گرما کے مشہور حملے (صائفہ) شروع کر دیے اور انطاکیہ کے گورنر کو شکست فاش دی۔ اس حملے کا انتقام لینے کے لیے شہنشاہ رومانوس حاکم کو، طرف بڑھا لیکن اس کی فوج نے گرمی کی شدت اور پانی کی قلت کی وجہ سے بہت اذیت اٹھائی اور شکست کھا کر اسے پسپا ہونا پڑا۔ انطاکیہ کے نئے گورنر کو حلب کے ملحقہ قصبات کو لوٹنے اور مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کو قید کر لینے میں کامیابی ہوئی۔ نصر کو مجبور ہو کر ہار ماننا پڑی اور اس نے خراج دینے اور صلح و امن قائم رکھنے کا عہد کیا۔ اس کے بعد کے چند سال خاصے امن و عافیت سے گزرے، سوائے اس کے کہ کچھ معمولی سی کڑ بڑ ہوتی رہی۔ ۵۴۲ء میں نئے فاطمی خلیفہ نے، جسے اس نے بوزنطی مال غنیمت میں سے گرانقدر تحائف بھیج کر خوش کر لیا تھا، نصر کے باقاعدہ حاکم حلب ہونے کی تصدیق کر دی اور اسے ”وزیر“ کا سب سے بڑا رتبہ عطا کیا۔ دو سال بعد انوشتکین نے، جو ۵۴۰ء سے دمشق کا والی تھا، فاطمی سپاہ کی مدد سے حلب کو فتح کرنے کا ارادہ کیا۔ اسے بنو ہلاب کی تائید بھی حاصل تھی، جو ابھی تک بر سر پرخاش تھے۔ نصر اپنے ساتھیوں کے ہمراہ

اس کے مقابلے کے لیے بڑھا، مگر لطمین کی لڑائی میں شمال میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور نصر مارا گیا۔ اب اس کے بھائی شمال نے اس کی جگہ حلب کی حکومت سنبھال لی، مگر بعد میں خود عراق چلا گیا اور شہر اور قلعے میں اپنے نائب پر چھوڑ گیا۔ اس کی روانگی کے بعد حلب میں بدنظمی پھیل گئی اور قتل و غارت کا بازار گرم رہا، یہاں تک کہ انوشتکین نے شہر کا محاصرہ کر لیا اور چند شرائط پر اہل حلب نے اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اہل قلعہ نے بھی ہتیار ڈال دیے۔ انوشتکین نے حلب میں شہر اور قلعہ دونوں کے لیے والی متعین کر دیے اور شمالی شام میں اپنی قوت کو اور زیادہ مستحکم کر لیا۔ اس کی کاسیائیوں سے فاطمی وزیر اس سے بدظن ہو گیا اور اس نے اس کے اہل خاندان کو، جو قاہرہ میں تھے، اس کے پاس جانے سے روک دیا۔ اس پر انوشتکین نے پر زور احتجاج کیا، جس کی وجہ سے ان کے باہمی تعلقات اور بنی کشیدہ ہو گئے، یہاں تک کہ آخر کار وزیر نے انوشتکین کے فوجی افسروں کو احکام بھیجے کہ وہ اس کے ساتھ چھوڑ دیں اور حلب کی حکومت شمال بن صالح بن مرداس کو دے دیں۔ جب اس کے قائد اس کی رفاقت سے کنارہ کش ہو گئے تو انوشتکین چند ہمراہیوں کے ساتھ حلب چلا گیا، جہاں شمال بھی اس کے تعاقب میں پہنچا۔ انوشتکین مایوس اور بیمار ہو کر ۵۴۳ء میں انتقال کر گیا۔ اس کے وارث نے کئی لڑائیوں کے بعد اور خلیفہ کی طرف سے اس بارے میں فرمان کے وصول ہونے پر آخر کار حلب کو شمال کے حوالے کر دیا۔ شمال نے نہ صرف قاہرہ کے فاطمی خلیفہ سے اچھے تعلقات قائم رکھے، جس نے ۵۴۶ء میں دوبارہ اس فرمان کی تصدیق کر کے اس کی حیثیت تسلیم کر لی تھی، بلکہ ملکہ تھیودورا Theodora سے بھی اس کے اچھے مراسم تھے، جو اسے اور اس

محمود نے شہر آلپ آسلان کے حوالے کر دیا، لیکن سلطان نے فوراً اسے بطور جاگیر واپس دے دیا اور اسے دمشق کے خلاف ایک مہم پر بھیج دیا۔ وہ بعلبک پہنچ چکا تھا کہ اچانک اسے حلب واپس آنا پڑا تا کہ اپنی مملکت کو اپنے چچا عطیہ کے حملوں سے بچا سکے، جس نے بوزنطیوں سے اتحاد کر لیا تھا۔ مؤخر الذکر کے مقابلے کے لیے محمود نے فلسطین کے ترک پیشہ ور سپاہیوں کے قائدین کو اپنی ملازمت میں لے لیا اور بوزنطیوں کو واپس جانا پڑا۔ عطیہ بھی ان کے ہمراہ قسطنطنیہ چلا گیا، جہاں کچھ عرصے کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ ۵۴۶۶ء میں محمود نے بھی وفات پائی۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں وہ حریص اور مطلق العنان ہو گیا تھا۔ اس کا بیٹا جلال الدین نصر اس کا جانشین ہوا۔ وہ بڑا بے رحم اور ظالم تھا۔ جب ۵۴۶۸ء میں اسے قتل کر دیا گیا تو ترک لشکریوں نے اس کے بھائی سابق دو حاکم منتخب دیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد بنو کلاب نے اس کے ایک اور بھائی وثاب کی حمایت میں قیسرین پر چڑھائی کر دی، مگر پیش قدمی کرنے والے ترکوں کے مقابلہ کرنے کی ان میں ہمت نہ تھی، چنانچہ وہ سب کے سب تتر بتر ہو کر بھاگ لکڑے ہوئے اور ترکوں نے ان کی خیمہ گاہ پر قبضہ کر کے ان کی عورتوں، بچوں اور مویشیوں پر قبضہ کر لیا۔ وثاب اور اس کے ساتھیوں نے اب سلطان سے مدد مانگی، لیکن وہ خود ان کی اعانت سے قاصر تھا، تاہم اس نے شام کا ملک بطور جاگیر اپنے بھائی تتش کو دے دیا اور ترک فوجی افسروں کو اس کے جھنڈے تلے جمع ہو جانے کا حکم دیا۔ تتش شام میں داخل ہوا اور اس نے بنو کلاب کے علاوہ عقیلی امیر شرف الدولہ منسلم سے بھی معاہدہ کر لیا۔ متحدہ فوجوں نے ۵۴۷۱ء میں تین ماہ تک حلب کا محاصرہ جاری رکھا، لیکن عربوں اور ترکوں کا یہ اتحاد زیادہ

مضبوط نہ تھا۔ عام طور پر کلابی اور عقیلی ان سے علیحدہ رہے۔ منسلم بھی سابق کے ہمراہ اپنے گھر کی طرف لوٹ آیا۔ اس نے تتش سے رخصت مانگی اور دوسرے کلابی سرداروں کو مشورہ دیا کہ وہ بھی اپنی حفاظت کا انتظام کر لیں۔ باقی ماندہ بنو کلاب سابق سے جاملے۔ جب دیگر معاون ترک دستوں کو، جو حلب کی طرف بڑھ رہے تھے، بدویوں نے شکست دے دی تو تتش نے محاصرہ اٹھا لیا اور فرات کی طرف چلا گیا۔ موسم بہار میں اس نے پھر حلب پر چڑھائی کی، لیکن دوبارہ شکست کھائی اور دمشق چلا گیا، جو اسے ترک امیر عزیز نے دے دیا تھا۔ دمشق کو مرکز بنا کر اس نے شمالی شام پر تاخت و تاراج شروع کر دی اور معرۃ النعمان سے حلب تک پورے علاقے میں لوٹ مار مچا دی، جس کی وجہ سے وہاں کے بہت سے باشندے بھاگ کر عراق عرب چلے گئے۔ سابق کو یہ احساس ہو گیا کہ وہ اب زیادہ عرصے تک مقابلہ نہ کر سکے گا، اس لیے ۵۴۹۲ء کے آخر میں اس نے حلب کو اپنے بھائی کی مرضی کے خلاف عقیلی امیر منسلم کے حوالے کر دیا۔ منسلم تازہ دم فوج اور مزید سامان حرب لے کر حلب آیا اور اس نے ان تینوں بھائیوں کو چھوٹے چھوٹے شہر معاوضے میں دے دیے۔ منسلم بن قریش (رک بان) آخری عرب حکمران تھا، جو حلب کے تخت پر بیٹھا۔ ۵۴۷۷ء میں جب سلیمان بن قتلمش سلجوقی سے جنگ کرتے ہوئے مارا گیا تو پھر اس شہر پر برابر ترکی نسل کے خاندانوں ہی کی حکومت رہی۔ ابن قتلمش نے حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن شہر کے باشندوں نے شریف الحتیتی کی قیادت میں مقابلہ کیا، جس نے شہر پناہ کے جنوبی پہلو میں ایک بیرونی قلعہ، جو قلعة الشریف کہلاتا تھا، بنا لیا تھا، کیونکہ انہیں یہ امید تھی کہ ملک شاہ سے مدد مل جائے گی۔ اس سے مایوس ہو کر انہوں نے تتش سے مدد مانگی

اور وہ فوراً ان کی اعانت کے لیے روانہ ہو گیا۔ ابن قنلمش اس کے مقابلے کے لیے آگے بڑھا، لیکن ایک ہی جھڑپ میں، جو حلب کے قریب ہوئی، اس کی فوج نے شکست کھائی اور مایوس ہو کر اس نے خود کشی کر لی۔ جیسا کہ پہلے سے طے ہو چکا تھا، تتش حلب پر قبضہ کرنے کے لیے وہاں پہنچ گیا، مگر جب شریف الحیتی نے شہر کو اس کے حوالے کرنے سے انکار کیا تو چند دن کے بعد، شہر کے بعض غداروں کی مدد سے، وہ شہر میں زبردستی داخل ہو گیا؛ صرف سالم بن قریش، جس سے مسلم نے یہ عہد لے لیا تھا کہ وہ قلعے کو خود سلطان ملک شاہ ہی کے سپرد کرے گا، تتش کا کامیابی سے مقابلہ کرتا رہا۔ اس اثنا میں ملک شاہ بھی ایک بڑی فوج کے ساتھ راستے میں تمام مستحکم مقامات کو مسخر کرتا ہوا حلب کے قریب پہنچ رہا تھا۔ تتش دمشق واپس چلا گیا اور ملک شاہ بلا کسی مزاحمت کے بحیرہ روم کے ساحل تک بڑھتا چلا گیا۔ اس نے اپنے وفادار دوست قاسم الدولہ آق سنقر (رک باں) کو، جو زندگی خاندان کا بانی تھا، ۵۴۹ء میں حلب کا حاکم مقرر کیا۔ حلب کی تجارت اور کاروبار کو اس کے عہد میں بہت فروغ ہوا (دیکھیے مقالہ ہذا کی تیسری فصل، درباره عمارات)؛ امن و امان کے تقریباً دس سالوں میں لوگوں کا جان و مال ہر طرح محفوظ رہا۔ وہ اپنی رعایا سے بہت نرمی کا برتاؤ کرتا تھا، لیکن بدقسمتی سے ۵۴۸ء میں تتش سے ایک جنگ کے دوران میں دشمنوں نے اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا۔ اب حلب تتش کے قبضے میں آ گیا اور کچھ عرصے کے بعد اس کے انتقال پر اس کے بیٹے رضوان (رک باں) کو مل گیا۔

صلیبی جنگوں کا زمانہ : اس کے بعد چند سالوں تک شام کے حکمرانوں میں مسلسل تباہ کن جنگیں جاری رہیں، چنانچہ وہ فرنگیوں کے اس حملے کا

مقابلہ نہ کر سکے جو صلیبی جنگوں کے آغاز پر ۵۴۹ء میں ہوا۔ تارنتم Tarentum کے حاکم بوئمڈ Boemund نے انطاکیہ پر قبضہ کیا، اور شامی امیروں کے باہمی اختلافات کی بدولت اس نے اس زبردست فوج کو شکست دی جو انطاکیہ کی مدد کے لیے بھیجی گئی تھی۔ اس طرح اس نے انطاکیہ کی ریاست کی بنا ڈالی، جو بہت عرصے تک حلب کے لیے ایک مسلسل خطرے کا باعث بنی رہی۔ یہ سب باتیں تاریخ دان اصحاب کو بخوبی معلوم ہیں۔ رضوان نو، جس سے لوگ اس لیے متنفذ تھے کہ وہ حشیشین کے اسمعیلی فرقے میں سے تھا، دوسرے مسلمانوں سے کوئی خاص مدد نہیں ملی؛ تاہم جب تک وہ زندہ رہا صلیبی حاکم کو فتح نہ کر سکے حالانکہ اپنے حملوں کے دوران میں وہ بعض اوقات اس کے دروازوں تک پہنچ جاتے تھے۔ ۵۵۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے سادہ لوح اور عیش پسند بیٹے آلپ ارسلان کے مختصر عہد حکومت کے بعد (وہ ۵۵۸ء میں قتل ہو گیا) اس کا خورد سال بیٹا سلطان شاہ وارث تخت ہوا اور سلطنت کی حفاظت اور دیکھ بھال لؤلؤ کے سپرد ہوئی، جو ۵۵۱ء میں مارا گیا۔ اسی سال ایلغازی بن ارتق [رک باں] کو محافظ سلطنت مقرر کیا گیا، لیکن شروع میں حلب کی بربادی اور افلاس کی وجہ سے وہ اپنی فوج کو تنخواہ بھی نہ دے سکتا تھا۔ ۵۵۲ء میں کہیں جا کر وہ فرنگیوں سے ایک مفید مطلب معاہدے کے ذریعے قحط کو کسی حد تک دور کرنے کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ اپنا اقتدار قائم کر سکے۔ ایلغازی چونکہ برابر جنگ میں مشغول رہتا تھا اس لیے اسے حلب میں قیام کرنے کا بہت کم موقع ملتا تھا اور وہاں اس نے اپنے بیٹے سلیمان کو اپنا نائب مقرر کر رکھا تھا۔ چونکہ اس نے ۵۵۳ء میں اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی، اس لیے ایلغازی

نے اسے معزول کر کے اس کی جگہ اپنے بھتیجے سلیمان بن عبدالجبار کو مقرر کر دیا۔ مؤخر الذکر نے (سنی عقیدے کے مطابق دینیات کی تعلیم کے لیے) حلب میں پہلا مدرسہ تعمیر کیا، مگر اس سے وہاں کے کچھ باشندے بہت برا فروختہ ہوئے۔ لہا جاتا ہے کہ جو کچھ وہ دن کے وقت تعمیر کراتا تھا اسے وہ لوگ رات کو منہدم کر دیتے تھے۔ سلیمان اپنے چچا کے انتقال پر ۵۵۱۶ میں وارث حکومت ہوا، لیکن دوسرے سال ہی اس کے ایک اور چچا بُلک بن بہرام [رک باں] نے اس جرم میں کہ وہ صوبہ شام کا فرنگیوں کے خلاف کامیابی سے دفاع نہ کر سکا تھا، اسے حکومت سے محروم کر دیا۔ بُلک نے حلب کے بادشاہ سلطان شاہ سلجوق کو بھی معزول کر کے اسے حران میں جلاوطن کر دیا۔ اس سال فرنگی ملک کو تاخت و تاراج کرتے ہوئے حلب کے دروازوں تک پہنچ گئے اور مقدس درگاہوں کو لوٹ کر مقبروں میں سے قبروں کے تعویذ تک اکھاڑ کر لے گئے۔ اس کے انتقام میں قاضی ابن الخشاب نے حلب کے تین گرجاؤں کو مساجد میں تبدیل کر دیا (دیکھیے عمارات)۔ اس کے دوسرے سال منبج کے محاصرے میں بُلک مارا گیا اور اب اس کا چچا زاد بھائی، یعنی ماردین کا حاکم، تیمور تاش [رک باں] اس کا وارث ہوا اور اس نے حلب میں اپنی طرف سے ایک حاکم مقرر کر دیا۔ تیمور تاش میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ فرنگیوں کے خلاف اپنے نئے مقبوضات کی حفاظت کر سکے۔ فرنگی سلطان شاہ اور جلہ کے حاکم دیس [رک باں] کو ہمراہ لے کر حلب کی جانب بڑھے۔ دیس کو یہ خیال تھا کہ حلب کے باشندے، جن کے مذہبی تعصب کی مثال ہم بیان کر چکے ہیں، بغیر لڑے بھڑے اس کی اطاعت قبول کر لیں گے، لیکن اس کی یہ توقع باطل ثابت ہوئی۔ لیونکہ شہریوں نے قاضی ابن الخشاب کی قیادت

میں بہت بہادری سے اپنا دفاع کیا۔ چونکہ ان کے آقا تیمور تاش نے انہیں بے بار و مددگار چھوڑ دیا تھا اس لیے انہوں نے موصل کے حاکم آق سنقر سے مدد مانگی تھی۔ آق سنقر ایک بڑی فوج لے کر آیا اور اس نے فرنگیوں اور ان کے مسلمان حلیفوں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ اس نے عقل مندی کا ثبوت دیتے ہوئے دشمن کا تعاقب نہیں کیا، اور صرف اس بات پر قناعت کی کہ ۵۵۱۸ کے آخری ایام میں حلب پر اپنے قبضے کو مستحکم کر لے۔ اس کے مختصر دور حکومت میں فرنگیوں سے برابر جنگ ہوتی رہی، یہاں تک کہ ۵۵۲۰ میں اسے حشیشین نے موصل میں قتل کر دیا۔ اس واقعے سے کچھ عرصے پہلے اس نے اپنے بیٹے مسعود کو حلب میں اپنا نائب مقرر کیا تھا اور وہی اس کی مملکت کا وارث ہوا، مگر جب اگلے ہی سال اس کا بھائی انتقال ہو گیا تو حلب میں بالکل بدنظمی پھیل گئی۔ لہا جاتا ہے کہ مسعود نے قتل کو حلب کا شہر دے دیا تھا، جس نے اس پر قبضہ کر لیا۔ چونکہ اہل شہر اس سے خوش نہ تھے، لہذا انہوں نے اسے قلعے میں محصور کر دیا، یہاں تک کہ قراقرش، جو موصل کے نئے فرمانروا اتابک زنگی [رک باں] کا نائب تھا، ایک فوج کے ہمراہ آیا اور اس نے اس جنگ و جدال کا خاتمہ کیا۔ زنگی نے خود حلب آ کر یہاں پورے طور پر امن و امان قائم کیا اور مجرموں کو سخت سزائیں دیں۔ آئندہ سال (۵۵۲۵) سلجوق سلطان نے اسے حلب کا شہر دے دیا، اور اگرچہ اس کے عہد میں جنگ برابر جاری رہی، مگر حلب کو کبھی کوئی خطرہ پیش نہیں آیا بلکہ وہاں امن و امان قائم رہا اور خوشحالی بحال ہو گئی۔ اس نے حماہ، حمص، بعلبک وغیرہ کو فتح کر کے اپنے علاقے کو اور وسیع کر لیا، مگر ۵۵۲۸ میں قلعہ جبیر کے محاصرے کے دوران میں

اندیشہ تھا۔ اس موقع پر اسے اس بات کا پورا یقین ہو گیا کہ وہ اپنے عزیزوں پر کامل اعتماد نہیں کر سکتا، لہذا جب وہ صحت یاب ہو گیا تو ۵۰۸۲ء میں اس نے اپنے مقبوضہ علاقوں نواز سرنو تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا؛ چنانچہ الملک العادل کو شام کی ولایت سے علیحدہ کر کے اپنے بیٹے کے اتابک کے طور پر مصر بھیج دیا اور غازی کو دوبارہ حلب کا حاکم مقرر کر کے العادل کی بیٹی ضائفہ خاتون سے اس کا عقد کر دیا۔ غازی نے ایک وفادار باجگزار کی طرح ہمیشہ صلیبی دشمنوں کے مقابلے میں اپنے والد کا ساتھ دیا اور اس کے انتقال پر الملک العادل کو اپنا فرمانروا تسلیم کر لیا۔ اس کی حکمت عملی کا مقصد یہ تھا کہ ایوبی سرداروں میں ایک دوسرے سے اتحاد و یگانگت پیدا کر کے ان میں توازن قائم رکھا جائے۔ اس نے ہر قسم کے حملے سے محفوظ رکھنے کے لیے حلب کے مورچوں کو زیادہ مستحکم بنا دیا۔ ۵۶۱۳ء میں غازی کا انتقال ہو گیا۔ اپنی وفات سے پہلے اس نے اپنے چھوٹے بیٹے الملک العزیز محمد کو، جو العادل کی بیٹی ضائفہ خاتون کے بطن سے تھا، اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا تاکہ العادل اس کا طرفدار بن جائے۔ العادل کے بیٹے الملک الاشرف موسیٰ نے حلب کی فوج کی تیادت اپنے ہاتھ میں لے لی اور سلطان لیکؤس سلجوق کے حملے کو کامیابی سے پسپا کر دیا۔ تمام دیوانی محکمے غازی کے معتمد نائب اتابک طغرل (دیکھیے عمارات) اور مشہور قاضی بہاء الدین ابن شداد کے ہاتھ میں تھے [رک بہ ابن شداد]۔ الملک العادل اور اس کے بیٹے اور وارث الملک الکامل دونوں نے العزیز کی حکومت کی تصدیق و توثیق کی۔ ۵۶۲۸ء میں العزیز نے ملکی انتظام خود سنبھال لیا، حلب میں نئے عمال مقرر کیے اور اپنے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے باجگزار امیروں کے قلعہ بند شہروں میں نئے سپہ سالار متعین کیے۔ الکامل

وہ مارا گیا اور اس کا بیٹا نورالدین محمود [رک بان] موصل اور حلب اور ان سے متعلق شامی علاقوں کا حاکم بن گیا۔ بُوری خاندان کے نااہل حکمران اَبق سے دمشق چھین کر اس نے صلیبیوں کے مقابلے کے لیے اپنے آپ کو اور مضبوط بنا لیا اور صلاح الدین کے ذریعے مصر کی کمزور فاطمی حکومت کو ختم کرنے کے لیے زمین ہموار کر لی۔ اس کے بیٹے الملک الصالح اسمعیل کو، جو نورالدین کے انتقال پر اس کا جانشین ہوا، فرنگیوں سے بار بار ذلت آمیز شرائط پر صلح کرنا پڑی اور دمشق صلاح الدین کے حوالے کرنا پڑا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد ۵۷۷۷ء میں اسمعیل کا انتقال ہو گیا اور اگلے سال موصل کے حاکم عزالدین مسعود اول نے، جسے اس نے اپنا جانشین نامزد کیا تھا، حلب عماد الدین زنگی ثانی، حاکم سنجار، کو دے دیا، مگر مؤخر الذکر اسے صلاح الدین کے ہاتھ سے نہ بچا سکا۔ ۵۷۷۹ء میں صلاح الدین نے دوبارہ حلب پر چڑھائی کی اور اگرچہ فوج نے محاصرین کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، تاہم عماد الدین زنگی (ثانی) کو بالآخر یہ یقین ہو گیا کہ وہ حلب پر قبضہ نہ کر سکے گا، کیونکہ اپنے سپاہیوں کے لیے اس کے پاس نہ تو روپیہ تھا نہ سامان رسد؛ چنانچہ خفیہ گفت و شنید کے بعد دونوں حکمرانوں میں ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رو سے عماد الدین زنگی (ثانی) کو سنجار، نصیبین اور بعض دوسرے علاقے مل گئے اور ان کے بدلے حلب صلاح الدین کو دے دیا گیا۔

آل ایوب (۵۷۷۹ء تا ۵۶۵۸ء) : صلاح الدین نے پہلے تو اپنے گیارہ سالہ لڑکے الملک الظاہر غازی کو حلب کا حاکم مقرر کیا، لیکن چند ماہ بعد اس کی حکومت اپنے بھائی الملک العادل (رک بان) کو منتقل کر دی۔ ۵۷۸۱ء میں صلاح الدین اتنا سخت بیمار ہو گیا کہ ہر ساعت اس کے انتقال کا

کی مدد سے اس نے شیزر کا قلعہ فتح کر لیا (دریائے فرات پر)، الیترہ کا مقام اسے اپنے چچا الزاہر داؤد (صلاح الدین کے بھائی) سے ورثے میں ملا تھا۔ غازی اور العزیز نے حلب کو بہت خوشحال بنا دیا اور شام اور عراق عرب میں اپنے مقبوضہ علاقوں کی توسیع کی۔ العزیز جوانی ہی میں ۵۶۳۳ء میں انتقال کر گیا اور تخت اپنے سات سالہ بیٹے الملك الناصر يوسف ثانی کے لیے چھوڑ گیا، جو سلطان الكامل کی بیٹی فاطمہ کے بطن سے تھا۔ سیاسی مشکلات کے زمانے میں یوسف کی دادی ضائقة خاتون (دیکھیے اوپر) امور سلطنت کی نگران بنی۔ اسے مصر کے حاکم الكامل پر اعتماد نہ تھا، اس لیے اس نے دمشق کے حکمران الاشرف سے اتحاد کر لیا۔ صلیبی معاندین کے خلاف، جو اس کے ملک پر حملے کر رہے تھے، اسے اپنے بچاؤ میں کوئی دقت پیش نہ آئی اور اس کی فوج نے صلاح الدین کے بیٹے المعظم کی قیادت میں نئی موقعوں پر انہیں شدید نقصانات پہنچا کر پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے اس نے ایشیائے کوچک کے سلطان لیخسرو سلجوقی سے بھی گہرے روابط قائم کر لیے، خطبے اور سکہ میں اس کی سیادت تسلیم کر لی اور اپنے نو عمر پوتے کی نسبت اس کی بہن سے ٹھہرا دی۔ اس وقت شام کو ایک بڑا خطرہ درپیش تھا۔ خوارزم کے وحشی اور جنگجو قبائل، جنہیں چنگیز خان [رک باں] نے بحر خزر کے کنارے پر واقع ان سرزمینوں سے جہاں وہ آباد تھے نکال باہر کیا تھا، عراق عرب میں گھس آنے لگے اور الصالح ایوب کے بیٹے الكامل کی مملکت کے بعض علاقوں پر قابض ہو گئے تھے۔ بدقسمتی سے ایوبی شہزادے اپنی دائمی رقابتوں کی وجہ سے متحد نہ تھے اور جب مصلحت دیکھتے، خوارزمیوں کے ساتھ مل جاتے تھے۔ ۵۶۳۸ء میں حلب کی فوجوں نے ایک بہت بڑے لشکر کے مقابلے

میں سخت ہزیمت اٹھائی۔ ان کا قائد المعظم قید ہو گیا اور ان کا تمام ساز و سامان غنیم کے ہاتھ آ گیا، جس نے ملک بھر میں ادھر ادھر حملے کر کے دریائے فرات سے لے کر حماة تک تمام علاقہ تباہ و برباد کر دیا۔ آخر کار حلب کی فوج کو حمص کے حکمران اور ان بدویوں کی امداد پہنچ گئی جنہوں نے دشمن کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اس سے وہ اس قابل ہو گئی کہ خوارزمشاہیوں کے مقابلے میں آ سکے۔ حلب کے لشکریوں نے دشمن کا، جو ان سے برابر پہلو بچاتا رہا تھا، الٹا تک تعاقب کیا اور دونوں فوجوں کا اس مقام کے قریب ہی مقابلہ ہوا۔ حملہ آوروں کو شکست فاش ہوئی اور حران سے ہوتے ہوئے وہ عانہ کی سمت، جو دریائے فرات پر ہے، لوٹ گئے اور وہاں جا کر وہ خلیفہ کے علاقے میں مقیم ہو گئے۔ عراق عرب کے سب شہر ان سے واپس لے لیے گئے اور جن قیدیوں کو وہ حران میں چھوڑ گئے تھے انہیں رہا کر دیا گیا۔ ۵۶۴۰ء میں حلب کی فوجوں نے خوارزمشاہیوں کو دوبارہ شکست دی، ان کے خیموں کو لوٹ لیا اور بہت سا مال غنیمت حاصل کیا۔ چند ماہ بعد ضائقة خاتون کا انتقال ہو گیا اور اس کے پوتے الناصر یوسف نے حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر تقریباً پورے ملک شام پر اپنا اقتدار قائم کر لیا، لیکن جونہی اس کی سلطنت عروج کو پہنچی اس کے زوال کا وقت بھی قریب آ گیا۔ تاتاری ہلاکو خان نے ۵۶۵۸ء میں حلب پر یورش کر دی اور سلطان یوسف، جو مصر سے امداد ملنے کی امید لگائے بیٹھا تھا، بھاگ کر دمشق چلا گیا؛ بعد ازاں اسے ہلاکو کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ ہلاکو نے حلب پر قبضہ کر لیا، جہاں کئی دن تک قتل و غارت کا بازار گرم رہا۔ اس نے شام کے شہروں حماة، بعلبک اور دمشق کو بھی فتح کر کے والی مقرر کر دیے۔

فتح نہ کر سکا۔ اس کی قلعہ بندیوں کی ترتیب میں آج تک کوئی خاص فرق نہیں آیا۔ عثمانی ترکوں کے عہد میں حلب کی تجارتی خوشحالی قائم رہی، اگرچہ پاشاؤں کی بدانتظامی سے اسے بہت نقصان پہنچا۔ ۱۸۳۱ء سے ۱۸۳۹ء تک حلب مصریوں کے تصرف میں رہا۔ ابراہیم پاشا [رک باں] ایک روشن خیال اور نیک نیت آدمی تھا، لیکن اس کے بھاری جنگی لگان، جبری بھرتی اور اجارہ داریوں کا طریقہ، جس سے اس کے اپنے حکام ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، حلب کے لیے بہت تکلیف دہ ثابت ہوئے۔ ترکی حکومت کے دوبارہ قیام پر حالات بدتر ہو گئے، لیکن ۱۸۸۰ء کے بعد اس شہر نے بہت ترقی کر لی ہے اور تجارتی مرکز کی حیثیت سے وہ اپنی قدیمی اہمیت کو دوبارہ حاصل کر رہا ہے۔

عمارتی تاریخ پر حواشی

(جو ڈاکٹر ہرٹس فیلڈ Herzfeld اور راقم

مقالہ کی مشترکہ تحقیقات پر مبنی ہیں)۔

حلب میں فوجی، غیر فوجی اور مذہبی نوعیت کے بیشتر آثار موجود ہیں۔ ان میں سے اکثر اچھی حالت میں ہیں اور ان پر ایسے کتبے موجود ہیں جن سے ان کی تعمیر کی تاریخ اور بانی کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں مؤرخین کے بیانات میں وہاں کی عمارتوں کے متعلق بہت سی معلومات ملتی ہیں، چنانچہ حلب کی عمارتوں کے ذریعے ہمیں نہ صرف اس شہر کے بلکہ تمام شمالی شام کے تعمیری ارتقاء کی ایک مکمل تصویر مل جاتی ہے۔

(۱) شہر کی فصیلیں : سلوقی اور بوزنطی

زمانوں میں بھی حلب ایک مضبوط قلعہ بند شہر تھا۔ غالباً اس کی چار دیواری مستطیل شکل کی تھی، جس کے ہر پہلو کے وسط میں ایک دروازہ تھا۔ [ایران کے شہنشاہ] خسرو اول نے ۵۴۰ء میں شام پر فوج کشی کے دوران میں حلب

بعد کا زمانہ : تاتاریوں کی حکومت بہت کم عرصے تک قائم رہی۔ ۵۶۵۸ء میں سلطان قطز نے انہیں عین جالوت [رک باں] کے مقام پر شکست فاش دی اور وہ واپس ہٹنے پر مجبور ہو گئے۔ قطز نے حلب میں ایک والی مقرر کر دیا۔ کچھ دنوں بعد تاتاریوں کی ایک فوجی جماعت نے دوبارہ حلب پر قبضہ کر لیا۔ تاتاری وہاں تین یا چار مہینے تک جمے رہے۔ اس اثنا میں انہوں نے وہاں کے باشندوں پر بہت مظالم کیے۔ ۵۶۵۹ء/ ۱۰ دسمبر ۱۲۶۰ء میں انہیں حمص کے قریب شکست ہوئی اور شام کا ملک چھوڑنا پڑا۔ اس واقعے کے بعد کہا جاتا ہے کہ سلطان یوسف کو ہلا گونے قتل کروا دیا (نہ کہ عین جالوت کی جنگ کے بعد، جیسا کہ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے)۔ حلب اب مملوک سلاطین کے زیر نگین آ گیا۔ ۵۸۰۰ء میں اسے امیر تیمور کے حملے کی وجہ سے پھر خوفناک مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ مغول کے چلے جانے کے بعد شہر کو اصلی حالت پر لایا گیا اور اب وہ اس کے موروثی دشمن آرمینیا کے مقابلے میں ایک زبردست مورچہ بن گیا، چنانچہ یہاں کے والی، آرمینیا اور اس کے بعد آق قویونلو اور قرہ قویونلو ترکمان حکمرانوں، ایلستین کے امراء اور ترکان عثمانیہ کے خلاف بے شمار جنگیں کرتے رہے۔ ایشائے کوچک کا وہ علاقہ جو مملوک سلاطین وقتاً فوقتاً فتح کرتے رہے، ہمیشہ حلب ہی کے صوبے میں شامل کیا جاتا تھا۔ خود حلب کے شہر کو وہاں کے حاکموں نے بہت خوبی سے مستحکم کر دیا تھا، خصوصاً آخری مملوک بادشاہ کے پیشرو سلطان غوری کے گورنر آبرق نے وہاں کے قلعے کو بہت ہی مضبوط بنایا۔ آخر کار غداروں کے نتیجے میں ترکان عثمانیہ کا اس پر قبضہ ہو گیا۔ قلعے کو اتنا مستحکم کر دیا گیا تھا کہ ۵۹۲۶ء میں کئی مہینے کے محاصرے کے باوجود باغی امیر جنبریدی اسے

پر قبضہ کر لیا (دیکھیے Procopius، ۲ : ۷)؛
 (Niceph. Kalisth، ۱۴ : ۳۹) اور دیواریں مسمار
 کر دیں، لیکن قلعے کو چھوڑ دیا۔ باب الجنان
 اور باب انطاکیہ کے مابین دیواروں کے کچھ
 حصے ابن شداد کے وقت تک موجود تھے۔ یہ
 حصے ایرانی اینٹوں سے بنائے گئے تھے اور لہا
 جاتا ہے کہ وہ اس زمانے کے ہیں جب خسرو
 نے شہر پناہ کی مرمت کرائی تھی، لیکن اس
 خندق کا نام، جو "خندق یونانی" کہلاتی ہے
 اور جس کے ساتھ ساتھ اب شہر کی جنوبی اور
 مشرقی دیواریں چلی گئی ہیں، اس قدیم زمانے کا
 نہیں، کیونکہ اسے قیصر نقفور (Nicephoros) نے
 ۵۳۰ء میں حلب کے محاصرے کے وقت کھدوایا تھا۔
 جب عربوں نے حلب پر قبضہ کیا تو حضرت ابو عبیدہؓ
 باب انطاکیہ سے شہر میں داخل ہوئے تھے (۵۱۶ء)؛
 اس لیے یہ بات یقینی ہے کہ بڑے دروازے
 کے محل وقوع میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بظاہر
 شہر پناہ تاریخ اسلام کی پہلی چار صدیوں میں ہمیشہ
 قلعہ بندیوں کے خط کے ساتھ ساتھ جاتی تھی، لیکن
 اس زمانے میں اس کے متعلق بیانات بہت کم ملتے
 ہیں بلکہ دوسرے عمارتی آثار تو سرے ہی سے
 موجود نہیں۔

قلعہ بندی کا سب سے قدیم حصہ جو اب تک
 باقی ہے، وہ اندرونی دیوار ہے جو خلیفہ الحاکم کے
 زمانے (۴۰۷ء تا ۴۱۳ء) میں والی عزیزالدولہ نے اس
 منڈیر کے اندر تعمیر کرائی تھی، جو باب انطاکیہ
 کے دونوں برجوں کے درمیان ہے۔ یقینی طور پر یہ
 نہیں کہا جاسکتا کہ خود دیوار کا اتنا حصہ قدیم
 زمانے کا بنا ہوا ہے، اس لیے کہ جسے صرف دروازوں
 اور برجوں پر موجود ہیں۔ اس وجہ سے دیوار کی
 تاریخ تعمیر انہیں کتبوں پر موقوف ہے۔

۹۰۰ء میں صلاح الدین کے بیٹے سلطان الظاہر

غازی نے شہر کا دروازہ باب النصر تعمیر لرایا،
 جو اس کے عہد سے پہلے "باب الیہود" کہلاتا تھا؛
 اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اس میں دو مضبوط
 برج ہیں، جن سے ایک دروازہ بن گیا ہے اور اندر
 داخل ہونے کا راستہ انہیں میں سے ایک برج کے
 اندر سے بل لہاتا ہوا چلا گیا ہے (بربخانہ، درگہ،
 دیکھیے Notes d'Architecture : V. Berchem
 ص ۴۲، حاشیہ ۲)۔ تیمور کی قیادت میں مغول کے
 ہاتھوں حلب کی تباہی کے بعد سلطان المؤید
 شیخ نے جو عمارت از سر نو بنائی اس کا بیشتر حصہ
 باقی رہ گیا ہے، چنانچہ باب انطاکیہ (مغربی دروازہ)
 اپنی موجودہ صورت میں اسی زمانے (۸۲۳ء) میں
 تعمیر ہوا تھا۔ سلطان برقوق (۸۹۲ء) اور سلطان قرچ
 (۸۰۴ء) کے دو کتبے، جنہیں سلطان المؤید نے دوبارہ
 نصب کرا دیا تھا، اس تجدید و ترمیم کے شاہد ہیں
 جو ۸۰۷ء اور ۸۲۳ء کے درمیان ہوئی تھی اور جو
 زلزلوں اور تاتاریوں کی تباہ کاری کی وجہ سے ضروری
 ہو گئی تھی۔ فن عمارت کے نقطہ نظر سے یہ دروازہ
 حلب کی عمارتوں میں سب سے مقدم ہے اور اپنی طرز
 کا ایک مکمل نمونہ ہے، یعنی اس کے دو برج ہیں،
 جو آگے کو بڑھے ہوئے ہیں اور ان کے ٹرنے چٹے
 ہیں اور ان کے اندر ایک بلند گنبد والی چہت ہے۔
 دائیں برج میں داخل ہونے کا ایک تنگ دروازہ اور
 برخانہ اور برجوں کے درمیان ایک مسقف راستہ
 ہے۔ دروازے کی حفاظت کے لیے تین طرف کی دیواروں
 میں سوراخ اور رخنے (تیرکش) بنائے گئے ہیں۔
 خود بخود بند ہونے والے کواڑ اور ان کے آگے
 لہیچنے والے متحرک کواڑ تھے۔ مسقف حصے کے
 اوپر بھی سوراخ تھے، جن میں سے اوپر کی منزل سے
 دشمنوں پر، اگر وہ وہاں تک داخل ہو جائیں، تیر و
 تفنگ وغیرہ برساتے جاسکتے تھے۔ دروازے کی ایک
 بڑی محراب میں ایک جائے پناہ تھی۔ باب قنسرین

برج باب الاحمر (مشرقی دروازہ) اور باب الحديد (شمال مشرقی کونہ؛ ۸۹۱۵ء) بھی اس نے بالکل نئے سرے سے تعمیر کروائے۔ کچھ عرصے بعد شہر غداروں کی بدولت عثمانی ترکوں کے قبضے میں چلا گیا، لیکن ان کی غفلت سے اس کی قلعہ بندیاں شکستہ و خراب ہو گئیں۔ صرف ایک چھوٹے سے برج پر، جو باب انطاکیہ کی سمت میں تیسرا برج ہے، ایک کتبہ پایا جاتا ہے، جس میں سلطان احمد (۱۰۱۲ تا ۱۰۲۶ء) کی مرمت کا ذکر ہے اور باب نیرب پر کچھ غیر اہم ترمیم و اصلاح کی بنا پر سلطان محمود (۱۱۴۳ تا ۱۱۶۸ء) نے اپنا نام بطور یادگار کندہ کرا دیا۔

چونکہ شامی فنِ عمارت کی اصلی خصوصیت اعتدال ہے، جس میں تمام غیر ضروری زیبائش سے اجتناب کیا گیا ہے اور پتھر کے کام کی مضبوطی، حسن تناسب اور بڑے بڑے حصوں کی خوش ترتیبی ہی سے اثر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لیے قدرتی طور پر ہمیں یہ سب خصوصیتیں دفاعی عمارتوں میں بہت نمایاں نظر آتی ہیں۔ لتبوں اور ان کے چوکھٹوں سے قطع نظر حلب کی دیواروں پر کمہیں بھی ذرا سی آرائش نظر نہیں آتی۔ باب النصر کا بالائی حاشیہ البتہ اس کی واحد استثنائی مثال ہے، اس میں نیچے کی طرف طغرائی گل کاری (Arabesque) کا کام ہے، جس کے درمیان سے ایک خرگوش بھاگتا دکھائی دیتا ہے (دیکھیے Arabesque، ۱: ۳۶۳، بعد)۔ لٹی برجوں پر مملوک عہد کی ڈھالیں بنی ہوئی ہیں، جن میں شیروں یا چیتوں کی بہت بھدی سی ابھری ہوئی تصویریں ہیں۔ یہ تصویریں فنِ نقاشی کا کوئی خاص نمونہ نہیں؛ انہیں دیواروں پر محض مخصوص خاندانی نشانوں کے طور پر (شاید طلسماتی اہمیت کے پیش نظر) بنا دیا گیا ہے۔

۲۔ قلعہ حلب: حلب کا قلعہ ایک قدرتی نیلا ہے،

جنوبی دروازہ) کا ایک حصہ بھی، یعنی وہ پردہ جو دونوں برجوں کے درمیان بنا ہوا ہے، الموید کے زمانے کا تعمیر کردہ ہے۔ اس کے علاوہ باب الجنان (مغربی دیوار) کے جنوب میں دوسرا برج اور شہر کے جنوب مغربی کونے (جنوبی دیوار) کے خوشنما برج بھی الموید کے عہد کی یادگار ہیں۔ اس کا ارادہ تھا کہ اس کی ترمیم و تجدید میں، جو مکمل نہ ہو سکی، قدیم قلعہ بندیوں کا پورا خط شامل ہو جائے۔ برسبای کے عہد حکومت (۸۲۵ تا ۸۴۲ء) میں اس تجویز کو بالکل ترک کر دیا گیا اور ایک بیرونی دیوار، جو ”خندق یونانی“ کے ساتھ ساتھ چلی گئی تھی، شہر پناہ میں بڑھا دی گئی۔ اس دیوار میں حسب ذیل دروازے تھے: باب المقام، باب النیرب اور باب الحديد [جو پرانے دروازے باب القناتہ کی جگہ بنایا گیا]۔

۸۹۳ء کے قریب سلطان قایت بے نے جنوبی سمت میں باب الفرج تعمیر کیا۔ اس دروازے کا صرف جنوبی برج، جس پر بعد میں بالکل نئی عمارت بنائی گئی، باقی رہ گیا ہے۔ پرانے دروازوں کے برعکس اس دروازے میں داخل ہونے کا راستہ اس احاطے میں سے ہے جو دونوں برجوں کے درمیان ہے۔ ممکن ہے باب المقام بھی، جو اسی طرز پر بنایا گیا ہے، دراصل قایت بے ہی کا تعمیر کردہ ہو، اگرچہ اس میں برسبای کے عہد کے نقش و نگار بھی موجود ہیں۔ برسبای ہی نے باب نیرب بھی بنوایا تھا۔

مملوک عہد کے خاتمے کے قریب سلطان قانصوہ غوری نے دوبارہ حلب کی قلعہ بندیوں کی مرمت کی تاکہ اسے عثمانی ترکوں کی دستبرد سے بچایا جاسکے۔ باب الجنان (۸۹۱۸ء) اپنی موجودہ شکل میں اور خوشنما باب قسیرین، جو باب انطاکیہ سے مشابہ ہے، دونوں مملوک عہد کی یادگار ہیں۔ مشرقی دیوار کے نئی

جس کے پہلووں کو مصنوعی طور پر زیادہ ڈھلوان بنا دیا گیا ہے اور اس کے گرد ایک گہری خندق کنود دی گئی ہے۔ اس کی شکل بیضوی ہے اور چوٹی پر اس کا رقبہ تقریباً ۳۰۰×۱۳۰ مربع گز ہے۔ خندق ۵۰۰×۳۵۰ مربع گز رقبہ کو محیط ہے۔ ٹیلا شہر کی دیواروں سے برابر فاصلے پر نہیں بلکہ مشرقی دیوار کے وسط کے قریب واقع ہے۔ داخل ہونے کا ایک ہی راستہ ہے، جو جنوبی سمت میں ہے۔

قلعہ یقیناً بہت قدیم زمانے میں موجود تھا، یعنی اس زمانے میں جبکہ آشوری اور خطی آثار کے کتبوں میں حلب کا ذکر آیا ہے۔ چقماق (Basili) پتھر کے بنے ہوئے شیر کے دو مجسمے اسی خطی زمانے کے ہیں اور یہ قیاس لیا جاسکتا ہے کہ قلعے کے کمرے بھی اسی قدیم زمانے کی یادگار ہیں۔ اگرچہ بوزنطی دور میں حلب محض ایک صوبائی شہر تھا، تاہم اسے قلعہ بند بنایا گیا تھا۔ اس زمانے کی ایک یاد ڈر وہ بڑا حوض ہے جو قلعے کے تقریباً وسط میں چٹان ٹوکٹ کر بنایا گیا ہے اور جس پر نو محرابوں کی گنبد والی چھت چار ستونوں پر قائم ہے۔ عہد عباسی اور قدیم عربی خاندانوں کے کوئی آثار باقی نہیں۔ شمالی سمت کا گہرا کنواں، جس کے عمودی عمق کے گرد ایک زینہ بل لھاتا ہوا چلا گیا ہے، سلجوقی دور میں بنا تھا، جیسا کہ ملک شاہ کے ایک کتبے سے ظاہر ہے جو زینے کے قریب ایک زیریں راستے میں موجود ہے۔

۵۵۶۵ء میں جو قلعہ بندیاں تھیں وہ غالباً زلزلے سے بیکار ہو گئی تھیں۔ مرمت کا کام ۵۵۶۸ء میں نورالدین نے بڑے پیمانے پر شروع کیا۔ اس کے کئی کتبے مغربی سمت کے برجوں پر اب تک باقی ہیں۔ اندرون قلعہ ۵۵۶۳ء میں نورالدین نے ابراہیم الخلیل کی زیریں درگاہ تعمیر کی۔

جاتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اپنے سفر کے دوران میں حلب بھی گئے تھے، جس میں لکڑی کا ایک بہت عمدہ منبر ہے، جس پر منبت کاری کی گئی ہے۔ یہ منبر اس قسم کی صنعت کا بہترین نمونہ ہے۔ بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ کا مشہور و معروف منبر بھی دراصل اسی درگاہ کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس حصے سے، جس میں مرمت کا کام سلطان غازی نے اپنے ذمے لیا تھا، اس طرز تعمیر کا پتا چلتا ہے جو ایوبی عہد میں عام طور پر رائج تھا، یعنی ایک مستطیل شکل کی عمارت، جس پر لوہے کے دو چوڑے شہتیروں کے درمیان ایک گنبد ہے۔

سلطان الظاہر غازی کے عہد میں قلعے کی ہیئت بالکل بدل گئی۔ اس کی موجودہ شکل زیادہ تر اسی سلطان کی مرہون منت ہے۔ ۵۶۰۶ء سے ۵۶۰۸ء تک اس نے خندق کو زیادہ گہرا کیا اور ڈھلانوں کی مرمت کر کے ان کے بعض حصوں پر غالباً سیمنٹ کا پلستر بھی کرا دیا۔ اس نے داخلے کا بلند محرابی پل اور وہ بڑا دروازہ بھی تعمیر کرایا جو اس زمانے کے شہری دروازوں کی مروجہ طرز کے مطابق بہت آگے کو نکلے ہوئے اور ایک دوسرے کے قریب قریب واقع دو برجوں پر مشتمل تھا۔ محرابدار راستے کے دروازے کے اوپر سانپ کی جو مشہور ابھری ہوئی طلسماتی شکل بنی ہوئی ہے، وہ بھی یقیناً اسی کے عہد کی ہے۔ دروازے کی محرابی گزرگاہ کے پانچ جوڑے ہیں۔ دروازے میں تین وزنی لوہے کے کواڑ لگائے گئے تھے۔ غازی کی یہ عمارت مشرق میں قلعہ بند دروازوں کا کامل ترین نمونہ ہے، بلکہ حقیقت میں مغرب میں بھی کوئی عمارت اس کے مماثل نہیں ہے۔ بیرونی دیواروں کے معتدبہ حصے بھی غازی کے زمانے کے ہیں، خصوصاً شمال کی سمت میں جہاں باہر نکلنے کا ایک چھوٹا سا دروازہ ہے، جس میں ملک لوہے کے کواڑ ہے۔ اس دیوار کے ساتھ

مغروطی برج بھی تعمیر لیے، جو قلعے سے دو چھوٹے دروازوں کے ذریعے ملے ہوئے تھے: ایک شمال میں اور دوسرا جنوب میں۔ قلعے کی تعمیر کا یہ زمانہ تقریباً ۵۸۲ء میں المؤید کے عہد حکومت میں ختم ہو گیا۔ ۸۷۷ء تا ۵۸۸ء میں قایت بے نے بڑے دالان میں ترمیم و اصلاح شروع کی اور شمالی دیوار کے وسط میں ایک چو نور دمدہ تعمیر کرایا (۵۸۷ء)، جو آگے کی طرف بڑھا ہوا تھا۔ اس کے بعد معلوٹ سلاطین اور ترکان عثمانی کے مابین فیصلہ کن کشمکش کا زمانہ شروع ہوا۔ حفاظت کے خیال سے غوری نے قلعے اور شہر کی دیواروں کی پورے طور پر مرمت کرا دی۔ ۵۹۱۰ء میں اس نے ایوان بی مرمت کرائی: ۹۱۱ء تا ۵۹۱۵ء میں خندق کو زیادہ گہرا کرایا، قلعے کی دیواروں پر دوبارہ سیمنٹ کا پلستر کرایا، پل کی مرمت کرائی اور اس کے سرے پر ایک بلند برج تعمیر کرایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خجک کے بنوائے ہوئے مغروطی برجوں کو از سر نو تعمیر کرایا (۵۹۱۴ء) اور ۵۹۱۵ء میں قایت بے کے شمالی دمدے پر ایک اونچی منزل تعمیر ہوئی۔ قلعے میں اس اضافے اور ترمیم و تجدید کا بڑا مقصد یہ تھا کہ اسے نئی توپوں کے استعمال کے قابل بنایا جائے۔

اگرچہ قلعہ مدافعت کے خیال سے تعمیر کیا گیا تھا، تاہم مختلف زمانوں کے معماروں نے اس میں اعلیٰ صنعت کاری اور کاریگری کا ثبوت دیا۔ ریتیلے پتھر سے بنی ہوئی شاندار اور پرشکوہ طویل و عریض عمارتوں کے حسن میں ان آرائشی عناصر سے چار چاند لگ گئے ہیں جن سے ذوقِ حلیم اور فن کارانہ صلاحیت نمایاں ہے۔ فی الجملہ یہ قلعہ شام کی عمارتوں میں بڑی شاندار اور اہم عمارت ہے۔

۳۔ مسجد جامع: حلب کی جامع مسجد،

جسے ایک مقبرے کی وجہ سے جو اس میں موجود

ساتھ مسقف منڈیریں اور مستطیل شکل کے آگے کو نکلے ہوئے برج تھے۔ قلعے کے اندر مقام ابراہیم کی مرمت کے علاوہ ۵۹۱۰ء میں غازی نے بڑی مسجد کو مع اس کے مینار کے از سر نو تعمیر کرایا۔ نورالدین نے اس کی مرمت کرائی تھی، لیکن ۵۹۰۹ء میں وہ آگ سے بالکل تباہ ہو گیا۔ غازی کی مسجد ایک نادر اسلوب کی عمارت ہے، یعنی ایک بڑا مرکزی دالان، جس کی چھت پر متقاطع محرابوں کے ہر جوڑے کے درمیان ایک گنبد ہے اور اس کے سامنے ایک صحن، جس کے ارد گرد اسطوانی شکل کے بڑے بڑے کمرے بنے ہوئے ہیں۔ قدیم شامی میناروں کی طرح اس مسجد کا مینار بھی چوکور شکل کا ہے اور چھتوں کے ذریعے اسے منزلوں میں تقسیم کیا گیا ہے (اس مینار میں تین منزلیں ہیں): چوٹی پر ایک غلام گردش ہے، جس کے اوپر ایک گنبد چار ستونوں پر تعمیر کیا گیا ہے۔

۵۹۵۹ء میں ہلا گونے قلعے کو فتح کر کے اسے تباہ کر دیا تھا، چنانچہ سلطان الاشرف خلیل کے عہد میں اسے بالکل نئے سرے سے بنانا پڑا (جس کا کتبہ ۵۹۹۱ء کے بنے ہوئے بڑے دروازے پر ہے)۔ ۵۷۸۶ء تک دیوار کے وہ حصے جن کی خلیل نے مرمت کرائی تھی، دوبارہ قابل مرمت ہو گئے اور یہ کام برقوق نے مغلوں کے متوقع حملے کے خلاف پیش بندی کے طور پر انجام دیا تھا۔ مغلوں نے امیر تیمور کی قیادت میں ۵۸۰۳ء میں اس عمارت کو سخت نقصان پہنچایا۔ ۵۸۰۹ء میں جب یہاں کے والی جگم نے الناصر فرج کے مقابلے میں اپنے سلطان ہونے کا اعلان کیا تو اس نے قلعے کی دیواروں کو دوبارہ بنوانا شروع کیا۔ اس نے دروازے پر محرابدار چھتیں بنوائیں اور اس طرح جو مستطیل رقبہ بن گیا اس کے اوپر اس نے ایک بڑا دالان تعمیر کرایا، جو اب تک قلعے کی ایک ممتاز خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے دو الگ

ہے، مسجد زکریا بھی کہتے ہیں۔ یہ ان بازاروں میں واقع ہے جو قلعے کی مغربی جانب ہیں۔ اس کی بناء اموی خاندان کے خلیفہ سلیمان ابن عبدالملک کے عہد میں رہی گئی تھی۔ اس قدیم عمارت کے اب کوئی آثار موجود نہیں۔ لہا جاتا ہے، اسے بنو امیہ کی جامع دمشق کے نمونے پر بنایا گیا تھا۔ ایک روایت (ابن ابی طیبی) کی رو سے، جس کی تصدیق ایک حد تک کتبوں کی شہادت سے بھی ہوتی ہے، موجودہ عمارت کی ابتدا برداسی سلطان سابق ابن محمود کے عہد میں قاضی ابو الحسن ابن الخشاب نے کی۔ اس بدنظمی کے زمانے میں جو ملک شاہ کے والی آق سنقر کے حلب کو فتح کرنے سے پہلے گزرا، بظاہر اس عمارت کے کام میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔ مینار کی نچلی منزل پر ۸۴۸۳ لندہ ہے اور اس کے کتبے میں ملک شاہ اور قاضی ابن الخشاب کا ذکر ہے، نیز بالائی چہت کے کتبے میں ملک شاہ کے بھائی تئش کا نام مذکور ہے۔ ایک مدور کتبے کا بانی ماندہ حصہ بھی، جو ہم نے ۱۹۰۸ء میں دریافت کیا تھا، اسی زمانے کا ہے (اس کے بعد اس پر ہلستر در دیا گیا، جو اب نظر نہیں آتا)۔ پوری عمارت کے طرز تعمیر سے اور اس واقعے سے لہ اس میں بعد کے زمانے کے کتبے نہیں ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے لہ پوری مسجد کی شکل و صورت عملی طور پر صدیا برس کے طویل عرصے میں بالکل نہیں بدلی۔ ۸۶۸۳ء میں فلاؤن نے اس کی محراب بنائی، کیونکہ پرانی محراب اس آگ سے جل گئی تھی جو ارمنوں نے ہلا کر کے ساتھ مل کر لگائی تھی۔ سلطان الناصر محمد نے منبر بنوایا۔ مملوک عہد کے چار مقصورے ۱۹۰۸ء تک موجود تھے، لیکن بعد میں ہونے والی مرمت کے دوران میں سوائے مقصورة الخطیب کے سب کو اٹھا دیا گیا (۱۹۰۹ء)۔ حرم کا صدر دروازہ مالیک کے ابتدائی عہد کا ہے، اگرچہ اس پر بعض کتبے

بعد کے زمانے کے (سلطان مراد ثالث، ۱۹۱۴ء) موجود ہیں۔

حرم تین دالانوں والے ایوان پر مشتمل ہے اور ہر دالان میں ایک دوسرے کو کاٹتی ہوئی گنبد والی اٹھارہ چھتیں ہیں جو ٹھوس چوٹور ستونوں پر قائم ہیں۔ کہا جاتا ہے، ملک شاہ کے زمانے میں اس ایوان میں سنگ مرمر کے ستون تھے۔ محراب ایک سادہ سے گہرے گول طاق کی شکل میں ہے۔ اس کے بائیں ہاتھ جنوبی دیوار میں حضرت زکریاؑ کا مزار ہے۔ حرم کے سامنے ایک لشادہ شاندار صحن ہے، جس میں سنگ مرمر کا قدیم نمونے کا آرائشی فرش لگا ہے، دو مسقف کنویں ہیں، ایک دھوپ گھڑی ہے اور نماز کے لیے ایک لہلا چبوترا ہے۔ اس کے گرد بھی حرم سے مشابہ ایوان ہیں۔ دو دالانوں والا مشرقی ایوان ملک شاہ کے تعمیری عہد کی یادگار ہے۔ شمالی ایوان میں بھی، جس میں پانی کا ایک بڑا حوض ہے، دو دالان ہیں؛ ۸۷۹۷ء میں برقوق نے اس کی مرمت کرائی تھی، لیکن اس نے سامنے کا رخ جوں کا توں رہنے دیا۔ ایک دالان والا مغربی ایوان زمانہ جال کی تعمیر ہے۔ مسجد کے شمال مغربی گوشے میں چوٹور پانچ منزلہ مینار ایوانوں کی سپاٹ چھتوں کے اوپر اونچا چلا گیا ہے۔ یہ مینار، جو سب کا سب پانچویں صدی کا بنا ہوا ہے، اپنی یش قیمت معیاری آرائش و زیبائش اور کوئی و نسخی کتبوں سمیت تمام اسلامی عمارتوں میں فرد و یگانہ ہے۔

اسی زمانے کی ایک اور عمارت، جو بعد میں بہت حد تک بدل گئی، اس مسجد کی ہے جس میں "الصالحین" کا مزار ہے۔ یہ شہر کی جنوبی سمت میں ہے اور اسے ملک شاہ کے ایک چھوٹے بیٹے احمد نے، جو ۸۷۹۷ء میں اس کا جانشین نامزد ہوا، بنوایا تھا۔ اس مسجد میں ایک قدیم اور دلچسپ ساخت کی محراب ہے۔

”مدرسة الزجاجة“ تھا، جسے سلیمان بن عبد الجبار بن ارتق (۱۰۰ تا ۱۰۱۷ء) نے تعمیر کرایا تھا اور جس کے اب لوئی آثار باقی نہیں رہے۔ یہ مدرسہ بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے تیس چالیس سال بعد بنا تھا۔ تقریباً اسی زمانے، یعنی ۱۰۰۹ء میں، سہلی خانقاہ (جو خانقاہ البلاط کہلاتی ہے) رضوان کے ایک آزاد کردہ غلام نے آلپ ارسلان بن ابن رضوان کے عہد حکومت میں بنائی تھی۔

۵۔ الشعیبیہ : باب انطاکیہ کے عقب میں ایک عمارت کے کچھ آثار باقی ہیں۔ اس کا ذکر بعد کے مؤرخوں نے یوں کیا ہے : ”ایک قدیم محراب، جس پر ایک لوفی کتبہ ہے اور یہ جامع طوطی کہلاتی ہے“؛ لیکن دراصل یہ مدرسہ شعیبیہ ہے، جسے نورالدین نے ۱۱۴۵ء میں تعمیر کرایا تھا اور جو ابو عبیدہ کی بنا کردہ حلب کی قدیم ترین مسجد کی جائے وقوع پر بنا ہے (دیکھیے : مقالہ ہذا کا تاریخی حصہ)۔ اس عمارت کی اہمیت، اس کے بہت پر تکلف آرائشی کام، اس کی عمارتی خصوصیات (جو اتنے متاخر زمانے کے لحاظ سے بالکل پرانی وضع کی ہیں) اور اس کے لوفی کتبوں کے علاوہ اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ اس اصولی تبدیلی کی (جس کی اب تک لوئی توجیہ نہیں ہو سکی) سب سے بڑی شہادت ہے جو نورالدین کے عہد میں اس کے کتبوں کے رسم الخط اور اسلوب میں اور عمارتوں کی عام طرز میں واقع ہوئی۔

۶۔ ایوبی عمارات : حلب کی یس بنہ ایوبی عمارتوں کا یہاں محض سرسری طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ خود قاہرہ میں بھی جہاں اور قسم کے آثار بکثرت ہیں، مذہبی نوعیت کی عمارتوں کی قلت ہے، اس لیے یہاں حسب ذیل بڑی بڑی عمارتوں کا مختصر سا ذکر کر دینے میں کچھ مضائقہ نہیں : (۱) شہر کے مغربی حصے میں مشہد علی، جس کا کچھ حصہ

۴۔ المدرسة الحلاویۃ : یہ مدرسہ بڑی مسجد کے مغرب میں واقع ہے اور اس کے اور مسجد کے درمیان صرف ایک تنگ بازار ہے۔ عربوں کی فتح سے پہلے حلب کا بڑا گرجا یہی تھا۔ اس کے پرانے آثار کے متعلق ڈاکٹر سیموئل ڈیئر Dr. Samuel Guyer یوں لکھتا ہے : ”مدرسہ“ حلاویہ کے جنوبی حصے میں ایک عیسائی عبادت گاہ کے آثار موجود ہیں۔ ایک اور روایت بھی، جس میں ہیلینا Helena کے بنوائے ہوئے ایک گرجا کا ذکر ملتا ہے، اسی جانب اشارہ کرتی ہے۔ محراب کی شکل کی وہ گنبد نما چھتیں جو مغربی بڑے گنبد کے قریب ہیں، جو دیار بکر اور رصافہ کے مرکزی گرجاؤں کی اسی قسم کی چھتیں یاد دلاتی ہیں؛ اسی طرح ستونوں وغیرہ کی ساخت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ یقیناً کسی ایسی عمارت کا حصہ ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں بنائی گئی ہوگی۔ Herzfeld کی تحقیقات کی رو سے خود گنبد بھی اسی زمانے کا بنا ہوا ہے جس زمانے کی یہ چھتیں ہیں اور یہی بات ان دالانوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو گنبد کے شمال اور جنوب میں ہیں۔ اس مخلوط عمارت میں ہم بظاہر گرجا کے ایک ایوان کا سب سے مغربی حصہ شناخت کر سکتے ہیں جو دو تین گنبدوں سے ڈھکا ہوا ہے اور جس کے بعض حصے، جہاں حمد و مناجات پڑھنے والے بیٹھتے ہیں، اس بازار سے ملحق تھے جو اب بھی مدرسے اور جامع مسجد کے درمیان واقع ہے (دیکھیے Guyer کا مقالہ، در Bulletin de l'Inst. France d'Archéol. au Caire ۱۹۱۳ء)۔

۱۰۱۷ء تک یہ عمارت گرجا رہی، لیکن اسی سال میں قاضی ابن الخشاب نے صلیبی معاندین (الادیویہ templers) کے ہاتھوں مسلمانوں کے مقبروں کی تباہی کے انتقام میں اسے مسجد میں تبدیل کر دیا اور ۱۱۴۲ء میں نورالدین نے اس کو مدرسے کی شکل دے دی۔ حلب کا سب سے پہلا مدرسہ

در اصل اس عہد سے پہلے کا ہے؛ (۲) الظاهر غازی کی مسجد، جس میں وہ مدفون ہے؛ (۳) جنوبی سمت میں قلعے کے پائین جانب السلطانیہ؛ (۴) الظاہریہ، جو "مقامات" میں واقع ہے؛ (۵) اسی مقام پر فردوس کی مسجد، جس میں ایک مقبرہ بھی ہے؛ (۶) قرقرا کی خانقاہ؛ (۷) نلاسہ کی خانقاہ؛ (۸) شہر کے شمالی حصے میں بابلا کے مقام پر مسجد، جس میں شیخ فارس کا مقبرہ بھی ہے۔

۲۔ عہد ممالیکی کی عمارات : حلب کی شیرالتعداد عمارتیں مملوک اور عثمانی عہد کی ہیں، علاوہ اور بہت سی مساجد کے، جامع اطروش، جامع آلتون بغا اور جامع طواشی، جن کے مختلف طرز کے میناروں کی بدولت انسان کو قاہرہ یاد آ جاتا ہے؛ خوبصورت مورستان آرغون، جو ۱۵۵۰ء میں بنایا گیا؛ بڑے بڑے گوداموں اور دکانوں (خان) کا ایک پورا سلسلہ؛ سکونتی مکانات؛ حمام اور عوام کے لیے بنوائے ہوئے ٹنوئیں اب تک باقی ہیں۔

ماخذ: حلب کی تاریخ اور مقامی جغرافیہ کا کوئی جدید جامع بیان موجود نہیں تھا۔ وہاں کے کتبوں کی ترتیب اور نصیح کے لیے راقم نے ضروری مواد جمع کیا اور ڈاکٹر ہرٹس فیلڈ Herzfeld نے عمارتوں کا بیان اور فن عمارت کی تاریخ اپنے ذمے لے لی ہے۔ اس طرح حلب کے متعلق ابتدائی مطالعہ تقریباً مکمل ہوا اور یہ تحقیقات فان برشم van Berchem کے مجموعہ موسومہ *Corpus Inscriptionum Arabicarum* کے ایک جزء کے طور پر *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie du Caire* میں شائع ہوئیں۔ حماہ اور حمص کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ حلب کے مقامی جغرافیہ کے بارے میں محمد بن شداد الحلبي (صلاح الدین کے قاضی ابن شداد نہیں) نے تقریباً ۱۱۷۴ء میں *الأعلاق الخطيرة في ذكر*

Ibn Shiddāds Darstellung im Mittelalter، در *Centenario della Nascita di Michele Amari* : ۲ (۱۵۲ تا ۱۶۳) - ابن شداد نے حلب کے حکمرانوں کی جو تاریخ لکھی تھی وہ تلف ہو گئی ہے، لیکن ابن خطیب الناصریہ اور ابن شحہ کی تصانیف اسی کی کتاب پر مبنی ہیں۔ قاضی ابوالیمن البطرونی نے، جو حلب میں خسرو پاشا کی مسجد میں مدرس تھا، ابن شحہ کی تصنیف کا ایک نسخہ گیارہویں صدی ہجری میں شائع کیا (ابن شحہ کی کتاب کے جو قلمی نسخے برلن، وی انا، کوتھا اور کوپن ہیگن کے کتب خانوں میں ہیں، وہ سب اسی نسخے کی نقلیں ہیں، C. Brockelmann : *Geschichte der arab. Litteratur* ۲ : ۴۲)۔ ایسے بیروت میں یسوعین نے ۱۹۰۹ء میں طبع کرایا۔ اے۔ فان کریمر A. von Kremer نے اس کے کئی ابواب کا ترجمہ *Sitzungsberichte d. Wiener Akad. Phil. Hist. Klasse* ۴ (۱۸۵۰ء) : ۲۱۲ تا ۲۵۰ و ۳۰۴ تا ۳۱۰، میں شائع کیا۔ ایک گمنام قلمی نسخہ بھی (عدد ۱۶۸۳)، جو پیرس کی لائبریری میں ہے، ابن شحہ کے نسخے ہی پر مبنی ہے۔ بلوشے Blochet نے اس میں سے کئی عبارتوں کا اپنی کتاب *Histoire d'Alep* (دیکھیے ص ۲۲۶ تا ۲۴۵) میں ترجمہ کیا ہے۔ اسی طرح Dr. Bischof کی کتاب *Geschichte von Aleppo* (عربی میں ایک شیخ کی لکھی ہوئی) بھی ابن شحہ کے نسخے پر مبنی ہے۔ یہ لاہروائی سے لکھی ہوئی کتاب ہے اور اس میں صحت کا بالکل خیال نہیں رکھا گیا؛ ترکی جغرافیہ جہاں نما، قسطنطنیہ ۱۷۳۲ء، ص ۵۹۳، اور Ritter کی تصنیف *Erdkunde* میں حلب کا مفصل بیان ہے (ج ۱، حصہ ۲، ص ۱۷۳ تا ۱۷۷)، جس میں پرانے اہم ماخذ کے حوالے دیے گئے ہیں نیز ان کا خلاصہ شامل کیا گیا ہے؛ شہر حلب کے نقشے، جو روسو Rousseau نے تیار کر کے

امراء الشام و الجزيرة، لکھی (دیکھیے *Recueil des Mém. de la Société de Géographie*)

۱۸۲۵ء، ۲ : ۱۹۴ تا ۲۴۴، میں دیے ہیں؛ نیبور Niebuhr کے تیار کردہ نقشے، جو اس نے اپنے *Travels* میں شائع کیے اور وہ نقشے جو رسل Russell کی مذکورہ بالا کتاب *Natural History of Aleppo* میں درج ہیں۔ ان کے علاوہ ایک نیا نقشہ صوبہ حلب کے انجینئروں نے تیار کیا ہے۔ حلب کے جغرافیہ کے لیے دیکھیے نیز M. Hartmann کا مقالہ *Das Liwa Halab*، در *Zeitschr. d. Geogr. Ges.* برلن ۱۸۹۴ء؛ نیز *Palestine under the Muslims : Le Strage*۔

تاریخ حلب : عربوں کی فتح کی تاریخ پر دیکھیے *Annali dell' Islam : Leonè Caetani* میلان ۱۹۱۰ء، ج ۳، جس میں ان کتابوں کی فہرست ہے جن سے استفادہ کیا گیا ہے (ان میں سب سے زیادہ اہم Wellhausen اور de Goeje کی تصانیف ہیں) اور مآخذ کی ناقدانہ تحقیقات بھی کی گئی ہے؛ ۵۶۴۰ تک کی تاریخ کے لیے عمر ابن عدیم کی تصنیف سب سے زیادہ مفصل ہے۔ اس کے متن کے یہ حصے چھپ چکے ہیں : ۱۶ سے ۵۳۳۶ تک، جسے فریتاغ G. W. Freytag نے ایک لاطینی ترجمے، مقدمے اور مفید حواشی کے ساتھ ۱۸۱۹ء میں بون Bonn سے شائع کیا؛ سعد الدولہ کے عہد سے متعلق حصہ (۳۵۶ تا ۵۳۶۱)؛ *Die Regierung des Sa'd al-Dawla (356-361), Arabischer Text mit Deutscher Übersetzung und Anmerkungen* بون ۱۸۲۰ء؛ ابن سعد کے عہد سے متعلق متن (۳۸۱ تا ۵۳۹۲) اور ۶۳۴ تا ۵۶۴۱ سے متعلق حصہ *Chrestomathia (Lokmani Fabulae)* مطبوعہ بون ۱۸۲۳ء، میں ص ۴ تا ۴۶ پر ہے؛ ۵۷۷ تا ۵۵۸۸ سے متعلق متن *Chrestomathia Arabica* مطبوعہ بون ۱۸۳۴ء کے ص ۹۷ تا ۱۳۸ پر ہے؛ ابن سعید کی وفات سے لے کر بنو مرداس کے عہد کے خاتمے تک (۳۹۴ تا ۵۴۷۲) اس کتاب کا جو حصہ ہے، اس کا N. Müller نے بون سے ۱۸۳۰ء میں ایک لاطینی ترجمہ شائع کیا،

جو اکثر جگہ ملخص و مختصر اور غیر صحیح ہے۔ بنو حمدان کی تاریخ جرمن زبان میں اقتباسات کی شکل میں، از جی۔ ڈبلیو فریتاغ G. W. Freytag : *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* ۱۰ : ۳۳۲ تا ۱۱ : ۱۱۹ و ۱۲ : ۱۷۷ تا ۲۵۲ : ۳۸۸ تا ۵۰۶۹ کے واقعات فرانسیسی ترجمے کی شکل میں، از Silvestre de Sacy، در *Beiträge zu den Kreuzzügen : Röhricht* برلن ۱۸۷۳ء، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۴۶ (نیز دیکھیے : *Recueil des Historiens orientaux*، ۳ : ۵۷۷ تا ۶۹۰)؛ ۵۴۱ تا ۵۶۴۰ سے متعلق حصے کا ترجمہ، از بلوشیے، بعنوان *Histoire d'Alep*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ مزید اقتباسات، در *Mémoires : Defrémery*، *d'Histoire orientale*، ۱ : ۳۵ تا ۶۵ و طبع Leo Diaconus بون ۱۸۲۸ء، ص ۳۸۹ تا ۳۹۱؛ شامی عربی مآخذ، یعنی سعید بن البطریق (Eutychius) اور اس کے بیٹے یحییٰ بن بطریق کی تصانیف اور بوزنطی مآخذ سے سب سے اچھا کام Schlumberger نے اپنی ان تصانیف میں لیا ہے : *Un Empereur Byzantin au 10 ième Siècle*، *Nicéphore Phocas*، پیرس ۱۸۹۰ء اور *L'Épopée Byzantine à la fin du dixième siècle*، ۱۸۹۶ء تا ۱۹۰۵ء، ص ۱ تا ۳ میں۔ عہد صلیبی کے لیے دیکھیے Wilken : *Extrait des : Reinand : Geschichte der Kreuzzüge*، *Historiens arabes*، پیرس ۱۸۲۹ء؛ *Historiens orientaux*، مطبوعہ پیرس، ص ۱ تا ۵؛ *Geschichte des Königreichs Jerusalem : Röhricht*، *Geschichte der : Wüstenfeld*، Innsbruck ۱۸۹۸ء؛ *Fatimi den der Chalifen*، مطبوعہ گوٹنگن؛ ان کے علاوہ دیکھیے A. Müller، *Weil* اور Clément Huart کی مستند تصانیف۔ عربی مصنفین : ابن الاثیر؛ البلاذری؛ ابوالفداء؛ ابن حبیب (اقتباس در *Orientalia*، ج ۲، از Weijers و Meursinge، ایمسٹرڈم ۱۸۳۶ء)؛ ابن ایاس (باستناد سے واقعات بذیل ۹۰۶ تا ۵۹۲۲ء، مطبوعہ قاہرہ)؛

[حلب آج کل شام (الجمهورية العربية السورية) میں دمشق کے بعد سب سے بڑا شہر اور اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے۔ ۱۹۶۵ء میں اس کی آبادی ساڑھے چار لاکھ تھی (مسلمان: تین لاکھ بیس ہزار)۔ لاذقیہ کی بندرگاہ کی تعمیر کے بعد سے حلب کی تجارتی سرگرمیوں میں بڑا اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۶۱ء سے یہاں ایک یونیورسٹی قائم ہو چکی ہے۔ عراق کی سرحد پر تل کوچک تک جانے والی سوا تین سو میل لمبی ریلوے لائن کا آغاز حلب سے ہوتا ہے۔]

[ادارہ]

الحلبی: برہان الدین ابراہیم بن محمد بن * ابراہیم، ایک مشہور حنفی مصنف، حلب میں پیدا ہوا۔ اس نے پہلے اپنے آبائی قصبے میں، پھر قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، جہاں اس کے اساتذہ میں سے جلال الدین السيوطی [رک باں] بھی تھے۔ اس کے بعد وہ استانبول چلا گیا، جہاں وہ پچاس سال سے زیادہ عرصہ تک مقیم رہا اور آخر کار سلطان محمد ثانی فاتح کی مسجد میں امام اور خطیب، نیز مفتی اعظم سعدی حلبی (م ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء - ۱۵۳۹ء) کے قائم کردہ دار القراء میں قرآن مجید کی قراءت کا استاد ہو گیا۔ اسے عربی زبان، تفسیر، قراءت، حدیث اور بالخصوص فقہ میں فضیلت کا درجہ حاصل تھا۔ اس نے دنیوی آلائشوں سے کنارہ کش ہو کر زندگی بسر کی اور اپنے اوقات کو مطالعے اور تدریس و تصنیف کے لیے وقف رکھا۔ اس کے متعلق ایک ذاتی بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ وہ ابن عربی [رک باں] کا مخالف تھا۔ اس نے نوے سے سال زیادہ عمر پا کر ۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء میں وفات پائی۔

اس کی اہم تصنیف ملتقى الأبحر ہے، جو فقہ حنفی کی ایک کتاب ہے۔ یہ چار کتابوں یعنی القدوری [رک باں]:

اس حذف شدہ حصے کے لیے دیکھیے پیرس اور سینٹ پیٹرزبرگ کے قلمی نسخے؛ ابن خلدون (خصوصاً ج ۳، مختلف شاہی خانوادوں کی الگ الگ تاریخ؛ المقریزی: السلوک (ترجمہ از ابتدا تا ۶۳۸ھ، از Blochet، پیرس ۱۹۰۸ء، مع بیش قیمت اقتباسات، از ابن واصل؛ Quatremère (۶۳۸ تا ۷۰۸ھ سے متعلق حصے کا فرانسیسی ترجمہ، بعنوان: *Histoire des Sultans Mamlouks*، مع بیش قیمت حواشی، پیرس ۱۸۳۷ء)؛ النویری (قلمی نسخے پیرس اور لائڈن میں)؛ ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، متن از ابتداء تا ۷۶۵ھ، طبع Matthes و Juynboll (لائڈن ۱۸۵۲ تا ۱۸۶۱ء) و ۳۶۵ تا ۷۶۳ھ، طبع Popper، لائڈن ۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۳ء؛ سوانح حیات کے لیے: کمال الدین عمر: بغية الطالب (اس میں سے چند متر *Re-néi des Historiens Orientaux*، ۳، ۶۹۱ تا ۷۸۲ء میں چھپیں۔ قلمی نسخہ پیرس میں ہے)؛ ابن خلکان کی مشہور تصنیف (وفیات الاعیان)؛ الصفدی: أعيان العصر (قلمی نسخہ برلن میں) اور الوافی بالوفیات (قلمی نسخوں کے مختلف حصے پیرس، لائڈن وغیرہ میں ہیں)؛ ابن تغری بردی: المنهل الصافی (قلمی نسخے قاہرہ، پیرس اور ویانا میں)۔ کتبات: Blochet: *Histoire d'Alep* میں؛ کتبوں کے غیر صحیح متنوں کا ترجمہ، از Bischof؛ چند کتبے: M. Freiherr von Oppenheim: *Inscripfien aus Syrien. Arabische Inscriptien*، طبع M. van Berchem، میں ہیں؛ نیز Sobernheim، در *Mélanges Därenbourg*، ص ۳۷۹ تا ۳۹۰، بعنوان *Das Heiligtum Shaikh Muhassin in Aleppo*؛ [نیز دیکھیے کمال الدین: زبدة الحلب من تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ج ۱ (۱۹۰۱ء) و ۲ (۱۹۰۳ء)؛ ابن واصل: مفرج الکروب، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ J. Sauvaget: *Materiaux pour servir a l'histoire de la ville d'Alep*، ج ۱ (۱۹۳۳) و ۲ (۱۹۰۰)؛ نیز دیکھیے [رک باں]، لائڈن، بار دوم]۔

تصانیف سے ابراہیم الحلبي خوب آگاہ تھا، چنانچہ اس نے فتاویٰ تاتار خانہ سے ایک اقتباس پیش کیا ہے۔ یہ کتاب محمد ثانی تغلق (۵۲۶/۱۳۲۴ء تا ۵۵۲/۱۳۵۱ء) کے ایک معزز درباری تاتار خان (م نواح ۵۵۲/۱۳۵۱ء) کے حکم سے تالیف ہوئی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شہرت حنفی مسلک کے کسی دوسرے بڑے مرکز میں نہیں ہوئی۔

ان کتابوں اور اس کی دیگر تصانیف کی بابت دیکھیے براکلمان، ۲: ۵۷۰ بعد و تکملہ، ۲: ۶۴۲ بعد، نیز ۱: ۴۷۸ و تکملہ، ۱: ۶۵۹ بعد۔

ابراہیم کے سوانح حیات کی بابت بڑے مآخذ اس کے دو قریبی معاصرین کی رودادیں ہیں، یعنی طاش کبریٰ زادہ [رک بآں] (م ۹۶۸ء): الشقائق النعمانية (مترجمہ O. Rescher، قسطنطنیہ - غلطہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۱۱ بعد) اور ابن الحنبلی (م ۹۷۱ء: قب براکلمان، ص ۴۸۳)۔ مؤخر الذکر مآخذ تک ابھی تک براہ راست رسائی نہیں ہو سکی، لیکن متاخر تذکرہ نویسوں کے ہاں، جن میں سے محمد الطباخ معتبرترین ہے، اس کا حوالہ ملتا ہے۔ نجم الدین الغزی: الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة (Jounieh ۱۹۴۹ء، ۲: ۷۷) میں مصنف کے والد کی کچھ مستند یادداشتیں شامل ہیں، جو کسی اور کتاب میں نہیں ملتیں۔ حاجی خلیفہ کی فہرست کتب (طبع فلوگل، ج ۶، عدد ۱۲۸۴۸، ۱۳۳۲۰، وغیرہ) میں اندراجات سے مزید معلومات ملتی ہیں، جو بے حد قیمتی ہیں۔ ابن العماد: شذرات الذهب، ج ۷، بذیل ۵۹۵۶ء، میں متقدم تذکرہ نویسوں سے ایک ناقص اقتباس ملتا ہے، لیکن محمد راغب الطباخ: اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشہداء، ۵: ۵۶۹ تا ۵۷۲ء، متعلقہ قدیم سوانحی مآخذ کا غالباً سب سے زیادہ قابل اعتبار خلاصہ ہے۔

المختصر: البلدی: المختار: ابوالبرکات الشیخی [رک بآں]: کنز الدقائق: برہان الدین محمود المحبوبي: وقایة الروایة (جس کے متعلق دیکھیے Ahlwardt: فہرست مخطوطات برلن، عدد ۴۵۴۶)۔ ملتقى الأبحر ۵۹۲۳/۱۵۱۷ء میں مکمل ہوئی اور بہت جلد مقبول ہو گئی، چنانچہ اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں (ان میں سے دو مقبول ترین مجمع الأنہر، از شیخ زادہ (م ۱۰۷۸/۱۶۶۷ء) اور الدر المنقی، از الحصفی (م ۱۰۸۸/۱۶۷۷ء) ہیں)۔ ترکی میں اس کا ترجمہ کیا گیا اور اس پر حواشی لکھے گئے (مثلاً از محمد موقوفاتی، ۵۱۰۵/۱۶۴۰ء کے لگ بھگ) اور یہ سلطنت عثمانیہ میں حنفی مسلک کی مستند کتاب بن گئی۔ Tableau général de: I. Mouradgea d'Ohsson - l'Empire ottoman، پیرس ۱۷۸۷ء تا ۱۸۲۰ء (تین جلدوں میں) و ۱۷۸۸ء تا ۱۸۲۴ء (سات جلدوں میں) میں سلطنت عثمانیہ کے نظام قانون کا بیان اس کتاب پر مبنی ہے۔ یہ اکثر شائع ہوتی رہی ہے اور H. Sauvaire (مارسیلز ۱۸۸۲ء) نے اس کے کچھ حصے کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔

ابراہیم الحلبي نے سدید الدین الکاشغری (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا ایک مصنف): منیة المصلیٰ کی جو دو شرحیں لکھیں وہ بھی بہت مقبول تھیں۔ ان میں سے غنیة المصلیٰ (یا المستملی) نسبتاً بڑی ہے۔ اس میں نماز وغیرہ کے متعلق تمام مسائل پر تشفی بخش بحث کی گئی ہے اور اس کے دلکش اور واضح و صاف اسلوب کی وجہ سے اسے بہت سراہا گیا ہے۔

ابن عربی کے خلاف اس کی یہ کتابیں ہیں: نعمة الذریعة فی نصرة الشریعة اور تسفیہ (کذا) الغبی فی الرد علی ابن عربی (قب حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ج ۲، عدد ۲۹۷۳)۔

بر صغیر پاک و ہند میں لکھی گئی حنفی

مآخذ : متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں۔

(J. SCHÄCHT)

• **الحلبی : نور الدین بن برہان الدین علی بن ابراہیم بن احمد بن علی بن عمر القاہری الشافعی،** ایک عرب مصنف، جو قاہرہ میں ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء میں پیدا ہوا، وہاں مدرسۂ صلاحیہ میں مدرس (پروفیسر) رہا اور ۳ شعبان ۶۱۰ھ / ۱۷ فروری ۱۲۱۳ء کو انتقال کر گیا۔ اس کی کثیر التعداد تصانیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سیرت انسان العیون فی سیرۃ الامین المأمون، المعروف بہ سیرت إلحلیہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ کتاب شمس الدین الصالحی الشافعی (م ۵۹۲ھ / ۱۱۹۶ء) کی ایک تصنیف السیرۃ الشامیہ کی تلخیص ہے، جس میں مؤلف نے متعدد اضافے کئے ہیں۔ یہ کتاب ۵۱۰ھ / ۱۱۱۳ء میں مکمل ہوئی اور قاہرہ میں ۵۱۲ھ اور ۵۱۳ھ میں طبع ہوئی۔ الحبلی کی تصانیف میں سے تصوف پر ایک رسالہ النصیحة العلویۃ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیۃ ہے، جو اب تک موجود ہے (دیکھیے Ahlwardt : Verzeichnis d. Arab. Hdss. der Kgl. Bibl. zu Berlin عدد ۱۰۱۰۳)۔ اس کی ایک اور کتاب عقد المرجان فیما يتعلق بالجان ہے۔ یہ السیوطی کے اس ملخص کی تلخیص ہے جو اس نے شبلی کی اصل تصنیف کا کیا تھا اور جس پر نولدییکہ نے Zeitschr. d. Deutsch. Morgental. Gesellsch. (۶۴ : ۴۳۹ بعد) میں بحث کی ہے؛ نیز دیکھیے کتاب مذکور، ۶۵ : ۱۵۵؛ فہرست الكتب العربیۃ المحفوظۃ فی دارالکتب الخدیویہ، ۶ : ۱۵۷ و ۳۰۲ و Bibl. de M. Le Baron S. de Sacy، پیرس ۱۸۴۲ء، ج ۳، مخطوطہ، ص ۵، عدد ۳۱ و ۲۔ ان متعدد شروح اور شرح الشروح میں، جو اس نے اپنے زمانے کی مروجہ درسی کتابوں پر لکھیں، صرف ایک باقی رہ گئی ہے، یعنی وہ شرح جو اس نے

النووی کی منہاج الطالبین کی شرح، مشروحہ زکریا الانصاری، پر لکھی ہے، دیکھیے دیسلان : فہرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانۃ ملی، پیرس، عدد ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶ (المحبی، ۳ : ۱۲۳ س ۸، میں اس کے بجائے

حاشیہ علی منہج القاضي زکریا کا ذکر ملتا ہے)۔

مآخذ : (۱) الحبلی : خلاصۃ الاثر، ۳ : ۱۲۲

بعد : (۲) Die Geschichtschreiber der : Wüstenfeld

Araber، عدد ۵۶۰ (۳) براکلمان، ۲ : ۳۰۷۔

(C. BROCKELMANN)

⊗ حلف الفضول : [یہ لفظ حلف اور حلف دونوں

طرح استعمال ہوتا ہے اور حلف کے معنی قسم کے علاوہ معاملے کے بھی ہیں۔] قبل اسلام مکہ میں اس نام کے دو معاہدے ہوئے تھے۔ یہ وہاں کے چند نیک نیت باشندوں کے رضاکارانہ اقرار تھے کہ اپنے شہر میں کسی پر ظلم نہ ہونے دیں گے، چاہے وہ ہم شہری ہو یا اجنبی۔

پہلا معاہدہ شہر کے اولین آباد کاروں میں طے ہوا۔ قبیلہ جرہم [رک بان] کے تین سرداروں نے، جن کے ناموں میں سے الفضل بن وداعہ پر سب کا اتفاق ہے اور باقی دو الفضل بن قضاہ (یا الفضل بن فضالہ) اور الفضیل بن الحارث (یا الفضیل بن شراۃ) بیان کیے جاتے ہیں، حلف لے کر اقرار کیا تھا کہ اگر کسی کمزور و بے بس پر ظلم ہو تو ہم اپنے کنبوں سمیت مظلوم کی اس وقت تک حمایت کرتے رہیں گے جب تک کہ ظلم کرنے والا اس کا حق نہ دے دے۔ (السہلی، ۱ : ۹۱)، اور ضعیف کو قوی سے اور اجنبی کو مقامی آدمی سے اس کا حق نہ دلا دیں (لسان العرب، بذیل مادہ فضل و حلف)۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام [رک بان] کا سال ولادت ۲۰۱۵ ق م سمجھا جاتا ہے۔ آپ چھیاسی برس کے تھے جب حضرت اسمعیل علیہ السلام [رک بان] پیدا ہوئے۔ اسمعیل علیہ السلام ابھی بچے ہی تھے کہ اپنی

والدہ کے ساتھ مکہ معظمہ آ گئے۔ اس ہجرت کا منشا (۱۴) [ابراہیم]: ۳۷) حضرت ابراہیمؑ کی یہ خواہش تھی کہ دین خداوندی کو اس سرزمین میں رواج دیں اور اسی غرض کے لیے بیت اللہ (کعبہ) کی تعمیر باپ اور نو عمر بیٹے نے مل کر کی تھی۔ قریب قریب اسی زمانے سے جرہم کا خانہ بدوش قبیلہ بنی ہاجرہ (والدہ اسمعیل علیہ السلام) کی اجازت سے وہاں بس گیا تھا۔ اس طرح اس حلف کی تاریخ اب سے کم و بیش چار ہزار سال قبل قرار دی جا سکتی ہے۔ دوسرا واقعہ سنہ ہجری سے کوئی تینتیس

سال پہلے کا ہے۔ اس زمانے میں مکی آبادی میں اگرچہ خاصی شہری تنظیم پیدا ہو چکی تھی، لیکن بیرونی جنگوں کے علاوہ خود شہر کے اندر مختلف خاندانوں میں خانہ جنگیاں ہوتی رہتی تھیں؛ چنانچہ مائر کے سلسلے میں اکثر نزاع رہتی تھی اور چند غیر جانبدار لوگوں کو چھوڑ کر اشراف قریش دو گروہوں میں بٹ گئے تھے: (۱) مطہیین (قبائل بنی عبد مناف، بنی آسد، بنی زہرہ، بنی تیم، بنی الحارث، بنی فہر) اور (۲) احلاف (قبائل بنی عبد الدار، بنی سہم، بنی جمع، بنی مخزوم، بنی عدی)۔

فجار رابع (فجار البراض) کی خونریز جنگ سے جب شوال ۳۳ قبل ہجری میں فراغت ہوئی تو اس کے ایک ماہ بعد اشہر حرم میں ایک اہم واقعہ پیش آیا۔ یمن کے قبیلہ زید کا ایک شخص عمرہ ادا کرنے مکہ معظمہ آیا اور حسب رواج کچھ اسباب تجارت بھی ساتھ لا کر مکے میں فروخت کیا۔ ایک گاہک نے قیمت ادا کرنے میں لیت و لعل کی۔ اس کا نام اکثر روایتوں میں العاص بن وائل السہمی بیان کیا گیا ہے، لیکن کتاب المنق کی ایک روایت میں ابن ابی ثابت کے حوالے سے اس کا نام حذیفہ بن قیس السہمی بتایا گیا ہے۔ براہ راست مطالبوں سے کام نہ چلا تو تاجر مذکور قبائل احلاف کے بعض سرداروں

کے پاس دادخواہی کے لیے گیا، مگر انہیں خوف ہوا کہ کہیں بنو سہم اپنے آدمی کی بیچ میں ان کے جتھے ہی سے نہ نکل جائیں اور مطہیین کے مقابلے میں ہم کمزور نہ ہو جائیں، اس لیے انہوں نے الٹا زبیدی ہی کو ڈانٹا۔ مایوس تاجر صبح سویرے مکے کے جبل بو قیس پر چڑھا اور وہاں سے اپنی مظلومی کی داستان چند طنزیہ اشعار میں بہ آواز بلند سنائی۔ احلاف تو اس سے مس نہ ہوئے لیکن مطہیین کو برا لگا، چنانچہ آنحضرتؐ کے چچا الزبیر ابن عبدالمطلب نے شہر کے سب سے مالدار اور معمر و بااثر سردار عبداللہ بن جدعان التیمی کو اس پر آمادہ کیا کہ اپنے مکان پر ایک ضیافت دے اور اس ظلم کی تلافی پر جلسہ عام میں غور کیا جائے۔ غالباً اس دعوت میں احلاف کو بلایا بھی نہیں گیا تھا۔ بہر حال حاضرین نے بحث و تمحیص کے بعد اس تجویز سے اتفاق کیا کہ رضا کاروں کی ایک جماعت قائم کی جائے جو اپنے شہر میں کسی پر ظلم نہ ہونے دے۔ حاضرین میں سے جو قبائل اس حلف میں شریک ہوئے وہ یہ تھے: (۱) بنو ہاشم، (۲) بنو المطلب، (۳) بنو زہرہ، (۴) بنو تیم اور ایک روایت میں (۵) بنو الحارث بن فہر [یا بنو آسد بن عبدالعزی]۔

بنو ہاشم میں اصل داعی الزبیر بن عبدالمطلب کے علاوہ آنحضرتؐ بھی، جن کی عمر عام روایتوں کے مطابق بیس سال (طبقات، ۱: ۱۲۸؛ ابن ہشام، ص ۱۲۱) اور کتاب المنق کی ایک روایت میں پینتیس سال تھی، پوری گرم جوشی سے معاہدے میں شریک ہوئے۔

ہمارے مآخذ میں معاہدے کے الفاظ میں کہیں کہیں فرق ہے، لیکن ان کا ماحصل یہ ہے: (۱) خدا کی قسم شہر مکہ میں کسی پر ظلم ہو تو ہم سب ظالم کے خلاف مظلوم کی تائید میں ایک ہاتھ بن کر اٹھیں گے، چاہے وہ شریف ہو یا

وضیع، ہم میں سے ہو یا اجنبیوں میں سے، تاآنکہ مظلوم کو اس کا حق نہ مل جائے؛ (۲) ہم اس حلف کی خلاف ورزی نہ کریں گے جب تک سمندر اسفنج کو بھگوتا رہے اور جب تک حراء اور ثبیر کے پہاڑ اپنی جگہ قائم رہیں اور (۳) زندگی میں سب باہم مالی اعانت (التأسی فی المعاش) کریں گے۔

قبائل احلاف کے ایک فرد عتبہ بن ربیعہ (ابو سفیان کے خسر اور ہند کے باپ) کو اس حلف پر بڑا رشک اور اپنی محرومی کا بہت قلق تھا اور وہ کہا کرتا تھا کہ اگر کسی حلف میں شرکت کے لیے اپنے خاندان اور اپنے نسب سے دستبردار ہو سکتا تو میں خاندان عبد شمس سے نکل کر حلف الفضول میں شرکت کرتا (المنق، ص ۳۳؛ [الآغانی، ۱۶ : ۷۰]۔

اس حلف کی خامی یہ تھی کہ نئے لوگ اس میں بھرتی نہیں کیے جاتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلافت بنو امیہ کے آغاز پر جب اس کے شرکا میں سے آخری شریک انتقال کر گیا تو یہ ادارہ بھی ستر اسی سال کی شاندار روایتیں چھوڑ کر ختم ہو گیا۔

زمانہ جاہلیت میں (۱) ابی بن خلف الجمعی نے ایک ثمالی سے سامان خرید کر بدعہدی کی؛ (۲) نبیہ بن الحجاج السہمی ایک خثعمی مسافر کی لڑکی کو اس کے باپ سے چھین کر اپنے گھر لے گیا؛ آغاز اسلام میں (۳) ابو جہل نے ایک اراشی سے سامان خرید کر قیمت نہ دی۔ کسی نے ٹھٹھول سے کہا کہ وہ سامنے جو شخص بیٹھا ہے (یعنی آنحضرتؐ) اس سے کہو وہی ابو جہل سے رقم دلا سکتا ہے؛ (۴) حضرت معاویہؓ کے بھتیجے اور مدینے کے گورنر ولید بن عتبہ نے امام حسینؓ سے بد سلوکی کی؛ ان تمام صورتوں میں حلف الفضول کی دہائی نے فوری انصاف کرایا۔ حلف الفضول کا سبب

سے مفصل ذکر کتاب الاغانی (۱۶ : ۶۳ تا ۷۰) میں ہے۔ اس میں اگرچہ بہت سی روایتیں جمع کر دی گئیں، لیکن تفصیلی معلومات میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا، البتہ زبیر بن بکر کی روایت کچھ اہمیت رکھتی ہے کہ جب اجنبی مظلوم دہائی دے کر پہاڑ سے اترا تو قریش کا ہر گروہ مخمصرے میں پڑ گیا۔ احلاف سے تعلق رکھنے والے مطیین کی ناراضی سے ڈرے اور مطیین احلاف سے؛ آخر چند لوگوں نے کہا: آؤ ہم ایک نیا حلف قائم کریں جو احلاف اور مطیین کے حلف سے بھی بالا ہو۔ یہ لوگ عبداللہ بن جدعان کے مکان میں جمع ہوئے، جس نے اس دن ان کے لیے بڑی شاندار ضیافت کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی، جن کی عمر کوئی پچیس سال تھی، اس میں شریک رہے۔ اس امتیازی اور مقدس حلف کے لیے نہ تو (حلف لعقۃ الدّم کی طرح) خون چائنا مناسب معلوم ہوا اور نہ (حلف مطیین کی نہج پر) عطر لگانا، بلکہ کعبہ مکرمہ کے حجر اسود اور رکن یمانی کو مقدس زمزم کے جس پانی سے دھویا گیا تھا وہ پانی شرکاء حلف میں سے ہر ایک نے پیا۔ اسی مأخذ میں حلف کی جو عبارتیں ہیں ان میں سے بعض میں یہ صراحت ہے کہ حدود مکہ اور احابیش [رک بان] قبائل کے مسکونہ علاقے، ہر دو تک یہ حلف وسیع و مؤثر ہوگا۔ بعض روایتوں میں ملکی اور اجنبی کے ساتھ غلام و آزاد سے بھی انصاف کا ذکر ہے۔ ایک بیان یہ ہے کہ جو قبائل اس حلف میں شریک نہ ہوئے ان میں سے بعض نے اس کا ٹھٹھول کیا اور اسے فضول قرار دیا۔ اور لکھا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہی اس کا فضول ہونا ہے، مگر الواقدی کو اس خیال پر اصرار ہے کہ جرہمی دور کے حلف میں شریک لوگوں کے نام فضل، فضالہ، فضال اور مفضل ہونے سے ”الفضول“ نام دیا گیا۔

حلف الفضول کا سبب (المنق، ص ۳۳ : ۱۲۳) کا بیان

اس کے پتے نسبتاً زیادہ سخت ہوتے ہیں۔ الفا گھاس پہاڑی علاقوں میں اور سطح مرتفع پر اگتی ہے اور تونس میں اسے حلفاء روسیہ اور گڈیم کہتے ہیں۔ مؤخر الذکر کے لیے نشیبی زمین زیادہ موافق ہے۔

یہ گھاس مراکش کے صحرا سے لے کر لیبیا میں جبل نفوسہ تک پھیلے ہوئے علاقے میں خوب نشوونما پاتی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) اسپارٹی (Sparterie) الفا، جس کے تنے بہت عمدہ، ہموار اور تقریباً چالیس سنٹی میٹر لمبے ہوتے ہیں، اور (۲) ”الفاے کاغذ سازی“ جس کے تنے نسبتاً زیادہ سخت ہوتے ہیں اور لمبائی ان کی مختلف ہوتی رہتی ہے۔

عموماً اصل الفا ہی سی وہ گودا بنایا جاتا ہے جو کاغذ سازی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے چھٹے عشرے میں انشام Eynsham کے Thomas Routledge نے دریافت کیا تھا کہ صنعت کاغذ سازی میں اس کے استعمال کے امکانات ہیں، جنگلی الفا یا esparto گھاس کے ریشے بھی اگرچہ کاغذ سازی کے لیے موزوں ہیں، تاہم اسے رسے بنانے کے لیے زیادہ موزوں سمجھا جاتا ہے۔ الفا کے کھیت کئی قانونی مسائل پیدا کرنے کے موجب بنے ہیں۔ ابتدا میں ریاست تونس الفا کی پیداوار کے علاقوں کو اپنی ملکیت سمجھتی تھی اور اس کا ارادہ تھا کہ اس کی کٹائی کے لیے وہاں مزدور اور وزن تول کے لیے عوامی افسران متعین کرے۔ بہر حال جلد ہی مراعات کا ایک نظام قائم ہوا جس کے تحت مزدور نجی طور پر کام پر لگائے جاتے تھے۔

الفا گھاس کی کٹائی کا موسم سرکاری طور پر یکم ستمبر سے ۳۰ اپریل تک معین ہے، موسم بہار کے مہینوں میں ان کے پودوں کو دوبارہ اگنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کٹائی عورتیں کرتی ہیں اور ڈنڈوں کے ذریعے ریشوں والے تنوں کو جدا کر لیتی ہیں۔ کٹائی کے بعد جو پیداوار حاصل ہوتی

ہے کہ محرکین حلف اولاً دارالندوہ میں جمع ہوئے، پھر وہاں سے ابن جُدعان کے ہاں جا کر اس کے مکان میں حلف اٹھایا۔

اس پر سب مآخذ کا اتفاق ہے کہ بعثت کے بعد آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اسلام اس حلف کو منسوخ تو کجا مضبوط تر ہی کرتا ہے اور یہ کہ خود آپ اس کی دعائی پر اب بھی دوڑیں گے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ (مطبوعہ یورپ)، ص ۸۵ تا ۸۶؛ (۲) السہیلی: الروض الآنف، ۱: ۹۰ تا ۹۳؛ (۳) ابن سعد: طبقات (مطبوعہ یورپ)، ۱: ۸۲؛ (۴) ابن حنبل: مسند (بار اول)، قاہرہ ۱۳۶۶ھ، ۱: ۱۹۰؛ (۵) ابن حبيب: کتاب المجتبى، ص ۱۶۷؛ (۶) مصنف: کتاب المنق (مخطوطہ کتاب خانہ کھجورہ، لکھنؤ)، ورق ۳۲، بعد، ۱۴۴، بعد، ۲۱۷، بعد؛ (۷) کتاب الاغانی، بار اول، ۱۶: ۶۳ تا ۷۰؛ (۸) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وینفلٹ، ص ۲۹۴؛ (۹) المسعودی: مروج الذهب، ۳: ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۱۰) Annali: Caetani؛ (۱۱) dell' Islam، ص ۱۴۶، ۱۴۷؛ (۱۲) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کا نظام حکمرانی (باب: اسلامی عدل گستری اپنے آغاز میں)، بار دوم، ۱: ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ (۱۳) مصنف: رسول اکرم کی سیاسی زندگی، ص ۶۶ تا ۶۷؛ (۱۴) مصنف: ”گول میز“ مقالہ در ہفتہ وار نظام گزٹ (اردو)، حیدرآباد، دکن، مؤرخہ یکم آذر ۱۳۴۰ فصلی، ج ۴، شمارہ ۳ و ۴؛ (۱۵) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، بار چہارم، ۱: ۱۶۱۹۳۳ تا ۳۱؛ (۱۶) سیرت النبی، بار ششم، ۱: ۱۸۲۔

(محمد حمید اللہ)

* الحلفاء: (ع)، الفا alfa گھاس، اسپارٹو esparto گھاس۔ اصل الفا گھاس کی بالیاں ہوتی ہیں، جو کسی حد تک جو کی بالیوں سے مشابہ ہوتی ہیں، اور اسپارٹو گھاس اول الذکر کی بد نسبت چھوٹی اور

ہے، اسے پولیوں (حناگ) میں باندھ کر پھر منڈی (منشرہ) میں وزن کرنے کے لیے لے جایا جاتا ہے۔ ایک اچھی کارکن ایک دن میں ۱۰۰ کیلوگرام پیداوار اکھٹی کر لیتی ہے۔ عورت کی فصل کاٹنے کی اہلیت کو اس کے جھیز کا ایک حصہ خیال کیا جاتا ہے۔ وزن ہو جانے کے بعد الفا کو مکمل طور پر خشک کرنے کے لیے صحن میں رکھ دیا جاتا ہے۔ ایک ہفتے کے بعد اس کے گٹھے باندھے جاتے ہیں اور انہیں گاڑی یا لاریوں کے ذریعے لے جاتے ہیں۔ تونس میں منڈیوں کی تعداد، جو سب سے پہلی سوسہ اور قیروان میں قائم کی گئی تھیں، ہنشیر، سواتیر اور سوسہ کے درمیان ریلوے کے بن جانے سے کئی گنا بڑھ گئی۔

اس صنعت کے علاوہ الفا مقامی دستکاریوں میں بھی استعمال ہوتی ہے، مثلاً ہر گلہ، چبہ اور کرکنہ میں اس سے خاص قسم کی ٹوکریاں (شوامی) بنتے ہیں۔ زریبہ، تکرورہ اور مطماطہ میں کھڈی پر اون کے تانے اور الفا کے بانے کی مدد سے چٹائیاں تیار کی جاتی ہیں، ڈنٹھلوں کو یا تو ان کے قدرتی رنگ میں چھوڑ دیا جاتا ہے یا سرخ اور کالے رنگ میں رنگ دیا جاتا ہے، یہ کام عورتیں کرتی ہیں۔ بو طالب (الجزائر) کی عورتیں اس میں خوب مہارت رکھتی ہیں۔ الفا لمبے گندھے ہوئے غلاف (ضغیرہ) میں بھی استعمال ہوتی ہے، جو اونٹوں کے کوہان ڈھانپنے کے کام آتا ہے۔ (بطاش)، دہیری ٹوکریاں (شاربہ)، خورجیں (زنبیل) بنانے، اناج کے ہوا بند بورے (گمبوط، روینہ) تیار کرنے اور لیٹنے کی چٹائیاں اور سینڈل بنانے میں بھی استعمال ہوتی ہے جو صرف ایک تلوے پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جنوبی تونس میں الفا اونٹوں کے چارے کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہے۔ الفاے روسیہ کی یہ نسبت اسپارٹو گھاس کا کام میں لانا زیادہ

آسان ہے۔ اس سے پتلی رسیاں (شریط، خزمہ، مردہ) کنویں سے پانی نکالنے کی موٹی رسیاں (حبل، جر) مچھلی کے شکار کی کشتیوں کی رسیاں، بوجھ لے جانے والے جال، اونٹ کے اوپر لادنے والا اسباب باز دھننے کا سامان اور بوریاں بنانے اور مچھلی پکڑنے کے جال بنے جاتے ہیں۔ یہ آج کل زراعت، ماہی گیری اور روزمرہ کی متعدد اشیا بنانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الفا کی صنعت گھریلو ہے۔ لوگ اس میں بہت مہارت رکھتے ہیں۔ اس لیے مثل مشہور ہے ”جس گھر میں الفا نہ ہو وہ بے آباد گھر ہے“۔

مآخذ: (۱) *La steppe* : Ch. Monchicourt
Tunisienne chez les Frechich et les Majours (فریانہ Feriana، کیسرین، شیتلا Sheitla، چلمہ کے خطے)، در *Bull. Dir. de l'agr. et du Com.* تونس ۱۹۰۶ء: (۲)
L'industrie alfatière en Tunisie : De Kerambriec در *Bull. de la Sect. Tun. de la soc. Géogr. Com. de Paris*، نومبر ۱۹۰۹ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۱: (۳)
L'exploitation de l'alfa en Tunisie : F. Cohen تونس ۱۹۳۸ء: (۴)
L'alfa en Tunisie, ses utilisations artisanales et industrielles; son avenir در *Bull. Inf. del'O.T.U.S.* جون ۱۹۳۷ء، ص ۱۶ تا ۲۱: (۵) وہی مصنف: *Produits de l'artisanat tunisien* : en alfa tressé در *Bull. Inf. O.T.U.S.* (تونس)، اکتوبر ۱۹۳۷ء، ص ۱۶ تا ۱۷: (۶) نامعلوم مصنف: *L'alfa en Tunisie, ses utilisations artisanales* در *Bul. Econ. Tunisie*، عدد ۲۲، نومبر ۱۹۳۸ء، ص ۷۰ تا ۷۸: (۷) A. Louis اور L. Charmetant *La cueillette* : de l'alfa en Tunisie در *IBLA*، ۱۲، ۱۹۵۰ء: ۲۵۹ تا ۲۷۳: (۸) Bessis *Note sur "l'alfa"* : (Eaux et Forêts) تونس ۱۹۵۲ء، ٹائپ شدہ نسخہ *Les Iles Kerkena* : A. Louis تونس ۱۹۶۱ء: ۳۳۳: (۹) وہی مصنف *Documents ethnographiques*

Quelques aspects du marché international de 'miques
l'alfa، الجزائر ۱۹۶۳ء؛ نباتاتی پہلو کے لیے نیز دیکھیے
Étude de l'alfa : L. Trabut (۲۵) الجزائر ۱۸۸۹ء.

(A. LOUIS)

حلق الوادی : (وادی کا حلق یا حلقوم)،

فرانسیسی میں گویت La Goulette (اطالوی صورت Goulette)، ساحلی پٹی پر واقع ایک قصبہ ہے جو تونس کی ایک چوڑی مگر اٹھلی ساحلی جھیل (تین فٹ سے کم گہری) کو گھیرے ہوئے ہے اور سمندر سے ملانے والی رودبار کے شمال میں ہے۔ جب قرطاجنہ کی بندرگاہیں متروک ہو گئیں تو یہ تونس کی بندرگاہ بن گئی۔ طویل مدت تک اس میں فنی اصلاحات نہ ہوئیں۔ جہازوں کو رودبار کے داخلی راستے پر لنگر انداز ہونا پڑتا تھا، جسے مسلسل صاف رکھنا پڑتا تھا۔ سامان کو جہاز سے سپاٹ پیندے والی کشتیوں میں منتقل کیا جاتا تھا جو اسے، دس کلومیٹر دور، ساحلی جھیل کے مغرب میں تونس لے جاتیں، جیسا کہ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں الادریسی نے بیان کیا ہے (صفۃ المغرب والودان، ص ۱۱۲ تا ۱۳۱)۔ رودبار کے داخلی راستے کی حفاظت شمال کی جانب ایک قلعے سے ہوتی تھی جو غالباً ”قصر زنجیر“ ہے جس کا ذکر البکری نے اس سے پہلے کی صدی میں کیا ہے (المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، ص ۸۵)؛ اسے دفاع اور محاصل کی چوکی کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ جب ۱۵۳۴ء/۹۴۰ھ میں خیرالدین (بربروسہ) نے حلق الوادی اور تونس بنو حفص سے چھین لیے، تو قلعے کی وسیع پیمانے پر از سر نو تعمیر کی گئی اور یہ ایک مضبوط برج بن گیا۔ تاہم اگلے سال شہنشاہ چارلس پنجم نے اسے چھین کر وہاں ایک محافظ دستہ قائم کر دیا۔ اس کے اور قلعہ دوم کے عہد حکومت کے دوران میں اس برج کو بڑے قلعے میں تبدیل کر دیا گیا، نیک

et linguistiques sur les Iles Kerkena، تونس - الجزائر، ۱۹۶۲ء، ص ۴۹ تا ۶۸ : خاص پہلو : (۱۰)
L'exploitation et le commerce de l'alfa : V. Fleury در *Bull. Dir. de l'Agr. et du Com. Tunisie* جولائی ۱۹۱۰ء، ص ۵۴ تا ۷۱، اور اکتوبر ۱۹۱۰ء، ص ۲۲ تا ۳۹ : (۱۱) W. Marçais اور A. Guiga *Textes : arabes de Takrouna*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۱ : ۳۶۳ بعد؛
La flore et la végétation des dômes : G. Long (۱۲) *Bull. Econ. montagneux du Centre tunisien* در *Tunisie* اگست ۱۹۵۰ء، ص ۱۷ تا ۲۳ : (۱۳)
La Tunisie Orientale. Sahel et Basse- : J. Despois *steppe*، پیرس ۱۹۵۵ء، بمواضع کثیرہ اور بالخصوص ص ۴۹۰ تا ۴۹۲، ۵۰۸ : طرابلس الغرب : (۱۴)
L'exportation de l'alfa en Tripolitaine : E. Tito در *Bull. Dir. de L'Agr. et du Com. Tunisie* ۱۹۰۸ء، ص ۴۰۶ تا ۴۱۷ : (۱۵) G. Mangano
L'alfa in Tripolitania، میلان ۱۹۱۳ء : (۱۶)
Le Djebel Nefousa : J. Despois ص ۸۲ تا ۸۶ - الجزائر : (۱۷) Lannes de Montebello *Traité sur*
l'exploitation de L'alfa en Algérie، ۱۸۹۳ء : (۱۸) Kiva *Le Sud Oranais, La mer d'alfa*، پیرس ۱۸۸۵ء : (۱۹) L. Trabut و Mathieu *Les hauts : plateaux oranais*، الجزائر ۱۸۹۱ء : (۲۰) J. Rouannet
Exploitation de L'alfa en Algérie، در *Bull. Soc. Géogr. d'Alger* ۱۸۹۷ء، ص ۳۰۳ تا ۳۱۵ : (۲۱)
Essai d'un inventaire des : Gouvernement Général Situation au 1^{er} Peuplements d'alfa de l'Algérie (Janvier 1921)، الجزائر ۱۹۲۱ء : (۲۲) *L'alfa, richesse naturelle de 'Algérie*، در *Bull. Serv. Inf. du G.G. Alg.* عدد ۱۹ و ۲۰، ص ۱۵ تا ۲۲، مئی ۱۹۵۶ء : (۲۳)
Les nattes d'alfa du Boutaleb : P. Chalumeau Direction du Plan et des Études écono- (۲۴) ۱۹۵۴ء

ربیع الآخر ۸۹۸۲ / اگست ۱۵۷۳ء میں ترکوں نے سنان پاشا اور علوج علی کے زیرِ کمان تونس اور حلق الوادی سے عیسائیوں کو ہمیشہ کے لیے باہر نکال دیا۔ ترکوں نے پرانے قلعے کو بحال کیا، لیکن قلعے کے دوسرے حصوں کو مسمار کر دیا، جن میں سے اب برف بنیادیں باقی رہ گئی ہیں۔ حلق الوادی بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی تک بحری مہم جوؤں کا اڈا بنا رہا اور یورپ کے بحری بیڑے کے مظاہروں سے شاید ہی کبھی اس کے امن میں خلل واقع ہوا ہو۔ بای حمودہ (۱۷۸۲ تا ۱۸۱۳ء) کے تحت قلعہ بندیاں مکمل ہو گئیں؛ ۱۸۲۹ء کے لگ بھگ سیاح Nyssen نے یہاں ایک اور قلعہ (اس کے جنوب میں) اور کئی توپ خانے دیکھے۔ بای احمد (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۵ء) نے یہاں ایک اسلحہ خانہ اور گرما کے لیے ایک محل تعمیر کرایا۔ حلق الوادی تونس کی پہلی بندرگاہ تھی؛ خاص طور پر ۱۸۶۱ اور ۱۸۶۵ء کے درمیانی عرصے میں؛ یہاں ”ہر سال اوسطاً چھ سو سے زیادہ جہاز آتے تھے، جس پر لدے ہوئے سامان کا کل وزن اسی ہزار ٹن تھا“ جو حکومت (Regency) کی نوے فیصد درآمد اور پینتالیس فیصد برآمد پر مشتمل تھا (Ganiage، ص ۵۵ تا ۵۶)۔ ۱۸۷۲ء میں، یعنی فرانسیسی سیادت کے قیام سے نو سال قبل، حلق الوادی کو ایک ریلوے لائن کے ذریعے تونس اور قصر سعید یا قصر باردو Bardo کے ساتھ ملا دیا گیا؛ تاہم یہ ریلوے لائن غیر آرام دہ چھوٹی لشتیوں کا اچھی طرح مقابلہ کبھی نہ کر سکی۔ ساحلی جھیل کے سرے پر تونس کی بندرگاہ کی تعمیر اور رودبار کی تہ میں دس کیلومیٹر لمبی اور ساڑھے سات میٹر گہری کھدائی سے حلق الوادی ۱۸۹۳ء کے بعد دارالحکومت کی بیرونی بندرگاہ بن گیا، جس کا طاس گیارہ ہکتار (hectare) کا تھا۔ اس کی بدولت اب جہاز ساڑھے دو میٹر لمبی کی کھدائی

میں ساتھ ساتھ آسکتے ہیں۔ Haut Tell سے کچا لوہا اور فاسفیٹ لا کر وہاں جہازوں پر لادا جاتا ہے اور ہائیڈرو کاربن اور کوئلہ جہازوں سے اتارا جاتا ہے۔ اس میں سب سے بڑا بجلی گھر ہے، جس کی پیداوار حال ہی میں دگنی ہو گئی ہے۔ اس بیرونی بندرگاہ کو جلد ہی وسیع کیا جائے گا۔ برج کے شمال میں عرصہ دراز سے آبادی قائم ہے، یعنی ماہی گیروں کا ایک گاؤں جس کے باشندے زیادہ تر اطالوی نژاد ہیں اور جو ساحل سمندر کی ایک تفریح گاہ اور تونس کی ایک معروف نواحی بستی بن گیا ہے۔ ۱۹۲۶ء میں حلق الوادی کی آبادی سات ہزار چار سو نفوس پر مشتمل تھی، جن میں سے دو ہزار یہودی تھے، اور تقریباً چار ہزار یورپی، اور مؤخر الذکر میں سے دو تہائی اطالوی تھے؛ ۱۹۵۶ء میں اس کی آبادی چھپیس ہزار تین سو (بشمول ۱۰۱۵ اہل یورپ اور تین ہزار تین سو یہود جو تقریباً تمام کے تمام تونس کے آزاد ہو جانے پر وہاں سے چلے گئے ہیں۔

ماخذ: (۱) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، فرانسیسی ترجمہ از دیسلان de Slane، بار دوم ۱۹۱۳ء؛ (۲) الادریسی: صفة المغرب..... والاندلس: *l'Afrique et de l'Espagne*، ترجمہ ڈوزی و لخویہ، لائلن ۱۸۶۶ء؛ (۳) Ch. Monchicourt: *Essai bibliogr. sur les plans de Tripoli و Djerba, la Goulette.... au XVI^e Siècle*، الجزائر، ۱۹۲۵ء؛ (۴) Lanfreducci اور Coste: *Discorsi di Barbetta*، ترجمہ P. Grandchamp، رمی کتاب؛ (۵) J. Pignon: *Un Document inédit sur la Tunisie au début du XVII^e siècle*، در *Cahiers de Tunisie* ج ۲۳ تا ۲۵ (۱۹۹۱ء)؛ (۶) Filippi: *Fragments Historiques*، طبع Ch. Monchicourt، در *Rev. de l'hist. des colonies françaises*، لوزن *Les origines*؛ J Ganiage (۷) ۱۹۲۶ء؛

du Protectorat français en Tunisie، پیرس ۱۹۵۹ء؛

(۸) La Tunisie : J. Despois، پیرس ۱۹۶۱ء۔

(J. DESPOIS)

• **حلقہ:** رَکْ بہ تصوف۔

• **حلقہ:** (ع)، (لغوی معنی دائرہ، [گھیرا، احاطہ]،

”لوگوں کا اجتماع جو ایک دائرے میں بیٹھے ہوں [مجلس، منڈلی]“ نیز استاد کے گرد طلبہ کا حلقہ) ”مزاب [رَکْ بَان] کے اباضی۔ وہی فرقے کے بارہ عزابہ (”گوشہ نشین“، ”مذہبی علما“، اس لفظ کے

صحیح معنی کے لیے دیکھیے Un antico : R. Rubinacci

documento di vita cenobitica musulmana، ص ۴۷ تا

۴۸) پر مشتمل ایک مذہبی مجلس جس کا سربراہ

ایک شیخ ہوتا تھا۔ حلقے کے متصوفانہ مفہوم سے

متعلق الجبیطالی [رَکْ بَان] کی کتاب قواعد الاسلام،

(اباضی فرقے کا مکمل ترین ضابطہ، غالباً آٹھویں صدی

ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول کی

تصنیف) میں لکھا ہے کہ ”ان کے آنے پر مجلس کے

ارکان حلقہ بنا کے بیٹھیں اور اپنے درمیان کوئی

جگہ خالی نہ چھوڑیں؛ کیونکہ خالی جگہیں شیطان

کو خوش کرتی ہیں اور اسے اندر گھسنے دیتی

ہیں۔“ ہر مزابی قصبے میں اس قسم کی ایک مجلس

ہوتی تھی، جس کا اجلاس قصبے کی مسجد میں ہوتا

تھا، اور اگر وہاں ایک سے زائد مساجد ہوتیں تو

سب سے بڑی مسجد میں۔ ابتدا میں حلقے سے مراد وہ

لوگ ہوتے تھے جو کسی فقیہ یا عالم دین کے گرد

جمع ہوتے تھے، جو بعد میں ورگہ [رَکْ بَان]، وادی ریخ

اور بالخصوص مزاب کے اباضیوں میں ”گوشہ نشینوں

کی مجلس“ میں تبدیل ہو گیا۔ مزابی شہروں کی تمام

آبادی اس مجلس کی مطیع تھی۔ درحقیقت مزاب کے

فرانس سے الحاق (۱۸۸۲ء) سے قبل مزابی قصبوں

میں اباضی حلقوں کو جماعتوں، یعنی بلدیاتی

کونسلوں پر جو قصبے کے امور سرانجام دیتی تھیں،

تقدم حاصل تھا۔

المغرب کے اباضیوں میں حلقے کا ذکر سب سے

پہلے ابو زکریا یحییٰ بن ابی بکر آلورجلانی کی تاریخ

میں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے

دو مشہور اباضی شیوخ، ابو القاسم یزید بن مخلد اور

ابو خزر یغلیٰ بن زلف کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔

یہ شیوخ، جو تونسسی الجرید میں العاصمہ کے باشندے

تھے اور جو بنو وسیان کے زناتہ قبیلے سے تعلق رکھتے

تھے، بہت سرگرم عمل تھے، خاص طور پر فاطمی خلیفہ

ابو تمیم المعز لدین اللہ [رَکْ بہ المعز لدین اللہ]

(۳۴۱ھ/۹۵۳ء تا ۳۶۵ھ/۹۷۵ء) کے عہد حکومت

میں۔ الدرَجینی [رَکْ بَان] انہیں ان اباضیوں میں

شامل کرتا ہے جو ساتویں طبقے سے تعلق رکھتے

ہیں، اور جن کا زمانہ چوتھی صدی ہجری /

دسویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ہے۔

ابو زکریا آلورجلانی کے قول کے مطابق ابوالقاسم

اور ابو خزر حلقے کا ایک حصہ ہوتے تھے اور تمام

اباضی۔ وہی ”جو معاشرتی علوم، حکمت اخلاق

اور بزرگوں کے اقوال سے آگاہی حاصل کرنے

کے شائق تھے، ان سے سیکھنے کے لیے آتے تھے،

اس طرح انہوں نے جلد ہی خاصی شہرت حاصل

کر لی۔“ ابوالقاسم، جو ایک دولت مند شخص تھا،

ان کے لیے خوراک مہیا کرتا اور دیگر ضروریات

پوری کرتا تھا۔ بدقسمتی سے ان حقائق کے علاوہ

حلقے کی تنظیم کے متعلق اور کچھ معلوم

نہیں۔ تاہم ابو زکریا آلورجلانی کے بیان

سے پتا چلتا ہے کہ ابوالقاسم کے پیروں کو

شادی کرنے کی اجازت نہ تھی، جس سے ان

لازمی قواعد میں سے ایک کی یاد تازہ ہو جاتی

ہے جنہیں عزابہ پر عظیم اباضی مصلح ابو عبد اللہ

محمد بن بکر (جس کا ذکر بعد میں کیا جائے گا) نے

نافذ کیا تھا، اور یہ قاعدہ تجرد سے متعلق تھا (تاہم

اکابر میں شمار کیا ہے۔ الشماخی [رک بان] کے قول کے مطابق اس نے بھی اپنے آبائی جزیرے میں ایک حلقے کی صدارت کی تھی۔

”نویں“ طبقے (پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا نصف اول) سے ایک اور اباضی عالم تعلق رکھتا تھا، جو بلاد الجرید کا باشندہ تھا۔ یہ ابو عبد اللہ محمد بن بکر تھا جو ایک اباضی۔ وہی حلقے کے دستور کے اولین قاعدے کی تشکیل کا ذمے دار تھا۔ ابو عبد اللہ نے بلاد الجرید میں شیخ ابو نوح سعید بن زنگیل اور شیخ ابو زکریاء بن ابی مسور، جن کا زمانہ حیات چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کا نصف آخر ہے، کے زیر ہدایت تعلیم حاصل کی۔ شیخ ابو نوح کی وفات کے بعد ابو عبد اللہ محمد ابن بکر عربی زبان اور نحو میں تکمیل علم کی خاطر قیروان گیا۔ اس کے بعد بلاد الجرید واپس آ کر اس نے قیوس میں سکونت اختیار کر لی، جہاں سے وہ اس کے بعد وادی ریغ گیا۔ اسی نخلستان میں جربہ کے بعض نوجوان اباضی۔ وہی طلبہ کی فرمائش پر اس نے اپنے حلقے کی تنظیم کی جہاں وہ اس ادارے کے متعلق پہلے ہی سن چکے تھے۔ یہ واقعہ ۳۰۹ھ/ ۱۰۱۸-۱۰۱۹ء میں وقوع پذیر ہوا اور یہیں سے وادی ریغ میں اس غار کو ”نویں“ کا نام دیا گیا جسے اس حلقے کی جگہ کے لیے موزوں سمجھا گیا تھا۔ بظاہر اسی غار میں ابو عبد اللہ نے حلقے کے اصول و ضوابط (سیر الحلقہ) وضع کیے۔ ان اصول و ضوابط کی دو متشابہ روایات موجود ہیں، جن میں سے ایک الدر جینی (ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی) کی طبقات المشائخ میں ہے اور دوسری البرادی [رک بان] (نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے اوائل میں) کی الجواهر المنتقات میں ہے۔ ان دو روایات پر مبنی سیر الحلقہ کی تنقیدی طبع M. I. R. G. Ricci کی ہے۔ اس دستاویز سے ظاہر ہوتا

جرم کی سزا بھی [خاصی سخت اور] فوراً دی جاتی تھی۔

شمالی صحرا میں اباضیت کی تبلیغ کرنے اور اسے مقبول بنانے میں ابو عبد اللہ کو سب سے زیادہ مستعد کارکن خیال کرنے کی وجہ سے اس سے تبلیغی جوش و خروش بھی منسوب کیا جاتا ہے۔ درحقیقت اس سے ایک ایسی کامیابی منسوب کی گئی ہے جس کے افریقہ میں اباضیت پر ذوررس نتائج مرتب ہوئے: بنو مصعب کا اباضی مذہب اختیار کر لینا؛ یہ ایک برابر قبیلہ تھا جو تدمیت، موجودہ مزاب کے علاقے میں آباد ہو گیا تھا اور جو پہلے معتزلی تھا۔ اس کی بدولت مزاب کے نخلستان مغرب کے اباضیوں کی پناہ گاہ بنے (وادی ریخ اور نخلستان ورقلہ میں اباضیت کے زوال کے بعد)، جہاں حلقے کا ادارہ فرقے کی سب سے اعلیٰ مذہبی مجلس بن گیا، جس نے کئی اعتبار سے المغرب کے سابقہ اباضی اماموں کی دینی حکومت کی جگہ لے لی۔ ۱۰۳۸/۵۴۳۰ - ۱۰۴۹/۵۴۶۰ء میں ابو عبد اللہ محمد بن بکر (جو اپنی زندگی کے آخری ایام میں نخلستان ورقلہ میں سکونت پذیر ہو گیا تھا) کی وفات کے بعد اس کے پیروکار ابو الخطاب عبدالسلام منصور بن ابی وزجون نے وہ کام جاری رکھا جسے اس کے مرشد نے شروع کیا تھا۔ اسی زمانے میں وادی ریخ کے عزابہ نے اپنے سالکوں کے فائدے کے لیے اساسی فقہی کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا۔ انہوں نے پچیس جلدوں پر مشتمل دیوان الشیخ کی تالیف کی۔

چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اباضی شیخ اور عالم ابو زید عبدالرحمن ابن المعلی (بن المعلی) بقید حیات تھا، جس نے حلقے کی تنظیم قائم کی۔ وہ اس حلقے کا بانی تھا جو وادی ریخ میں تیغورت (Tuggurt) کے قصبے کی مسجد میں قائم ہوا تھا۔ غالباً اسی مجلس کے لیے ابو زید نے

ہے کہ حلقے کے ارکان عزابہ (واحد: عزابی) کے نام سے معروف تھے۔ عام لوگوں سے وہ اپنے منڈے ہوئے سروں (انہیں اپنے پورے سر مونڈنے پڑتے تھے) اور اپنی سادہ و پاکیزہ عادات کی وجہ سے معزز تھے۔ اس مجلس میں نئے ارکان کو مفصل تحقیقات کے بعد ہی داخل کیا جاتا تھا۔ حلقے کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا، جس کی یہ حیثیت سرتے وقت تک برقرار رہتی تھی۔ حلقے کے مال و متاع (جس) اور روحانی فلاح کے ذمے دار ہونے کی حیثیت میں عزابہ کی تنظیم کرنا، تنازعات چکانا اور درس و تدریس وغیرہ کے امور اسی کے ذمے تھے۔ اس کی اعانت ایک خلیفہ کرتا تھا، جو بوقت ضرورت اس کی جگہ لے سکتا تھا۔ وہی عرفاء (واحد: عارف، ماہرین) کی تقرری بھی کرتا تھا، جس میں سے ایک قرآن مجید کی اجتماعی تلاوت کی نگرانی کرتا؛ ایک کے ذمے جماعت وار کھانے کا انتظام ہوتا اور باقی عرفاء طلبہ کے امور تعلیم وغیرہ کے ذمے دار ہوتے تھے۔ اپنے پیشہ ورانہ فرائض کو سرانجام دینے کے بعد عزابہ کے پاس جو وقت بھی بچتا وہ تمام کا تمام نمازوں اور مجاہدوں کے لیے وقف کر دیا جاتا، جن میں سے اہم روزانہ کے پانچ مذہبی اجلاس تھے، جو قرآن مجید کی تلاوت اور تفسیر کے لیے وقف تھے۔ دو اجلاس ہوتے تھے؛ ان میں سے ایک اجلاس آدھی رات کے وقت منعقد ہوتا جس کی صدارت حلقے کا شیخ کرتا تھا۔ شیخ طلبہ کی تدریس کا کام بھی کرتا تھا۔ عزابہ کی بڑی جماعت جب اپنے پیشہ ورانہ مشاغل کے لیے چلی جاتی تو کوئی ”عارف“ جماعت وار کھانے کا بندوبست کرتا تھا؛ کھانا دن میں دو بار دیا جاتا تھا (صبح کے وقت اور عصر کی نماز کے بعد)۔ عزابہ کی زندگی ابو عبد اللہ محمد بن بکر کے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق سخت ضابطے کی پابند تھی۔ ان پر ایک سخت ضابطہ اخلاق کی حکومت تھی اور کسی معمولی سے

وہ ضابطہ وضع کیا جس کا ذکر الدرَجینی اور الشَّماخی نے کیا ہے۔ اباضی حلقوں کے لیے مسجدوں کے استعمال کا یہ آغاز معلوم ہوتا ہے۔

ابو زید کے بعد ابو عمار عبدالکافی التَّناوتی الْوَرَجَلانی نے حلقے کے اصول و ضوابط کی قطعی تشریح و توضیح کرنے میں خاصی خدمت سرانجام دی۔ ابو عمار، جو اس دور کے مشہور ترین اباضی علما میں سے ایک تھا، تِناوت کے بربر قبیلے کی اس شاخ سے تھا جو نخلستان ورجلان (ورقلہ) میں آباد ہو گئی تھی۔ اس کا زمانہ حیات چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کا نصف اول ہے۔ اس نخلستان میں اپنا مطالعہ شروع کر چکنے کے بعد وہ تونس چلا گیا، جہاں اس نے دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا مطالعہ کیا۔ پھر اس نے حج کیا۔ وہ ورقلہ میں فوت ہوا اور وہیں دفن کیا گیا۔ اباضیت کی تاریخ میں وہ اپنے اس کردار کی وجہ سے مشہور ہے جو اس نے اباضی گروہوں میں حاکمیت کی تنظیم کرنے میں ادا کیا، جس میں اس نے اقتدار کو حلقے کے ادارے میں مرکوز کرنے کی کوشش کی۔ وہ ”تارک الدنیا اباضیوں کی مجلس“ کے لیے خاص ضابطہ (سیرۃ) بنانے کا ذمہ دار تھا، جس کی اہمیت خاصی حد تک آج تک برقرار رہی۔ یہ ضابطہ

اب مزاب کے اباضی علما میں سیرۃ ابی عمار عبدالکافی الْوَرَجَلانی کے نام سے معروف ہے۔ یہ تقریباً دس صفحات کی ایک چھوٹی سی تصنیف ہے، جس کے اباضی مجموعے میں دو مخطوطے Kraków کے مقام پر موجود ہیں۔ یہ مخطوطے Z. Smogorzewski مزاب سے لایا تھا، جس کے ایک حصے کا E. Masqueray نے فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے (Chronique d'Abou Zakaria، ص ۲۵۴ تا ۲۵۷، حاشیہ)۔ ان قواعد کی رو سے عزابہ کو اپنے خاندان سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہیے اور صرف گوشہ تنہائی میں زندگی

بسر کرنا چاہیے؛ رات کے وقت انہیں پہاڑ کی چوٹیوں پر عبادت کرنی چاہیے؛ وہ صرف اونی کپڑے ہی پہنیں؛ قرآن مجید کو حفظ کرنا ان کے لیے لازمی ہے اور حلقے کی طرف سے انہیں جو کام بھی سپرد ہو وہ بلا چون و چرا سنبھال لیں؛ ایک عزابی کو علوم کا ضرور مشتاق ہونا چاہیے؛ اسے کمزوروں کے حقوق کی بڑے زور سے حفاظت کرنی چاہیے، اور اسے قصے میں امن و امان برقرار رکھنا چاہیے۔ حلقے کے شیخ کا ذہن، نرم اور معتدل مزاج ہونا ضروری ہے۔ وہ حلقے کے ارکان مقرر کرتا ہے اور انہیں تین حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: پہلے حصے میں اکیلا وہی ہوتا ہے۔ دوسرا حصہ حلقے کے چار مشہور ارکان پر مشتمل ہوتا ہے اور شیخ سمیت یہ چار ارکان ایک خاص مجلس بناتے ہیں، جو حلقے کے تمام امور سرانجام دیتی ہے (ایک مجلس حلقے کے تمام ارکان پر بھی مشتمل ہوتی ہے)۔ جب خاص مجلس کے ارکان میں سے کوئی رکن فوت ہو جاتا ہے تو اس کی جگہ کوئی دوسرا عزابی لے لیتا ہے۔ حلقے کے ارکان میں سے ایک مؤذن ہوتا ہے، تین اور ارکان مدرسے میں بچوں کو پڑھاتے ہیں، پانچ میٹوں کو غسل دیتے ہیں، ایک امام کے فرائض ادا کرتا ہے اور مسجد میں نمازیں پڑھاتا ہے، اور دو مسجد کی املاک کا انتظام کرتے ہیں۔ حلقے کے ایک رکن کے ذمے عزابہ اور شاگردوں میں کھانا تقسیم کرنا ہے۔ ایک مسجد کی صفائی کی دیکھ بھال کرتا ہے۔

الدرَجینی نے، جو دو سال تک (۸۶۱۹/۱۲۱۹ء تا ۸۶۱۷/۱۲۲۰ء) ورقلہ کے حلقے کا رکن رہا تھا، اس ادارے کی اندرونی زندگی کی بابت چند تفصیلات بہم پہنچائی ہیں (R. Rubinacci: کتاب مذکور، ص ۷۴ تا ۷۵)۔ یہ امر دلچسپ ہے کہ اس حلقے میں نہ صرف ورقلہ کے لوگ شامل

عیسوی کا وسط تھا اور H. Duveyrier اسے جانتا تھا۔
بہر کیف جزیرہ جربہ اور جبل نفوسہ کے عزابہ کی
تاریخ اور تنظیم کے متعلق بہت کم معلوم ہے۔

وادی ریخ اور ورقلہ سے اباضی وہبی فرقے
کے غائب ہو جانے کے بعد، اور یہ واقعہ نویں صدی
ہجری / پندرھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی
ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے درمیان وقوع
پذیر ہوا (ابن خلدون کا بیان ہے کہ آٹھویں
صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر
میں بھی اباضیوں کی ایک بڑی تعداد ورقلہ
میں موجود تھی اور وہ اباضیہ کی مختلف شاخوں
سے تعلق رکھتے تھے) مزاب کے ”قصور“ میں اباضی
حلقے باقی رہ گئے جہاں ان دو نخلستانوں کی بچی کھچی
اباضی آبادی بھاگ کر آ گئی تھی۔ الوزان
(Description de l'Afrique : Leo Africanus)، مترجمہ
A. Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۳۷) نے ۱۵۲۶ء
میں مزاب کا جو حال بیان کیا ہے اس کے مطابق
وہاں ان قصور میں سے پہلے ہی چھے قصور تھے،
جن میں دولت مند تاجر آباد تھے۔ وہ بظاہر العطف
el-Ateuf، بو نورہ Bou Noura، بنو اسجن Beni
Isguen، غاردایہ Ghardaia، ملیکہ Melika اور
سیدی سعید تھے (آخر الذکر کو سترھویں صدی
عیسوی میں ترکوں نے تباہ کر دیا تھا)۔ ان پانچ
قصور میں، جو آج تک موجود ہیں، دو کا اضافہ
کرنا ضروری ہے: القارہ Guerara، جو شیکہ کے
انتہائی مشرق میں تھا، اور بریان Berrian،
جو غاردایہ کے شمال میں ڈیڑھ دن کی مسافت پر
واقع تھا۔ ان دو مقامات کی بنیاد گیارھویں صدی
ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں رکھی گئی اور
یہ خاص مزاب کی حدود کے باہر ہیں۔

قدیم ترین زمانے میں حلقوں کی تاریخ کے متعلق

کچھ معلوم نہیں ہے، اگرچہ مقامی روایات میں

تھے بلکہ عزابہ بھی، جو مزاب سمیت دوسری اباضی
قوموں کے افراد تھے، جیسے کہ متقی ابو یزمو
المصعبی، جو اس حلقے میں الدرچینی سے سات یا
آٹھ سال پہلے تھا۔

”تارک الدنیا اباضیوں کی مجلس“ جلد ہی ایک
ایسا ادارہ بن گئی جو اباضی وہبی فرقے سے اتنا گہرا
تعلق رکھتا تھا کہ ابن خلدون اپنی تاریخ العبر
(مترجمہ دیسلان de Slane، ۳: ۲۷۸) میں وادی ریخ
کے اباضی وہبی باشندوں (جنہیں وہ نکاریوں سے
ممیز کرتا ہے) کے متعلق ایک عبارت لکھتے ہوئے
(آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے
اواخر میں) ان کا ذکر صرف العزابہ کہہ کر
کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ جزیرہ جربہ میں چوتھی
صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر
میں ایک حلقہ موجود تھا (لیکن صرف ایک نامکمل
صورت میں، جو ایک مشہور شیخ کے گرد طلبہ کے
ایک گروہ کے اجتماع سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا)۔
یہ ادارہ وہاں ۸۹۱۶/۱۵۱۰ء کے قریب جربہ کے
خلاف نوارہ Navarro کے پیڈرو Pedro کی سہمات
کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ جربہ کے اباضی
وہبی فرقے کے لوگوں کی زمام کار اس عہد میں عزابہ
کی مجلس کے ہاتھ میں تھی، جس کا صدر فقیہ ابوالنجاۃ
یونس بن سعید تھا اور وہ اس صورت میں جزیرے کے
”والی“ کی معاونت کرتی تھی، جس کا نام ابو زکریا
تھا اور وہ خود بھی اباضی تھا۔ اسی دور میں
جبل نفوسہ [رک بہ النفوسہ، جبل] میں طرابلس
الغرب کے شمالی حصے میں کچھ اباضی وہبی عزابہ
تھے، جن کی جربہ کے عزابہ کے ساتھ مواصلت تھی۔
درحقیقت اس علاقے میں عزابہ ماضی قریب تک رہے
ہیں۔ فی الواقع ”جادو“ کے جس اباضی مدیر کا
لقب العزابی تھا، اس کا زمانہ حیات انیسویں صدی

بزرگوں اور علما کا ذکر ملتا ہے، جو چھٹی صدی
ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول سے اس
ملک کے باشندے تھے (Chronique : Masqueray،
ص ۱۴۰ تا ۱۴۲، حاشیہ)۔ بظاہر الدرَجینی کے زمانے
(ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی) کے
پہلے حصے میں مزاب میں یہ ادارہ ابھی معرض وجود
نہیں آیا تھا۔ فی الواقع مزابیوں میں سے جو بھی اس
زمانے میں ”تارک الدنیا اباضیوں کی مجلس“ میں داخل
ہونا چاہتے تھے، انہیں اپنے وطن سے بہت دور کہیں
کسی حلقے کی تلاش کرنا پڑتی تھی، مثلاً ایک
مفتی عزابی ابو یزموالمصعبی ورقلہ کے حلقے میں داخل
ہوا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی
اور نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی میں
جیل نفوسہ کے اباضیوں میں دینیات اور فقہ کا احیا
ہوا۔ اس زمانے میں الحیطالی اور دوسرے مشہور
اباضی مصنفین کی اہم تصنیفات مزاب پہنچیں، جہاں
انہوں نے علمی ذوق کو، جو مدت مدید سے ماند
پڑ چکا تھا، جلا بخشی۔ مفتی شیوخ کی تحریک کے
تحت، جن میں ابو مہدی عیسیٰ بن اسمعیل المصعبی
(نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کا نصف
اول) کا ذکر کرنا مناسب ہوگا؛ مزاب کے اباضی
حلقوں نے، جو طلبہ (عزابہ کے معنی میں) پر مشتمل
تھے، جاہل تھے اور جن کا اثر بہت کم تھا، اپنی
اصلاح کی اور اپنے اندر مذہب کا احیا کیا۔ یہی
دور ہے جس میں مزابی قصور کے طلبہ (عزابہ) نے
کئی اصلاحات کیں۔ ان اصلاحات کے نتیجے کے طور
پر مزاب کے عزابہ نے، مزابی قصبوں کی بلدیاتی
مجالس کے ساتھ ساتھ اس ملک کی اباضی جماعتوں کی
زندگی میں ایک مرتبہ پھر خاصا کردار ادا کرنا
شروع کیا۔ اس کے ثبوت نویں صدی ہجری/پندرہویں
صدی عیسوی کے آغاز ہی سے مل جاتے ہیں۔ دراصل
اس دور (رجب ۸۰۷ھ / ۱۴۰۵ء) میں نئے ارکان کے داخلے سے ہے

ذوالقعدہ ۸۱۰ھ / مارچ ۱۴۰۹ء) ہی میں دو فرمان
جاری کیے گئے، جیسا کہ ہم ان دستاویزوں کے
شروع کے الفاظ میں پڑھتے ہیں: ”مجلس وادی
مزاب — طلبہ اور عوام“۔ اس میں شک نہیں ہے
کہ ان دستاویزات میں (جن میں سے Krakow میں
مجموعۂ اباضیہ میں ایک نسخہ ہے، جو ۱۹۱۳ء میں
Z. Smogorzewski کے لیے تیار کیا گیا تھا) جن طلبہ کا
ذکر کیا گیا ہے وہ دراصل مزاب کے تمام قصبوں کے
محض وفود تھے، جو ایک مشترکہ اجلاس میں جمع
ہوئے تھے۔ ایک اور دستاویز میں، جو اگرچہ بہت بعد
(۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء) کی ہے، لفظ طلبہ کی تشریح عزابہ
سے کی گئی ہے۔ ہم اصل میں ”مجلس عزابہ وادی
مزاب — طلبہ اور عوام“ پڑھتے ہیں۔

غاردایہ کے عزابہ کے داخلی ضوابط کا متن (مترجمہ

Gueraradepuls sa foudation : A. de C. Motylaski
ص ۲۳ تا ۲۸) غالباً نویں صدی ہجری/پندرہویں
صدی عیسوی کے نصف اول کا ہے۔ یہ ضوابط شیخ
ابوالقاسم بن یحییٰ نے وضع کیے تھے، جو (مقامی
روایت کے مطابق) نویں صدی ہجری/پندرہویں
صدی عیسوی کے نصف اول میں غاردایہ کا ایک عالم
تھا۔ غاردایہ کے عزابہ نے عام اتفاق رائے سے انہیں
اختیار کر لیا؛ یہ ضوابط ان کے داخلی نظم و
ضبط اور حلقے کی تنظیم سے متعلق ہیں۔ اس دستاویز
میں لکھا ہے کہ یہ ضوابط ”ان روایات کے
مطابق ہیں جو ہمارے آبا و اجداد سے پہنچی ہیں“۔
اس کے بعد اس دستاویز میں اس تغافل، لا اتفاقی اور
اقتراق کی طرف اشارہ ہے جو غاردایہ کے عزابہ میں
ان ضوابط سے ذرا پہلے کے زمانے میں پایا جاتا تھا۔
اس کا تعلق زیادہ تر عزابہ سے مرتکب ہونے والے
جرائم کی سزاؤں سے (ان سزاؤں میں گناہ کبیرہ
کا ارتکاب کرنے والے عزابی کو حلقے سے خارج کرنا
میں نئے ارکان کے داخلے سے ہے

(امیدوار کا امتحان اور طویل مشاہدہ لازمی تھا)۔ ان ضوابط کی رو سے کسی عزابی کو، مجلس سے خارج کر دیے جانے کے دکھ میں، حلقے کے راز فاش نہیں کرنے چاہییں۔ عزابہ سے اس امر کی توقع کی جاتی تھی کہ وہ ان لوگوں کے مفادات کو ملحوظ رکھیں گے جو ناانصافیوں سے دوچار رہے ہیں اور یہ کہ وہ دولت مند اور غریب کے درمیان انصاف کریں گے۔ ان ضوابط کا تعلق حلقے کے اجلاسوں کی تنظیم اور ”حبس“ سے ہے، جو مسجد کی دیکھ بھال کے لیے مصارف اور عزابہ اور طلبہ وغیرہ کی مدد کا اہتمام کرتے ہیں۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ وہ عزابہ کے تجدد کے مسئلے کے بارے میں خاموش ہیں، جو پہلے بہت اہم سمجھا جاتا تھا۔

مزاب کے فرانسیسی الحاق سے ذرا پہلے کے زمانے میں عزابہ نے ملک میں جو کردار ادا کیا وہ بہت اہم تھا۔ ایک مزابی قصبہ قرارہ (Guerara) کی تاریخ کی ایک روداد میں اس قصبے کی حکومت میں عزابہ کی اہمیت کی بڑی مؤثر تصویر کھینچی گئی ہے؛ یہ تاریخ سی محمد بن شیتیوی بن سلیمان نے ۱۸۸۳ء کے قریب تالیف کی تھی، جو اس قصبے کا ایک سنی العقیدہ مسلمان باشندہ تھا۔ اس بیان کے مطابق قرارہ کا نظم و نسق تین اداروں کے ہاتھ میں تھا: عزابہ، عوام کی جماعت (عربی میں عوام، جو مزاب میں ”طالب“ کے سوا ہر شخص کے لیے استعمال ہوتا تھا) اور مسلح فوج، جو امن و امان برقرار رکھنے کی ذمہ دار تھی، سپاہیوں پر مشتمل تھی، جنہیں ”مکاری“ کہتے تھے۔ الجزائر عربی میں مگروس (جمع: مکاری) کے معنی ”بارہ سے چودہ سال کا نوجوان“ ہیں اور میزابی عربی میں ”ایک بالغ، جو اسلحہ اٹھانے کے قابل ہے۔“ سی محمد کے بیان کے مطابق ”بارہ طلبہ، جو عزابہ کے نام سے معروف تھے اور قرآن مجید میں مہارت رکھتے تھے،

مسجد کے مہتمم اور اس کی دیکھ بھال کے ذمہ دار تھے۔ وہ بچوں کو پڑھاتے، بالغوں کو مختلف علوم کی تعلیم دیتے، خطاکاروں کو سزا دیتے، کمزوروں، یتیموں اور یتیموں کی حفاظت کرتے، قانونی دفعات منظور کرتے اور قانون کی روشنی میں فیصلوں کا اعلان کرتے، گھروں، زمینوں اور باغات کی حدود متعین کرتے اور ان املاک کا انتظام کرتے جو مساجد اور مذہبی عطیات کے طور پر ملی تھیں اور جن سے عزابہ اور طلبہ کو خوراک مہیا کی جاتی تھی۔ اس کے بعد بارہ آدمی تھے، جن سے مل کر ”عوام“ کی جماعت بنتی تھی۔ وہ قصبے کے داخلی اور خارجی دونوں امور کا بندوبست کرنے کے ذمہ دار تھے، لیکن وہ ان معاملات میں مداخلت نہیں کر سکتے تھے جو مسجد کے طلبہ (= عزابہ) کے دائرہ اختیار میں آتے تھے۔ جب ان کے سامنے کوئی ایسا معاملہ آتا جو ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہوتا تو وہ بارہ عزابہ سے مشورہ کرتے جن کے پاس اعلیٰ اختیار تھا۔ عوام کی جماعت، جو درمیانے درجے کے اختیار کی حامل تھی، زیادہ تر قصبے کی آبادی اور نخلستان کی توسیع کی ذمہ دار ہوتی تھی۔ ان کے بعد وہ بارہ اشخاص آتے تھے جو ”مکاری“ کے نام سے موسوم تھے اور جن کے پاس پولیس کے اختیارات تھے؛ یہ امن و امان برقرار رکھنے اور جرم و فساد کرنے والوں کو گرفتار دیتے تھے۔ مکاری بھی ایک علیحدہ جماعت تھی، تاہم ان کے پاس ان اختیارات کے علاوہ اور کوئی اختیار نہ تھا جو انہیں دوسری دو جماعتوں نے تفویض کیے تھے۔ با این ہمہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اکثر عملی صورت اس کے برعکس ہوتی تھی؛ مثال کے طور پر خود قرارہ کے قصبے میں عوامی گروہوں نے، جو بنیادی طور پر جاہ طلب اشخاص پر مشتمل تھے، پہلی اندرونی کشمکشوں میں (اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر یا انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں)

ہی عزابہ سے کئی کترا کر بالادستی حاصل کر لی۔ عزابہ (یا ذرا وسعت دے کر طلبہ) کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا، جو مزاب کے فرانسیسی الحاق سے قبل حکومتی مجلس کا حقیقی صدر تھا۔ یہ مجلس عزابہ کے ہر قصبے کے اعلیٰ اختیار کی نمائندہ تھی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے مجلسیں دینی جمہوری حکومتیں تھیں۔ فرانسیسیوں کی آمد کے بعد ان شیوخ اور حکومت کے سربراہوں کا وجود اس حیثیت سے ختم ہو گیا، مثلاً ملیکہ میں اس قسم کے ایک شیخ عمر بن حاجی عیسیٰ کی حکومت ۱۸۳۲ء کے قریب ختم ہو گئی؛ تاہم دو مستثنیات کا پتا چلتا ہے: بنو اسجن کا شیخ محمد بن عیسیٰ بن ایوب، جس کی حکومت ۱۸۸۳ء میں بھی قائم تھی اور غاردیہ کا شیخ حاجی صالح بن قاسم، جسے ۱۸۸۱ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس قسم کے شیوخ کو اپنے اپنے قصبے کے عزابہ منتخب کرتے تھے، لیکن دوسرے مزابی قصبوں کے شیوخ کی رضامندی حاصل کرنا بھی ضروری تھا۔ ان میں سے کوئی ایک شیخ منتخب شخص کے سر پر سفید عمامہ رکھنے سے پہلے، جو اس کے مرتبے کی علامت ہوتا، موزوں تقریر کرتا اور اس طرح اس شخص کی دستار بندی کی جاتی۔ عزابہ اور عوام کی مجلس کے علاوہ، جو مزاب کے قصبوں میں سے اپنے اپنے قصبے کے انتظام کی ذمہ دار تھی، ایک اور جماعت، یا یوں کہیے کہ ایک عام مجالس تھی، جو پورے ملک کے عزابہ کے نمائندوں سے مل کر بنتی تھی (ہر قصبے سے کم از کم دو عزابہ)۔ یہ جماعت، جس کے ذمے اہم ترین معاملات، یا وہ معاملات تھے جو تمام مزابی قصبوں سے بحیثیت مجموعی متعلق تھے، شیخ عبدالرحمن الکرتی کے قبرستان کی مسجد میں، جو بنو اسجن کے درمیان واقع تھی، یا غاردیہ کے قریب شیخ عمی سعید الجبریتی کے قبرستان کی مسجد میں اجلاس کرتی تھی۔

۱۸۸۲ء میں مزاب کے فرانسیسی الحاق کے بعد بھی عزابہ کے شیوخ کو مزابی قصبوں میں بڑی اخلاقی طاقت حاصل رہی، لیکن اس وقت سیاسی قوت ان کے ہاتھ سے نکل چکی تھی۔ آج کل ان کے اختیارات مزاب کے اپنے اپنے قصبے کے صرف عزابہ اور طلبہ اور خود مسجد تک محدود ہیں۔ وہ عوام سے اباضی عقیدے کے اصول و ضوابط کی پابندی بھی کراتے ہیں اور سنگین صورت حال میں برادری سے خارج کرنے کی سزا (تبرئہ اور مقاطعہ) کا استعمال بھی کرتے ہیں۔ اس میدان میں عزابہ اور حلقے کے شیخ کے اختیارات اب بھی بہت ہیں۔ مزاب کی پوری اباضی آبادی ان کے زیر تسلط ہے۔ اب بھی حلقہ مزابیوں کا اعلیٰ مذہبی اور اخلاقی ادارہ ہے۔ آج کل ایک حلقے میں بارہ غزابی ارکان ہوتے ہیں (بعض اوقات چوبیس ہوتے ہیں، اگرچہ ان میں سے بارہ صرف بدل کے طور پر ہوتے ہیں)۔ عزابہ معمر ترین اور فاضل ترین طلبہ میں سے بھرتی کیے جاتے ہیں (مزاب کے برہروں میں انہیں آر am، (جمع: ارون irwan) کہا جاتا ہے)، تاہم بسا اوقات امیدواروں کی اخلاقی خوبیوں کو ان کی علمیت پر ترجیح دی جاتی ہے۔ صرف ایک استثنا معلوم ہے: بنو اسجن، جہاں مقامی حلقے میں داخلے کے لیے امیدواروں کا امتحان لیا جاتا ہے (ان کا حافظ قرآن ہونا ضروری ہوتا ہے)۔ امیدواروں کا شادی شدہ ہونا ضروری ہے، برعکس ابو عمار عبدالکافی الوریجانی کے ضابطے کے، جس کی رو سے امیدوار اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کرنے پر مجبور ہوتا تھا۔ شیخ، جو آج کل بنیادی طور پر ایک استاد ہوتا ہے، طلبہ کو مسجد میں پڑھاتا ہے۔ طلبہ کی نگرانی ایک عارف کرتا ہے، جو معمر ترین اور سب سے زیادہ بڑھے لکھے ارون سے لیا جاتا ہے۔ ایک اور عارف جماعت وار کھانوں کی دیکھ بھال کرتا ہے (جو جماعت سے ملتا ہوتا ہے یا تعائف کی صورت میں)

Bull. de Corresp. در *livres de la secte Abadhiite*
Arf. ج ۳، (۱۸۸۵ء)، بمواقع کثیرہ؛ (۸) وہی مصنف :
Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de
Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources
Actes du XIV^e Congrès Intern. des در *abadhiites*
Orient. الجزائر ۱۹۰۰ء، حصہ سوم (بعد)، پیرس
 ۱۹۰۸ء، ص ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، تا
 ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۱؛ (۹) وہی مصنف : *Guerara depuis*
sa fondation، الجزائر ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) R. Rubinacci :
Un antico documento di vita cenobitica musulmana
 در *AIUON*، سلسلہ جدید، ۱۰ (۱۹۶۱ء) : ۳۷ تا ۳۸
 اور لوحہ ۱ تا ۱۰؛ (۱۱) ابوالعباس احمد ابی عثمان
 سعید الشماخی : کتاب السیر، چاپ سنگی، قاہرہ
 ۱۳۰۱ھ / ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء؛ (۱۲) Z. Smogorzewski :
 مزاب پر غیر شائع شدہ مواد؛ (۱۳) *Les Tolbas* : Watin
du Mzab. Origine، حصہ اول (غیر مطبوعہ حالات
 Z. Smogorzewski کے دیے ہوئے مکمل اقتباسات کی
 بدولت معلوم ہو گئے ہیں؛ اصل مسودہ ۱۹۱۳ء میں
Archives de la Direction du personnel Militaire
des Territerres du sud میں موجود تھا۔

(T. LEWICKI)

(۲) حلقہ : ایک اصطلاح، جو ایوبی اور
 مملوک عہد میں ایک معاشرتی فوجی وحدت کے
 لیے استعمال ہوتی تھی، جو بیشتر مملوک دور میں
 غیر مالیک پر مشتمل ہوتی تھی۔ کتابوں سے اس
 کے آغاز کا پتا نہیں چلتا اور نہ اس کے نام ہی کے
 معنی کی کوئی اطمینان بخش توجیہ ملتی ہے (دو
 مختلف آرا کے لیے دیکھیے *Quatremer* : *Histoire*
des Sultans mamlouks، ۱ / ۲ : ۲۰۰ تا ۲۰۲ اور
 A.N. Poliak در *USOAS*، ۱۰، ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء :
 ۸۷۳)۔ بیشتر ایوبی دور میں ایسا حلقہ موجود
 رہا۔ اس کا ذکر پہلی بار ۵۰۰ھ / ۱۱۰۰ء میں آیا ہے

عزابه میں سے دو یا تین استاد بچوں کو
 عربی زبان کی بنیادی باتیں نیز قرآن مجید پڑھانے
 کے لیے چنے جاتے ہیں (ایسے عزابی کو معلم کہتے
 ہیں)۔ شیخ، جسے حلقے کے ارکان میں سے
 دوسرے عزابہ منتخب کرتے ہیں، اس مجلس
 کا تیرھواں رکن ہوتا ہے۔ چار معمر ترین
 عزابہ، جنہیں شیخ دعوت دیتا، خاص مجلس بناتے
 ہیں، جو زیادہ اہم معاملات طے کرتی ہے۔ اس
 مجلس کا فیصلہ قطعی ہے (خود شیخ کے لیے بھی)۔
 حلقے کا اجلاس قصبے کی مسجد میں ہوتا ہے اور
 عزابہ کے اجلاس ہمیشہ خفیہ ہوتے ہیں۔ مزابی
 قصبوں میں عورتوں پر مشتمل حلقے بھی ہوتے ہیں۔
 ان خواتین عزابہ کا بھی ایک امام ہوتا ہے (وہ بھی
 ایک عورت ہوتی ہے)، لیکن کوئی شیخ نہیں ہوتا
 عورتوں کے حلقوں کے پاس محدود اختیارات ہوتے
 ہیں، مثلاً ایسے کسی حلقے کے کسی رکن کے
 متعلق تبرئہ کی سزا کا نفاذ اس علاقے کے مردوں کے
 حلقے کا شیخ ہی کر سکتا ہے۔

مآخذ : محولہ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے : (۱)
 ابوالفضل ابوالقاسم بن ابراہیم البرادی : *الجواهر*
المستقلات، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۳ء
 ص ۵۰؛ (۲) *Le Mzab* : A. Cöyuc، الجزائر ۱۸۷۹ء
 ص ۲۹ تا ۳۰؛ (۳) *Les historiens* : T. Lewicki
biographes et traditionnistes abadites-wahabites de
Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e Siècle
Folia Orientalia، ۳ (۱۹۶۱ء) : ۲۹ تا ۳۱، ۳۳
 تا ۳۷؛ (۴) وہی مصنف : *Notice sur la chronique*
d'el-darfi، در *R.O.*، ۱۳ (۱۹۳۶ء) : ۱۳۶ تا
 ۱۷۲؛ (۵) *Chronique d'Alger* : E. Masqueray
Zakaria، ریس۔ الجزائر ۱۸۷۸ء؛ (۶) M. Morand :
Les Kousas de Mzab، الجزائر ۱۹۰۳ء؛ (۷)
Biographie de Mzab. Les : A. de C. Motylinski

(دیکھئے The armies of Saladin : H. A. R. Gibb)
 در Cahiers d'Histoire Egyptienne، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ص ۳۰۵ و بار دوم، در Studies on the civilization of Islam، لندن ۱۹۹۲ء، ص ۷۴۔ معلوم ہوتا ہے کہ صلاح الدین کے زمانے میں حلقہ اس کی فوج کا اہم حصہ تھا۔ اس کے ابوی جانشینوں کے عہد حکومت میں حلقے کا ذکر بہت کم ملتا ہے، پھر بھی اس کا خاصہ اثر و اقتدار باقی ضرور رہا ہوگا کیونکہ مملوٹ حکومت کے ابتدائی برسوں میں بھی حلقہ بہت طاقتور تھا۔ ان برسوں میں حلقے میں غیرممالیک کے علاوہ خالص ممالیک کی بھی خاصی تعداد شامل تھی۔ حلقے کے سالار، جنہیں "مقدموالحلقہ" کہا جاتا تھا، قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ ان کے نام، تمام اہم رسوم میں مملوک امرا کے ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ وہ اہم رہاستوں میں سفیروں کی حیثیت سے بھی خدمات سرانجام دیتے تھے اور یہ اسے فرائض بھی جو خاصکہ [آرک] بہ خاصکہ] کے لیے وقف تھے۔ تاہم ان کی تنخواہیں اس ابتدائی دور میں بھی امرا کی تنخواہوں کے مقابلے میں بہت کم تھیں۔ ابتدا میں ایک مقدم حلقہ کو فوجی مہم میں چالیس افراد کی کمان کا اختیار حاصل ہوتا تھا (لیکن مہم کے ختم ہو جانے کے بعد نہیں)۔ حلقے کے زوال کے بعد اس اختیار کی محض نظری طور پر اہمیت باقی رہ گئی تھی۔ حلقے کے ارکان کو عموماً "الجناد الحقہ" کہا جاتا تھا، بعض اوقات "رجال الحقہ" اور کبھی صرف "اجناد" [ولند : جنڈا] کہہ دیے جاتے تھے۔

الناصر محمد بن قلاؤن کے عہد حکومت تک حلقے کے زوال کے واضح آثار نہیں ملتے۔ پتا چلتا ہے کہ اس کے بعد قلاؤن کے عہد میں بھی حلقے کے چار ہزار سپاہیوں نے ۱۲۸۰ء تا ۱۲۸۱ء میں مغول کے خلاف جنگ میں سلطان کو فوج کے قیام میں

لڑنے والے اعلیٰ دستوں کی حیثیت سے حصہ لیا؛ قلب میں لڑنے والے شاہی ممالیک کی تعداد صرف آٹھ سو تھی۔

اصل زوال کی پہلی نمایاں علامت ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہونے والی اراضی کی تقسیم نو (روق) میں ملتی ہے۔ روق، جس میں جاگیروں (اقطاع) کی دوبارہ درجہ بندی اور نئے سرے سے تقسیم شامل تھی، کے بڑے مقاصد میں سے ایک مقصد شاہی ممالیک کو تقویت پہنچانا اور حلقے کو کمزور کرنا تھا۔ حلقے کے خلاف یہ اقدامات مکمل طور پر مؤثر ثابت ہوئے اور اس کے سریع زوال کا باعث بنے۔ الناصر محمد کی وفات کے بعد حلقے کے افراد کا یہ ایک معمول بن گیا تھا کہ وہ اپنی جاگیروں کو معاوضے یا مقایضے سے تبدیل کر لیں، اور اس مقصد کے لیے ایک خاص شعبہ دیوان الابدال کے نام سے قائم کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سماجی طور پر زیریں طبقوں کے لوگ۔ پوری والے، دستکار اور دوسرے عوام (السوق والملتہ)۔ حلقے میں شامل ہونے لگے۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اخیر میں ایک عسکری وحدت کی حیثیت سے حلقے کی تعلیم اہمیت عملی طور پر ختم ہو گئی، البتہ حلقے کے چند افراد فوجی مہموں میں بےستور حصہ لیتے رہے۔ ان میں سے اکثر کو اصل فوج کی علم و تجربہ کی کمی، حلقے کی فرائض انجام دینے کے لیے بھیجے جاتے تھے۔

شیخ السیوطی نے (۵۸۱۰ھ / ۱۱۸۱ء تا ۱۲۸۰ء) ۱۲۸۰ء میں جو نے مملوک فوج کو دوبارہ نیا بنانے کی کوشش کی، حلقے کے زوال کو بھی روکنے کی کوشش کی، لیکن اس کی دیگر اصلاحات کی طرح اس میں بھی ناکامی ہو گئی۔ علوی تھی۔ سلطان یوسف

تک باقی رہا (دیکھیے B. Lewis، در BSOAS، ۱۶، ۱۹۵۴ء : ۴۷۹)۔

مآخذ : (۱) D. Ayalon : *Studies on the structure of the Mamluk Army*، در BSOAS، ۱۵، ۱۹۵۳ء : ۴۴۸ تا ۴۵۹ (حلقے کے زوال کے اسباب پر بحث ص ۴۵۵ بعد پر کی گئی ہے)۔

(D. AYALON)

الحلاج : ابوالمنیث الحسین بن منصور بن محمى البیضاوی، ایک معروف صوفی اور عالم، (۸۲۴/۸۵۷ء تا ۹۲۲/۹۵۰ء) جس کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔

الحلاج [جسے فارسی، ترکی اور اردو ادب میں منصور بھی کہا گیا ہے] ۸۵۷/۸۲۴ - ۹۲۲/۸۵۰ء میں صوبہ فارس میں البیضاء کے شمال مشرق میں الطور (جس کے باشندے ایک ایرانی بولی بولتے تھے) کے مقام پر پیدا ہوا۔ البیضاء وہ قصبہ ہے جہاں عربی نحو کا عالم سیبویہ پیدا ہوا تھا، یہاں عربوں کا بڑا اثر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ الحلاج ایک آتش پرست (= گبر) کا پوتا تھا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک صحابی ابو ایوب رضی کی اولاد میں سے تھا۔ اس کا باپ، جو غالباً ایک دھنیا تھا [جس سے اس کی نسبت حلاج ہوئی] طور چھوڑ کر اس خطے میں چلا گیا جو تستر سے (دریائے فرات پر) واسط تک پھیلا ہوا ہے، جہاں پارچہ بانی کی صنعت عام تھی [نفحات الانس میں لکھا ہے کہ وہ خود دھنیا نہ تھا۔ اس کا دوست دھنیا تھا]۔ واسط ایک قصبہ ہے، جس کی بنیاد عربوں نے رکھی تھی، اور جس کی آبادی کی غالب اکثریت حبلی تھی (دیہاتی علاقوں میں غالی شیعوں کی اقلیت بھی تھی) اس ماحول میں وہ فارسی بولنے کی صلاحیت کھو بیٹھا تھا۔ یہاں قرآن کا ایک اہم مدرسہ تھا۔ اس جگہ بارہ برس کی عمر سے پہلے ہی اس نے قرآن

[رک باں] (۸۲۵/۸۲۲ء تا ۸۴۲/۸۳۸ء) نے اس وحدت کی بابت شیخ کی حکمت عملی کے برعکس کام کیا، اور اس وقت سے لے کر مملوک عہد کے بالکل آخر تک حلقہ متواتر زوال پذیر ہوتا رہا۔ حلقے کے نام کو بھی رفتہ رفتہ ”اولاد الناس“ [رک باں] کی اصطلاح سے بدل دیا گیا، جو اس کی ذیلی وحدتوں میں سے ایک تھی۔

شام کی حلقہ رجمنٹ، مالیک کے عہد میں پورے شامی فوجی معاشرے کی طرح، علحدہ مطالعے کی مستحق ہے، کیونکہ جو بات مصر میں مقیم فوجوں کے متعلق صحیح ہے، کئی صورتوں میں وہ شام میں مقیم فوجوں پر صادق نہیں آتی۔ عام طور پر، شامی صوبے کی حیثیت مصری صوبے سے بدرجہا کم تر تھی۔ عموماً مملوک افواج شام میں خدمات سرانجام دینے میں پس و پیش کرتی تھیں، اور خالص مالیک کے اہم دستے، مصر زیادہ تر قاہرہ، میں مرکوز تھے۔ شامی مالیک، جو مصر میں حلقے کے زوال کا بڑا سبب تھے، کے پاس شام میں محافظ دستے بالکل نہ تھے، اس طرح شام کا ”حلقہ“ مصر کے ”حلقے“ کی بہ نسبت کہیں زیادہ اہم اور طاقتور عنصر تھا۔ شام میں حلقے کی مرکزی جگہ، جہاں وہ مقیم تھے، خلیل بن شاہین الظاہری (م ۸۷۲ / ۹۱۶ء) (زبدۃ کشف الممالیک، ص ۱۳۱ تا ۱۳۵) شامی صوبوں اور ان کی افواج کے متعلق باب میں درج ہے، جہاں حلقے کا ذکر بار بار ہوا ہے۔ دوسری وحدتوں کا ذکر، اگر آیا بھی ہے تو، کبھی کبھار۔ یہ سچ ہے کہ اس مصنف کے مذکورہ بعض اعداد کا اشارہ ماضی (قدیم) میں حلقے کی تعداد کی طرف ہے، لیکن اسے مملوک شام کی افواج کے عام زوال کی علامت سمجھنا چاہیے، نہ کہ خاص طور پر شامی حلقے کی (نیز دیکھیے زبدۃ، ص ۱۰۳ تا ۱۰۶، اور BSOAS، ۱۶ : ۷۱ تا ۷۲)۔ حلقہ کسی نہ کسی طرح، شام میں عثمانی دور

مجید حفظ کر لیا۔ وہ کم سنی ہی میں سورتوں کے باطنی معانی تلاش کرنے کی کوشش کرتا تھا، اس نے اپنے آپ کو سہل التستری کے مدرسہ تصوف سے وابستہ کر لیا۔

بیس سال کی عمر میں وہ سہل التستری کو چھوڑ کر بصرے چلا گیا۔ وہاں وہ عمرو [بن عثمان] المکی کے سلسلہ طریقت سے وابستہ ہو کر [خرقے سے مشرف ہوا]، اس نے ابو یعقوب الاقطع کی بیٹی ام الحسین سے شادی کر لی۔ وہ اور اس کی یہ بیوی پوری زندگی اکھٹے رہے، ان کے کم از کم تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ اس شادی کی وجہ سے عمرو بن عثمان المکی اس سے حسد کرنے لگا اور اس کا مخالف ہو گیا [اس عرصے میں اس نے بعض ایسے اقدامات کیے جن کی وجہ سے اس پر غالی شیعہ ہونے کا الزام لگا۔ کرنبائی سلسلے کے لوگ، جو ابو ایوب اقطع کرنبائی سے منسوب تھے، بنو مجاشع کے موالی اور زنج کے باغیوں کے سیاسی حلیف تھے۔ انہوں نے بصرے کے موالی کو عباسی خلافت کے خلاف ابھارا تھا اور یہ خیال کیا تھا کہ یہ بغاوت علویوں (زیدیوں) کی تحریک سے ہوئی تھی۔ کرنبائی سے تعلق کی وجہ سے الحلاج پر بھی شیعہ ہونے کا الزام لگا۔ مگر اکثر مآخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلاج ساری عمر عقیدہ سنی ہی رہا (دیکھیے سنیوں کا مقالہ الحلاج در تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی) مرتبہ ایم۔ ایم۔ شریف جلد ۱ : ۳۴۶)۔ حلاج کے مشہور صوفی جنید سے بھی تعلقات تھے۔ ان سے مشورہ کرنے کے لیے وہ بغداد گیا۔ مگر ان کی نصیحت کے باوجود، اپنے خسر الاقطع اور عمرو المکی کے باہمی جھگڑے سے تنگ آ کر بغاوت زنج کے کچلے جانے کے فوراً بعد مگر چلا گیا۔ اور پہلا حج کیا اور صوم و سکوت کی حالت میں ایک سال حرم میں معتکف رہنے کی قسم کھائی۔

اس طرح وہ "اتحاد" کے لیے اپنے طریقے کو

آزما رہا تھا، اور حفظ سیر کے اصول کی خلاف ورزی کرتے ہی اس کا اعلان کرنا شروع کر دیا۔ اس پر عمرو المکی نے اس سے قطع تعلق کر لیا، اس کے باوجود مرید اس کے ارد گرد اکھٹے ہوتے رہے۔

خوزستان واپس آ کر اس نے صوفیانہ لباس پہننا چھوڑ دیا، اور عام آدمی کی وضع اختیار کر لی [یعنی قبا پہننی شروع کر دی۔ (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء)] تاکہ زیادہ آزادی سے بول سکے اور تبلیغ کر سکے۔ اس کی دعوت کے انداز نے اسے شک و شبہ اور عناد کا نشانہ بنا دیا۔ اس کی دعوت کا بڑا مقصد ہر ایک کو اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے ہی دل کے اندر اللہ تعالیٰ کو تلاش کر سکے، اس کی وجہ سے اس کا لقب حلاج الاسرار، "بہیدوں کا دھننے والا" پڑ گیا [حلاج کے مختلف وقتوں اور مختلف شہروں میں مختلف القاب مشہور ہوئے، ابن کثیر: البدایۃ النہایۃ، (۱۱ : ۱۳۳) کے مطابق اہل ہند اسے ابوالغنیث، اہل خراسان ابوالمیز، اہل فارس ابو عبد اللہ الزاہد، اہل خوزستان حلاج الاسرار اور اہل بغداد مضطلم اور اہل بصرہ المخیّر کہتے تھے]؛ مگر اقوال مختلفہ کی وجہ سے وہ بدنام ہو گیا۔ کچھ سنی، سابق عیسائی، جن میں سے بعض بعد میں بغداد میں وزیر بنے، اس کے مرید ہوئے مگر عموماً سبھی جماعتوں میں وہ غیر مقبول ہو گیا۔ سنی، شیعہ اور معتزلہ نے اس پر دھوکا دہی اور جھوٹی کرامات دکھانے کا الزام لگایا اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ اس پر وہ مشرقی ایران کی عرب نوآبادیوں میں تبلیغ کرنے کے لیے خراسان چلا گیا اور وہاں پانچ سال رہا، شہروں میں تبلیغ کرتا اور کچھ وقت کے لیے سرحدوں پر بعض قلعہ بند خانقاہوں میں ٹھہر جاتا۔ پھر وہ تستر واپس آ گیا اور معتدل ریاست حمد قناتی کی مدد سے اس قابل ہوا کہ اس نے بغداد میں مقیم کر سکے۔

یہ مشہور شطحیہ جملہ کہا: ”انا الحق“۔ میں حق (خدا) ہوں، کیونکہ خدا کے سوا میرے پاس کوئی آنا نہیں۔

[اس سلسلے میں اس سیاسی پس منظر کو بھی سمجھنا ضروری ہے جس کے تحت حلاج کو بالآخر گرفتار ہو کر سزائے موت ملی۔ قصہ یہ ہے کہ] الحلاج کی تبلیغ سے متاثر ہو کر وہ ارادت مند لوگ جو الحلاج کو قطب [رک بان] کا درجہ دینے کے لیے مضطرب تھے، قوم کی اخلاقی و سیاسی اصلاح کے لیے بغداد میں ایک تحریک کا آغاز کر رہے تھے [ان میں کچھ وزرا بھی شامل تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ] الحلاج نے بعض رسائل (جو وزرا کے فرائض سے متعلق ہیں) کا انتساب ابن حمدان اور ابن عیسیٰ سے کیا۔ ۵۲۹۶/۹۰۸ء میں بعض اکابر اہل سنت (البرہاری کے حنبلی اثر کے تحت، دیکھیے *La profession de foi d'Ibn Batta : H. Laoust* دمشق ۱۹۵۸ء بمواضع کثیرہ) نے اقتدار پر قبضہ کرنے اور ابن المعتز کو خلیفہ بنانے کی کوشش کی مگر وہ ناکام ہوئے اور کمسن خلیفہ المقتدر کو بحال کر دیا گیا، اس کا وزیر ابن الفرات ایک شیعہ ماہر مائیات تھا۔ اس کے نتیجے میں حنبلیوں پر جو تشدد ہوا، اس میں الحلاج پر بھی زدپڑی لیکن وہ اہواز کے شہر سوس کی طرف بھاگ جانے میں کامیاب ہو گیا، ابو حنبلیوں کا قصبہ تھا، مگر اس کے چار مرید گرفتار ہونے سے بچ نہ سکے۔ تین سال بعد خود الحلاج بھی گرفتار ہو گیا اور اسے بغداد واپس لایا گیا، جہاں وہ سنی العقیدہ حامد کے عناد کا شکار ہو کر نو سال تک قید رہا۔

۵۳۰۱/۹۱۳ء میں وزیر ابن عیسیٰ نے، جو

الحلاج کے ایک مرید کا چچا زاد بھائی تھا، اس کے خلاف مقدمے کو ختم کر دیا (قب فتویٰ ابن سريج) اور الحلاج کے حمایتیوں کو، جو قید میں تھے، رہا کر

اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ اس نے دوسرا حج کیا، جہاں اس کے بعض سابقہ دوستوں اور صوفیہ نے اس پر جادو، فسون طرازی اور جنات کے ساتھ رابطہ رکھنے کا الزام لگایا۔ اس حج کے بعد ہی اس نے ہندوستان اور ترکستان کا طویل دورہ کیا، جہاں اسے ہندو مت، بدھ مت اور مانی مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا [دیکھیے تذکرۃ الاولیاء، مقالہ حسین بن منصور الحلاج]۔

۵۲۹/۹۰۲ء کے قریب الحلاج نے تیسرا

اور آخری حج کیا۔ اب کی دفعہ ایک گدڑی کندھوں پر تھی اور قضا، یعنی ہندوستانی وضع کا تہہ بند باندھے ہوئے تھا۔ عرفات کے میدان میں اس نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی: اے خدا مجھے فنا کر دے! اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے۔

اس حج سے فارغ ہو کر وہ بغداد واپس آیا تو اس نے اپنے گھر میں کعبے کا نمونہ بنا لیا، رات کے وقت مزاروں پر عبادت کرتا اور دن کے وقت بازاروں یا گلیوں میں اللہ تعالیٰ سے اپنے والہانہ عشق کا اظہار کرتا اور خود اپنے لیے قوم کی نظروں میں مردود ہو کر مرنے کی خواہش کا اعلان کرتا اور کہتا: ”اے مسلمانو! مجھے اللہ سے بچاؤ“۔ اللہ نے میرے خون کو تمہارے لیے جائز کر دیا ہے، مجھے مار دو“۔ اس قسم کے اظہار خیال نے عوام کے جذبات کو ابھارا اور پڑھے لکھے طبقوں میں تشویش پیدا ہو گئی۔ الحلاج کے اس اعلان سے محمد بن داؤد الظاہری بہت مشتعل ہوا۔ اس نے عدالت میں الحلاج کو مجرم ٹھہرایا اور اسے سزائے موت دینے کا مطالبہ کیا۔ لیکن شافعی فقیہ ابن سريج کا خیال تھا کہ صوفی کا حال و مقام عدالتوں کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ اسی زمانے میں بصرے کے نعویوں کے مخاصمانہ بیان کے مطابق، الحلاج نے المنصور کی مسجد میں الشلی کو

کر دیا گیا۔ تاہم اس کے دشمنوں کے دباؤ اور شرطہ (پولیس) کے افسر اعلیٰ کے اثر کی وجہ سے، جو وزیر کا دشمن تھا، الحلاج تین دن شکنجے میں کسا رہا، جس کے اوپر لکھا تھا ”قرمطی کارندہ“۔ اس کے بعد اسے محل میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں وہ عام قیدیوں کو تبلیغ کرتا رہا۔ ۵۳۰۳ / ۹۹۰ء میں اس نے خلیفہ کے عارضہ بخار کا کامیاب علاج کیا اور ۵۳۰۵ میں ولی عہد کے طوطے کو ”دوبارہ زندہ کر دیا“۔ معتزلیوں نے اس کی ”عطائیت“ اور فسوں کاری پر اس کی مذمت کی۔ اس اثنا میں ۵۳۰۶ - ۵۳۰۷ میں وزیر ابن عیسیٰ کی جگہ (جو الحلاج کا طرفدار تھا) ابن الفرات کو مقرر کر دیا گیا، جو الحلاج کا مخالف تھا، لیکن خلیفہ کی والدہ نے الحلاج پر دوبارہ مقدمہ نہ بننے دیا۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ الحلاج کی اہم ترین تصنیفات میں سے دو اسی زمانے کی ہیں: (۱) طاسین الازل [والالتباس] جو ابلیس کی قیل و قال پر ایک مراقبہ ہے، (۲) اور دوسری آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی معراج کے بارے میں شطحیاتی گفتگو ہے [ملاحظہ ہو طاسین النقطة جس میں قَابِ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی کی شطحیاتی تعبیر کی ہے، دیکھیے کتاب الطواسین، طبع مسینون، ۱۹۱۳ء]۔ محولہ بالا دونوں (طواسین) میں ابلیس کے انکار کی مذمت کی گئی اور یہ خیال پیش کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روحانی تجربے کی بنا پر اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان ”اتحاد“ ممکن ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رشحات شیعہ عالم الشلمغانی کے بعض خیالات کے جواب میں ہیں، جس کا خیال تھا کہ ایمان اور الحاد، نیکی اور بدی، قبول اور رد، یہ سب ”اضداد“ ہیں اور سب اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں ہیں۔ الشلمغانی کا بغداد کی عدالت میں، حتیٰ کہ الحلاج کے مقدمے کے دوران میں بھی خاصا اثر و رسوخ تھا [اسی شیعہ عالم الشلمغانی اور اس کے

حریف التوبختی کے اثر سے] مقدمہ دوبارہ شروع ہو گیا اور ۵۳۰۸ - ۵۳۰۹ / ۹۹۱ - ۹۹۲ء میں اس پر بحث ہوئی۔ اس کے پس منظر میں وزیر حامد [ابن العباس] کی مالیاتی حکمت عملی بھی کارفرما معلوم ہوتی ہے جس کی ابن عیسیٰ نے مخالفت کی تھی مگر ناکام رہا تھا۔

[عام خیال یہ ہے کہ حامد نے ابن عیسیٰ کے اثر کو زائل کرنے کے لیے ہی الحلاج کا مقدمہ دوبارہ شروع کرایا اور اس سلسلے میں ابن مجاہد نے اس کی مدد کی، جو قرآء کا معزز قائد تھا اور صوفی ابن سالم اور الشبلی کا دوست لیکن الحلاج کا مخالف تھا۔ حنبلیوں نے حنبلی صوفی ابن عطاء کی انگیزت پر مظاہرے کیے اور حامد کو بددعائیں دیں؛ اور یہ سب کچھ حامد کی مالی حکمت عملی کے خلاف احتجاج کے طور پر بھی کیا اور الحلاج کو بچانے کے لیے بھی۔ ان لوگوں نے الطبری کے خلاف بھی مظاہرہ کیا، جو اس بلوے کی مذمت کرتا تھا۔ ان ہداسیوں نے وزیر حامد کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ ابن عطاء کو عدالت کے سامنے لائے لیکن ابن عطاء نے الحلاج کے خلاف گواہی دینے سے انکار کر دیا اور یہ رائے ظاہر کی کہ وزیر کو اکابر طریقت کے کردار کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ مقدمے کی سماعت کے دوران میں مخالف دستے نے اس کے ساتھ برا سلوک کیا اور وہ ضربات کی وجہ سے مر گیا]۔

حامد اور مالک قاضی ابو عمر ابن یوسف، جو ہمیشہ اس زمانے کے مقتدر لوگوں کی حمایت کرتا تھا، دونوں مقدمے پر اثر انداز ہوئے۔ الحلاج نے کہا تھا: ”کعبہ دل کے اندر ہے۔ اہم چیز اس کا سات بار طواف کرنا ہے“۔ اس لیے اس پر ایک قرمطی ہونے اور قرمطی بغاوت میں شریک ہونے کا الزام لگایا گیا اور معلوم ہے کہ قرمطی کعبے کو نابود کرنے

کے متعلق خلیفہ کا حکم رات گئے آیا۔ دراصل اس کی سولی کے آخری مرحلے کو اگلے دن تک ملتوی کر دیا گیا تھا۔ رات کے دوران میں الحلاج کی کرامات اور اس سے متعلق مافوق الفطرت واقعات کا ذکر پھیلتا گیا۔ التوزری کے بیان کے مطابق صبح کے وقت وہ لوگ جنہوں نے اس کی سزا کے حکم پر دستخط کیے تھے، ابن مکرم کے گرد جمع ہوئے اور بلند آواز میں کہنے لگے: ”یہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے، اس کے خون کا بار ہمارے سروں پر آنے دیجیے“۔ الحلاج کا سر قلم کر دیا گیا، پھر اس کے جسم پر تیل چھڑک کر اسے جلایا گیا اور ایک مینار کے اوپر سے اس کی راکھ دریائے دجلہ میں بہا دی گئی (۲۷ مارچ ۹۲۲ء)۔

چشم دید گواہ بیان کرتے ہیں کہ اس ستم رسیدہ شخص کے آخری الفاظ یہ تھے: عارف کے لیے جو بات اہمیت رکھتی ہے وہ یہی ہے کہ اللہ جل جلالہ کی رضا سے اسے کامل اتحاد ہو جائے اور اس التجا کا اعادہ کرتے ہوئے جو اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں کے دل میں ڈالتا ہے، اس نے قرآن مجید (۴۲ [الشوری]: ۱۸) کی تلاوت کی۔

اہم (شائع شدہ) تصانیف: (۱) ۵۲۹۰/۹۰۲ء کے قریب، اس کے شاگردوں کی جمع کی ہوئی ستائیس روایات کا عربی متن اخبار الحلاج، بار سوم، میں ہے (فرانسیسی ترجمہ از L. Massignon: *Passion d'al-Hallāj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۸۹۳ تا ۹۰۳)؛ (۲) کتاب الطواسین، گیارہ مختصر تصانیف کا سلسلہ (مع طاسین الازل)، عربی متن اور البقلی کا فارسی ترجمہ، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء، (فرانسیسی ترجمہ از L. Massignon: *Passion d'al-Hallāj*، ص ۸۳۰ تا ۸۹۳)؛ (۳) دیوان الحلاج میں جمع شدہ کچھ نظمیں (فہرست الکلاسیکی و کتاب التعریف)، عربی متن اور فرانسیسی

کے حق میں تھے۔ عجیب صورت حال یہ ہے کہ ساعت میں کوئی شافعی موجود نہ تھا اور حنفی قاضی نے فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا، لیکن قاضی کا معاون ابو عمر اس کی حمایت کرنے کے لیے رضامند ہو گیا اور گواہوں کا یہ افسر تحقیقات چوراسی دستخط کنندگان پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قاضی کی کرسی پر بیٹھ کر، حامد کے زور دینے پر، ابو عمر نے یہ فیصلہ سنایا: ”تمہارا خون بہانا جائز ہے“۔

اس کے بعد دو دن تک میر حاجب نصر اور خلیفہ کی والدہ، خلیفہ سے الحلاج کے حق میں سفارش کرتے رہے، آخر خلیفہ نے، جو بخار میں مبتلا تھا، شش و پنج کی حالت میں پھانسی کی سزا کی منسوخی کا حکم دے دیا۔ لیکن وزیر کی سازشوں نے خلیفہ المقتدر کی قوت فیصلہ پر فتح حاصل کر لی، جس نے ایک خاص دعوت سے رخصت ہوتے وقت الحلاج کی سولی کے وارنٹ پر دستخط کر دیے۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو بگل بجا کر اعلان کر دیا گیا کہ الحلاج کو عنقریب سولی دی جائے گی۔ الحلاج کو پولیس کے افسر اعلیٰ کے حوالے کر دیا گیا، اور شام کے وقت اس نے قید خانے کی کال کوٹھری میں اپنے آپ کو حوالہ بہ تقدیر کر دیا اور اپنے ”شاندار“ انجام کی پیش بینی کی۔ ان مناجاتوں کو، جو منقول ہیں، اخبار الحلاج میں از سر نو جمع کر دیا گیا ہے۔ ۲۴ ذوالقعدہ کو باب خراسان میں، الحلاج کو، جس کے سر پر ایک تاج رکھا ہوا تھا، ”ایک بے پناہ هجوم کے سامنے“، پیٹ پیٹ کر ادھ موا کیا گیا، اور پھر دار پر لٹکا دیا گیا۔ ابھی اس میں زندگی کی ربق باقی تھی کہ بلوائیوں نے دکانوں کو آگ لگا دی۔ جس وقت وہ دار پر لٹکا ہوا تھا دوستوں اور دشمنوں نے اس سے سوالات کیے، جن کے کچھ جوابات کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اس کا سر قلم کرنے

کا مطالبہ اور عوام پر اس کا اثر یہ دونوں باتیں بہت سے ارباب اقتدار کی ناراضی اور پریشانی کا باعث بنتی تھیں۔ مذکورہ مخالفین نے اپنے الزامات کی بنیاد دو تنقیدات پر رکھی:-

(الف) دینی: الحلاج نے اپنے بہت سے بیانات میں صحر اور سکر کے اصولوں سے انحراف کیا جو اس وقت سے صوفیہ کے حلقوں میں بنیادی عقیدہ بن چکے تھے جب سے توری اور اس کے پیروں سے خدا کی محبت کے موضوع پر ان کی تعلیمات کے متعلق عدالتوں میں جواب طلبی کی گئی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عمرو المکی اور جنید نے جو الحلاج کے دوست رہ چکے تھے، اس پر "سیر" کو عوام کے سامنے بیان کرنے اور شطیحات میں اس کا اظہار کرنے کا الزام لگایا [دیکھیے تذکرۃ الاولیاء: نفحات الانس]۔ علاوہ ازیں بعض قدرے مبہم متصوفانہ میلانات، خاص طور پر "حب عذری" سے متعلق رجحانات کی بنا پر یہ محسوس کیا کہ انہیں اختیاری عشق اور ریاضات سے احد کی تلاش کی منست کرنا پڑے گی۔ غالباً اسی وجہ سے ابن داؤد الظاہری الحلاج کا دشمن ہو گیا، اور اسے برباد کرنے پر تل گیا۔ بعد ازاں الحلاج پر اللہ کی شان میں گستاخی اور حلول (اللہ کے ساتھ مادی اتحاد) کا دعویٰ کرنے کا الزام لگایا گیا اور اس کے اس اضطراب کو کہ مذہبی عبادت کے شعائر کو باطنی اہمیت دی جائے (اپنے دل کے کعبے کا سات بان طواف کرو)، خود ان شعائر کو مٹا دینے کی مذہبی خواہش قرار دیا گیا۔

(ب) سیاسی: غالباً یہ سب سے زیادہ مؤثر اور فیصلہ کن تھی۔ الحلاج کی شادی نے زیدی زنجیوں کے ساتھ اس کا رابطہ پیدا کر دیا تھا اور دور دراز کے سفر اختیار کرنے کی وجہ سے اس کا اثر تھا۔ [حقیقت یہ ہے کہ الحلاج کا اخلاقی اسرار

ترجمہ، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۳۱ء، جدید فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۳۸ء: (۴) بعض اقوال (logia) اور بالخصوص کلام آخرین (novissima verba) جسے اخبار الحلاج میں شامل کر دیا گیا ہے، طبع L. Massignon (پیرس ۱۹۱۳ء، بار دوم، پیرس ۱۹۳۶ء، بار سوم، پیرس ۱۹۵۷ء)۔

(الحلاج کی دوسری تصانیف اور ان کی صحت پر بحث کے لیے دیکھیے L. Massignon: کتاب الطواسین، دیباچہ ۱ تا ۴، Passion d'al-Hallaj، ص ۸۰ تا ۸۲؛ دیوان الحلاج، ۱۹۳۱ء، ص ۱ تا ۹؛ اور Opera Minora، بیروت ۱۹۶۳ء، ۲: ۴ تا ۴۵ اور ۱۹۱)۔

بڑے الزامات: الحلاج کا مقدمہ مذہبی، سیاسی اور مالی حکمت عملی کے خلاف سازشوں کے پس منظر میں قائم ہوا، جنہوں نے کمن خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں دربار بغداد میں اضطراب پیدا کر دیا تھا اس سے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں عباسی خاندان کی حیثیت اور اس کردار کی وضاحت ہو جاتی ہے جو وزرا ادا کرتے رہے۔ الحلاج کے دو بڑے دشمن شیعہ وزیر ابن الفرات اور وزیر حامد تھے۔ بغداد کے بازاروں میں الحلاج نے جو وعظ کیے ان کا مقصد باطنی زندگی پر دینی اقتدار کا اطلاق، اور عشق میں روح اور خدا کے درمیان اتحاد تھا۔ یہ سب کچھ ایک خفیہ کے اصول کے تحت تھا، جس میں سنی مسلک پر زور دیا گیا تھا؛ لیکن اس کے مواعظ بے اثر رہے، نہ صرف عدالت کے سیاسی حلقوں میں، بلکہ فقہاء کے گروہ میں بھی، جن کی اکثریت مالکی اور حنفی مسالک سے تعلق رکھتی تھی۔ یہ امر حیران کن ہے کہ الحلاج کے شدید ترین حامی حنبلی مسلک کے تھے، جن کے تقویٰ کا اس زمانے کے عوام پر خاصا اثر تھا۔ [حقیقت یہ ہے کہ الحلاج کا اخلاقی اسرار

یا ”مشاہدہ“ نہیں ہے بلکہ ایک حقیقی حضور ہے۔ جو دراصل مکمل مشاہدہ ہے۔ یہ خود خدا ہے جو اپنے محب کے دل میں خود اپنا مشاہدہ کر رہا ہے۔ خدا کے ساتھ اس وصال (= جمع) سے اتحاد پیدا ہوتا ہے جو مادے کا اتحاد نہیں، بلکہ عقیدے اور محبت (عشق، محبت) کے فعل کے ذریعے بروئے کار آتا ہے، اور جو اپنے خلائے نفس میں محبوب مہمان (= خدا) کو خوش آمدید کہتا ہے، ”جوہر اس کا جوہر عشق ہے“، جیسا کہ الحلاج بیان کرتا ہے۔ وحدت الوجود کے معتقدوں نے، جنہیں چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی تک غلبہ حاصل رہا، عقیدہ وحدت الشہود پر بڑی تنقید کی۔ ان کے دو اعتراضات تھے:

(۱) جو الزامات مقدسے میں پیش ہوئے ان میں ایک حلول کے تصور کے بارے میں تھا۔ الحلاج نے واقعی لکھا تھا: ”تیری (خدا کی) روح میری روح کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے جیسے عنبر خوشبودار مشک کے ساتھ مل جاتی ہے“ (دیوان، مترجمہ ماسینوں، ص ۴۱) اور سب سے بڑھ کر ”ہم دو روہیں ہیں، جو ایک ہی جسم میں ڈال دی گئی ہیں (حَلَلْنَا) (وہی کتاب، مترجمہ ماسینوں، ص ۷۵)، لیکن ان نظموں کے پورے سیاق و سباق کو تجسیمی یا مادی اتحاد (حلول) کے معنی میں نہیں سمجھا جا سکتا، جیسا کہ بعد میں سمجھا گیا۔ اس کی واضح ترین صورت میں الحلاج کے حلول کو (محبت میں) ایک مکمل روحانی وحدت سمجھنا چاہیے، جس میں فاعل کی ذہانت اور ارادے پر، جو درحقیقت اسے ”انا“ کا احساس دلاتا ہے، خدائی رحمت کا عمل دخل ہے۔ ایک جسم میں دو روہوں والا عقیدہ دراصل عیسائیوں کے عقیدے سے ملتا جلتا ہے۔

کے طرزِ بیان اور فکر و نظر میں شیعہ عناصر شامل تھے، اگرچہ اس معاملے میں سوالات کے جو اس نے جوابات دیے، وہ مکمل طور پر سنی مسلک کے تحت ہی تھے۔ اس پر الزامات لگانے والوں نے، جو عوام نیز عدالت کے ارکان پر اس کے اثر کی وجہ سے خوفزدہ تھے، یہ فیصلہ کیا کہ اسے ایک فساد اور باغی کی حیثیت سے پیش کیا جائے جو قوم کے امن و سکون کے لیے ایک خطرہ ہے۔ اس کے بعض اقوال (دیکھیے بیان بالا) کو غلط معانی پہنا کر اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ قرامطہ کی طرح مکے کے خانہ کعبہ کو نابود کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح خود مات کے نام پر اس کا ”خون بہانا“ قانونی طور پر جائز قرار دیا گیا۔

فی الواقع اپنی زندگی کے آخری ایام میں الحلاج نے اذیت اور تعزیر کو خود دعوت دی، لیکن اس کے بالکل مختلف اسباب تھے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ عشق اور ریاضت کے ذریعے خدا سے اتحاد کا طریقہ، جسے اسے ضرور اختیار کرنا چاہیے، کچھ ایسی چیز ہے جو ملت کے فقہی نظام سے بالاتر ہے، اس نے بخوشی ملت کے قوانین کے تحت اپنے آپ کو قربانی کے لیے پیش کیا۔

۴۔ تجربہ و مشاہدہ کی اہمیت: تصوف کی تاریخ میں الحلاج کو وحدۃ الشہود کے سلسلے میں ایک خاص حیثیت حاصل ہے۔ بعض اوقات یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وحدۃ الشہود کا مفہوم مادہ شہد کے باب مفاعلة [= مشاہدہ] کے اعتبار سے سمجھنا چاہیے، لیکن شہود کے اصل معنی حاضر ہونے یا شاہد ہونے کا فعل ہیں، اور ہم اس کے لیے ”وحدت مشاہدہ“ یا monisme testimonial کے معنی کو مناسب سمجھتے ہیں (Lexique: L. Massignon) بار دوم، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۳)۔ وحدت الشہود محض ”نظاۃ“

در او، لائنڈن۔

التعرف لمذهب اهل التصوف کے آخری حصے میں الکلاباذی [م ۵۳۸۰ / ۶۹۹۰] نے تصوف کی اصطلاحات کے لیے کئی باب وقف کیے ہیں۔ ان اصطلاحات کی تعریفوں کی بنیاد واضح طور پر الحلاج کی اصطلاحات پر رکھی گئی ہے: مثلاً وجد، سکر، جمع ("اتحاد") وغیرہ، اور خاص طور پر اضافی متضاد جیسے تجرید و تفرید اور تجلی و استار اور فنا و بقا وغیرہ۔ الحلاج کے مدرسہ سلوک میں ان اصطلاحات کے حقیقی معانی پیدا ہوئے؛ مستقبل کے عقیدہ وحدت الوجود میں ان کے اور معانی ہوئے اور ہر صورت میں انہیں اس تجربے کے ذریعے جو بیان کیا جا رہا تھا اور عالم کے اس تصور کے بلاواسطہ حوالے سے سمجھا جانے لگا جو ان کی تشکیل کی تہ میں تھا۔ تاہم الحلاج نے ان کی جو سب سے پہلے تعریف کی، اسے تصوف کے ارتقا میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی جو اکثر اختلافات کا باعث بنی، حتیٰ کہ خود الحلاج کے پیروں میں بھی، جیسا کہ خدا کی اور انسان کی محبت کے لیے عشق کا استعمال کیا ہے اور اسے لفظ محبت پر ترجیح دی ہے، عشق قدیم ترین تصوف کے ذخیرہ الفاظ کا ایک جز تھا (قُبَّ الحسن البصری) لیکن "خواہش" کے مفہوم کو، جو اس کے عام مضمرات میں سے ایک تھا، خدا سے تفرید پذیری یا افعالیات کو منسوب کرنے کے خوف کی وجہ سے رد کر دیا گیا۔ Massignon نے ثابت کیا ہے کہ الحلاج کی کتابوں کے مرتبین نے، جن میں شیعی البقلی بھی ہے، ان کتابوں میں محبت کو عشق کے بدل کے طور پر استعمال کرنے میں ذرا تامل نہیں کیا، اس طرح الحلاج کے اس نظریے کو بھیکا کر دیا ہے کہ عشق جوہر کی خدائی صفت ہے (قُبَّ Notion

(۲) اس سے دوسرا اعتراض پیدا ہوا، جو سب سے زیادہ عام ہے، یہ اعتراض عقیدہ وحدت الوجود کے معتقدوں نے کیا۔ وحدت الوجود کا مطلب دراصل یہ ہے کہ اتحاد، بلاشک و شبہ، حلول کے ذریعے نہیں ہونا چاہیے، بلکہ خدائی "انا" کے تجربی "انا" سے مکمل بدل کے ذریعے ہونا چاہیے؛ خدا کے ساتھ ایک (احد) ہو جانا، اس الوہیت کو حقیقی بنانا ہے جس کا خدا کی طرف سے روح انسانی میں صدور ہوا (یاد رہے کہ اس کا صدور ہوا ہے، اس کی تخلیق نہیں ہوئی، قُبَّ الغزالی: رسالة لدنیة: روح انسانی امر الہی سے ہے)۔ ثنویت کا جو الزام وحدت الشہود پر لگایا جاتا ہے، دونوں طریقوں کے اختلاف کو ظاہر کرتا ہے: (ذات مطلق پر) ایمان اور (ذات مطلق سے) عشق میں اور ان کی بدولت جو افعال سرزد ہوتے ہیں، ان میں اتحاد وحدت الشہود ہے؛ اور مخلوق کے افعال کا اس کے اولین عمل تخلیق میں (جس کا صدور ذات مطلق سے ہوتا ہے) حلول مکرر وحدت الوجود ہے۔

۵۔ ذخیرہ الفاظ اور مصطلحات: الحلاج کی اہم تصانیف یا تو ان موضوعات پر مشتمل ہیں جو خدا کی جستجو میں صوفی کی روحانی ترقی کی نشاندہی کرتے ہیں، یا اس کی حقیقی ترقی کا براہ راست (شاعرانہ) اظہار ہیں۔ وہ اپنے ذخیرہ الفاظ کو مسلسل زیادہ صحیح اور واضح بنا رہا تھا۔ اس کے پاس نقد، علم الکلام اور نورانیہ فلسفے کا اصطلاحی ذخیرہ موجود تھا، جو "روحانی کیفیتوں" (احوال) کے تجزیے کے لیے حیرت انگیز طور پر موزوں تھا۔ الحلاج نے، جو علم المناظرہ کا ماہر تھا اور [مستشرقین کا خیال ہے کہ] وجد کی کیفیت اس پر غالب رہتی تھی (قُبَّ Lullius، سویڈن برگ Sweedenborg) متصوفانہ تجربے کی بنیاد پر اپنے عقیدے کو یونانی فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، اس سلسلے میں وہ الغزالی کا پیشرو تھا (L. Massignon)

در Opera Minora: Massignon

بیروت ۱۹۶۳ء، ۲: ۲۲۶ تا ۲۵۳)۔

۶۔ سلسلۃ الحلاجیہ اور اس کے فرقے: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۵۳۰ھ / ۱۱۳۲ء میں الحلاج کے مرید ایک خاص طریقہ اختیار کر چکے تھے۔ وہ اپنے آقا کے مصلوب ہو جانے کے بعد چھپ گئے یا منتشر ہو گئے، لیکن ان پر تشدد جاری رہا، اور ۳۱۱ - ۳۱۲ھ / ۹۲۳ - ۹۲۵ء میں بغداد میں الحلاج کے کئی پیروں کے سر قلم کر دیے گئے۔ کچھ پیرو خراسان بھاگ گئے، جہاں انہوں نے حنفی ماتریدی تحریک اصلاح میں حصہ لیا۔ ابن بشر اور خاص طور پر فارس ابن عیسیٰ (حلاجیہ حلویہ کا بانی) نے الحلاج کی تعلیمات کو اپنایا اور خراسان میں صوفیہ کے حلقوں میں ان کی اشاعت کی۔ یہی تعلیمات الکلاباذی کی کتاب التعرف کا سرچشمہ ہیں۔ السلمی اور الخطیب کے بیان کی رو سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں بھی نیشاپور میں کچھ "انتہا پسند" حلاجی موجود تھے۔ ان میں ابن ابی الخیر (نکلسن کا موضوع مطالعہ) اور فارمذی کو شامل کیا جا سکتا ہے، جو الغزالی کا "شیخ" تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالی کی رائے الحلاج کے حق میں ہے۔

دوسرے مریدوں مثلاً ابن خفیف نے (جو الحلاج کی آخری عمر میں اس کا دوست بنا، نہ کہ مرید) الاشعری کی تحریک اصلاح میں کچھ سالمیہ عناصر بھی داخل کر دیے۔

اھواز اور بصرے میں حلاجیہ کے ایک فرقے کے متعلق، جو بہت تھوڑا عرصہ زندہ رہا اور (جسے محض ان جملوں کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو دشمنوں، بالخصوص التنوخی، نے اس پر کیے) - کہا جاتا ہے کہ اس نے انتہائی حیثیتیں اختیار کر لی تھیں۔ اس کے بڑے نمائندے الهاشمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نبی ہونے کا

اعلان کیا، جسے اس "روح" سے الہام حاصل ہوا تھا جو الحلاج میں "ذالی" گئی تھی اور اس کے بعد اس کے ایک بیٹے میں منتقل ہوئی اور جو اسمعیلی اثرات سے بچی رہی۔

بغداد میں دوسرے حلاجیہ، جن کا ذکر عطار نے کیا ہے، اپنے آپ کو سنیوں کی حیثیت میں پیش کرتے تھے، لیکن بڑے آزاد مفہوم میں، اور اپنے آقا کے الفاظ "انا الحق" اور "جلنے والی جھاڑی" سے خدا کے موسیٰ سے مخاطب ہونے والے لفظ [انا اللہ] میں ایک تعلق قائم کرتے تھے (۲۰)۔ [طہ: ۱۴] - ابن عقیل ایسے اہم حنبلی کو (جس کا مطالعہ George Makdisi نے کیا ہے)، جس نے پہلے الحلاج کی طرف سے مدافعت کی تھی، اپنی غلطی کا اعتراف کرنا پڑا۔

البغدادی الفرق میں الحلاجیہ کا ذکر ان فرقوں میں کرتا ہے جنہیں قانوناً مرتد سمجھا جاتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں مناظرانہ استدلال شروع ہو چکے تھے۔ زیر بحث اہم نکات مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) فقہ میں: ارکان خمسہ اسلام کو تبدیل کیا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ حج کو بھی (= إسقاط الوسائط)۔

(ب) کلام میں: مخلوق کے ابعاد (طول، عرض) سے خدا کا بالا تر ہونا (تسزیه)، خدا کی غیر مخلوق روح کا وجود (روح ناطقہ) جو زاہد کی مخلوق روح سے اپنے آپ کو متحد کر لیتی ہے (حلول اللہوت فی الناسوت)، بزرگ (ولی) خدا کا زندہ اور شخصی شاہد ہو جاتا ہے (ہو ہو)، جس سے شطحیہ کلمے، "انا الحق" کا تعلق ہے۔

(ج) تصوف میں مقبول و پسندیدہ ریاضت کے ذریعے ارادۃ الہی سے مکمل اتحاد (عین الجمع) - شیخ السنوسی جس "ذکر" کو حلاجیہ سے منسوب

کرتا ہے، وہ مجددات میں سے ہے۔

شیعی۔ امامی حلقوں میں پہلا رد عمل حلاجیہ کے خلاف یہ ہوا کہ ان کی مذمت کی گئی؛ انہیں غلاۃ، یعنی بدعتی اور انتہا پسند قرار دیا گیا اور اسلام سے خارج کر دیا گیا۔ بعد میں ابن سینا کے پیرو نصیر الدین طوسی (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی) اور صدرالدین شیرازی (گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی) نے الحلاج کے ولی ہونے کا اعلان کیا، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے وحدت کی جانب اس کے راستے کی تعمیر و تشریح اپنے فلسفیانہ خیالات کے مطابق کی۔ اس طرح سے الحلاج کا ایک مسلک بعض ایرانی حلقوں میں موجود رہا، لیکن دوسری تحریکوں نے اس پر شدید حملے کیے۔ سنی مسلک میں اصطلاح حلاجیہ کا معنی اب ایک مذہبی برادری نہیں تھا، بلکہ ایسے فقہاء، علمائے دینیات یا صوفیہ جو اپنے شخصی عقیدے کی وجہ سے الحلاج کی ولایت پر یقین رکھتے تھے (قبّ ابن عقیل، الفزالی، وغیرہ) : ابن تیمیہ نے اس کی سخت مذمت کی۔ آخری حلاجیہ کو سلسلہ قادریہ [رکّ بہ قادریہ] میں مدغم ہونا پڑا۔ آج کوئی سنی ایسا نہیں جو علانیہ حلاجی ہو۔ ان میں سے بہت سے شافعی فقہی اصول کے مطابق الحلاج کو قابل معافی سمجھتے ہیں لیکن وہ اس سے اور آگے نہیں جاتے۔ تاہم اب بھی اس کے لیے دعائیں مانگی جاتی ہیں اور دور دراز کے قصبوں سے زائرین اس کے مزار کی زیارت کرنے آتے ہیں۔

۷۔ اس کے معاصرین اور اخلاف کی آرا : مسلمانوں میں بہت کم اشخاص پر اتنی بحث ہوئی ہے جتنی کہ الحلاج پر۔ ان قاضیوں کے اجماع [رکّ ہاں] کے باوجود جنہوں نے اسے رد کیا علما اور عوام میں اس کے

یہاں ان اہم علما کے ناموں کی مع ان کی آرا کے فہرست دی جاتی ہے جنہوں نے اس مشہور بحث میں حصہ لیا تھا۔ مختلف آرا کو تین انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے : (الف) مذمت، جس کی ذیلی تقسیم ردّ (محض تردید) اور تکفیر (اسلام سے خارج کرنا) ہے۔ : رجۃ ذیل فہرست میں الف کو ”رد“ کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے؛ (ب) ترحم (اولیا کی فہرست میں شامل کرنا) یا ولایۃ (اس کی ولایت کی توثیق)، اسے اعتذار (جواز بالعدر) اور قبول (بہرہور اور مکمل قبولیت) میں مزید تقسیم کیا گیا ہے : اس کے لیے علامت ”و“ تجویز کی گئی ہے۔ (ج) توقف (فیصلے کو روکنا، احتراز) : اس کے لیے علامت ”ت“ اختیار کی گئی ہے۔

(الف) فقہا الظاہریہ : ابن داؤد اور ابن حزم (رد)؛ الامامیہ : ابن بابویہ، ابو جعفر طوسی اور العلّی (رد)، الشوستری، العاملی (و)؛ مالکی : طرطوشی، عیاض، ابن خلدون (رد)؛ العبدری، الدنجاوی (و)؛ حنابلہ : ابن تیمیہ (رد)، ابن عقیل (جس نے حلاج سے منہ پھیر لیا تھا)، طوفی (و)؛ اسناف : ابن بطلول (ت)، النابلسی (و)؛ شافعی : ابن سربیع، ابن حجر، السيوطی، العرّضی (ت)، الجوبینی، الذہبی (رد)، الحقلسی، الیافعی، الشمرای، الہیثمی، ابن عقیلہ، سید مرتضی (و)۔

(ب) مستکلمون : معتزلہ : الجبائی، القزوينی (رد)؛ امامیہ : مفید (رد)؛ نصیرالدین الطوسی، مجتبی، امیر داماد (و)؛ سالمیہ : تمام (و)؛ الاشاعریہ : الباقلائی (رد)؛ ابن خفیف، الفزالی، فیروالدین الرازی (و)؛ الماتریدی، ابن کمال پاشا (رد)، القاری (و)۔

(ج) حکما : ابن طفیل، السهروردی (شیخ الاشراق)، صدرالدین شیرازی (و)،

(د) صوفیہ : عمروالمکی اور قدیم اساتذہ کی اکثریت (رد)؛ عطاء، شبلی، فارس، الکلاباذی، امیر باقر، الشافعی (و) اور الحمیری، الدقاق، القشیری

قدرو قیمت کی مسلسل توثیق پائی جاتی ہے۔ ماہرین کی تصانیف کے علاوہ، یہ لکھا جا سکتا ہے کہ العلاج کی شہرت عالمگیر ثقافت کا ایک جز بن چکی ہے (مثال کے طور پر دیکھیے P. Marechal کے مقالات جو ۱۹۲۳ء میں لکھے گئے تھے اور حالیہ تصنیف (۱۹۹۴ء) از R. Arnaldez)۔

[مسلمانوں کے فکر کی تاریخ میں بہت کم ہستیاں العلاج کے برابر زیر بحث آئی ہیں۔ قابضوں کے متفقہ فیصلے (اجماع) کے باوجود، جنہوں نے اسے موت کی سزا دی، عوام کی عقیدت نے اسے اولیا کی فہرست میں شامل کر دیا۔ فارسی، ترکی اور اردو شاعری میں منصور علاج کا نام جذبے کے بیباک اظہار کی علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اقبال نے انہی تصنیف جاوید نامہ میں ایک نظم علاج لکھی ہے۔ اس کا پہلا شعر یہ ہے :

مرد آزادی کہ دانہ خوب و زشت

می لگنجد روح او اندر بہشت

پھر آخر میں لکھتے ہیں :

ذرہای از شوق بی حد رشک مہر

گنجد اندر سینہ او نہ سپہر

شوق چون بر عالمی شبخون زند

آنیان را جاودانی می کند

ماخذ : L. Massignon کی محولہ تصانیف

میں : (۱) کا اضافہ کر لیجیے : (۱) وہی مصنف :

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la

mystique en pays d' Islam، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۵۷ تا

۷۰؛ (۲) وہی مصنف : Opera Minora، بیروت ۱۹۶۳ء،

۲ : ۱۱ تا ۳۰۲؛ العلاج پر جامع ماخذ (۱۹۲۲ء تک) در

La Passion d'al-Hallāj Martyr : L. Massignon (۳)

mystique de l' Islam، باب ۱۵ (ضمیمہ)؛ اور ۱۹۳۸ء

تک در (۴) وہی مصنف : Nouvelle Bibliographie

hallājienne، Opera Minora، ۲ : ۱۹۱ تا ۲۲۰ -

(ت)؛ متأخرین : الصیدلانی، الہجویری، ابن ابی الخیر، الانصاری، الفارمذی، عبدالقادر الجیلانی، البلی، عطار، ابن عربی، جلال الدین رومی اور جدید صوفیہ کی اکثریت (و)۔ احمد الرفاعی اور عبدالکریم الجیلی کا توقف قابل ذکر ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ العلاج نے صوفیہ کی ہوشمند باطنیت کو مسترد کر دیا تھا تاہم انہوں نے بحیثیت مجموعی اسے اپنا عظیم ”شہید“ بنایا۔ دیگر تفصیلات، مباحث اور تجزیات کے لیے دیکھیے : L. Massignon : Passion، باب ۹، ”Hallaj devant le sufisme“، ص ۳۰۰ تا ۳۲۹۔

العلاج کی ”حیات بعد الممات، رفتہ رفتہ قصہ بن گئی، بعض اوقات عالمانہ (عربی، فارسی، ترکی، اردو، ملائی، اور جاوی میں) اور بعض اوقات عوامی۔ دیکھیے L. Massignon : کتاب مذکور، باب ۱۰، ص ۳۳۰ تا ۳۶۰، اور وہی مصنف : La Légende de Hallacé Mansur en pays turcs، Opera Minora، ۲ : ۹۳ تا ۱۳۹۔

مغرب میں بھی العلاج کے متعلق اتنا ہی اختلاف آرا پایا جاتا ہے۔ مغرب کے قدیم مصنفین کی آراء سطحی ہیں۔ چنانچہ A. Müller اور d'Herbelot اسے خفیہ عیسائی مانتے ہیں؛ Reiske اسے خدا کے باب میں گستاخی کا ملزم قرار دیتا ہے؛ Tholuck تناقض کا الزام لگاتا ہے؛ Kremer اسے وحدت الوجود کا قائل بتاتا ہے، اور Kazanski ایک neuropath اور براؤن Browne ”ایک خطرناک اور لائق سازشی“، وغیر ذلک۔ لیکن L. Massignon کی بلند پایہ تحقیقات نے اس پر مثال شخصیت کو اس کے ماحول اور اسلامی فکر کے ارتقا میں اس کا جائز مقام دلا دیا ہے۔ بعد ازاں اسلامی ممالک کی ثقافت پر بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ہو گی جو العلاج کے ذکر کو نظر انداز کر دے؛ جب کہ اس کے متصوفانہ طریقے اور اس کی زندگی اور اس کی موت کے مشاہدے کی

ان پر جدید تر تصانیف کا اضافہ کر لیجیے، بشمول:

(۵) *Expériences mystiques en terres non chrétiennes* : L. Gardet، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۱ تا ۱۳۱، ۱۲۳

(۶) *Revelation and reason* : A.J. Arberry، لندن و نیویارک ۱۹۵۷ء، ص ۲۹ تا ۳۰، ۱۰۷ تا ۱۰۸

(۷) *Thèmes et textes* : L. Gardet، پیرس ۱۹۵۸ء، ص ۱۹، ۱۳۵ تا ۱۳۰، ۱۳۰ (۸)

(۹) *Ibn 'Abbād de Ronda* : Paul Nwyia، بیروت ۱۹۶۱ء (دیکھیے اشاریہ، بذیل مادہ)؛

G-C. Anawati اور L. Gardet، *Mystique Musulmane*، پیرس ۱۹۶۱ء، ص ۳۵ تا ۴۰، ۱۰۱ تا ۱۰۴، ۱۰۷ تا ۱۱۰، ۱۱۸ تا ۱۲۱، ۱۷۱ تا ۱۷۳، اور بمواقع کثیرہ؛

(۱۰) *Ibn 'Aql et la résurgence* : G. Makdisi، دمشق ۱۹۶۳ء (دیکھیے اشاریہ، بذیل مادہ)؛

(۱۱) R. Analdez، *Hallāj ou la religion de la croix*، پیرس ۱۹۶۳ء؛

(۱۲) *Histoire de la philosophie islamique*، پیرس ۱۹۶۳ء، ص ۲۷۵ تا ۲۷۹، *La Passion d'al-Hallāj* کی نظر ثانی شدہ طبع کو جس میں L. Massignon کے مرتبہ حواشی اور متون سے مواد لے کر خاصا اضافہ کیا گیا ہے، G. Massignon اور D. Massignon تیار کر رہے ہیں۔

([L. GARDET] L. MASSIGNON [و ادا])

• **الْحَلَلُ الْمَوْشِيَّةُ**: عربی زبان میں تاریخ کی ایک کتاب، جس کا مصنف تا حال معلوم نہ تھا، تاہم ابن الموقت: السعادة الادبية (۲ جلدیں، فاس ۱۳۲۶ھ / ۱۹۱۷ء) کی رو سے یہ ابو عبد اللہ محمد ابن ابی المعالی ابن سناک کی تصنیف ہے، جو غرناطہ کے حکمران محمد الغامس کا ہم عصر تھا، اس کی تعریف وہ اپنی اس تصنیف کے دیباچے میں کرتا ہے، جو ۱۲ ربیع الاول ۵۸۳ھ / ۶ جون ۱۳۸۱ء کو مکمل ہوئی۔ یہ ایک عجیب معجزہ ہے۔

تصنیف ہے، جس میں مصنف نے اسلوب کے اختلافات یا اپنے مصادر کی تاریخی قدر و قیمت کو پیش نظر رکھے بغیر، ابن الصیرفی، ابن صاحب الصلاة، ابو یحییٰ ابن الیسع، البیذق اور ابن القطان جیسے نہایت معروف اور صحیح معلومات رکھنے والے مصنفین سے عبارتیں لے کر ملا دی ہیں: مصنف نے جعلی سرکاری خطوط، اپنے ایجاد کردہ اقوال اور مضحکہ خیز حکایات بھی شامل کر دی ہیں، جو مشرقی الاصل معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ اس کے پورے نام الحلل الموشیة فی ذکر الاخبار المرائشیہ سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ یہ مراکش کی تاریخ ہے، لیکن درحقیقت یہ المرابطون کی سلطنت کے واقعات کا خلاصہ اور الموحدون کی تحریک کے اوائل سے لے کر عبد المؤمن کے دور کے آخر تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ دوسرے الموحد خلفا کا تذکرہ بہت مختصر ہے، اور آخر میں ۵۸۳ھ / ۱۳۸۱ء میں ابو تاشفین عبدالرحمن بن عمر تک کے مرینی سلاطین کے ناموں کی صرف فہرست دی گئی ہے۔ سب سے پہلا یورپی مؤرخ جس نے اس تصنیف کے مواد کو استعمال کیا Conde ہے، اس نے سترھویں صدی عیسوی کا ایک ہسپانوی ترجمہ استعمال کیا (R. Basset، [۱۹]، لندن، بار اول] نے اس کا ذکر الجزائر کے دارالامارہ، (Bibl. du Gourament Général) میں موجود ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، جو ان تراجم کی بہ نسبت کہیں بہتر تھا جو اس نے خود کیے، یا جنہیں اس نے اپنی *Historia de la dominación de los árabes en España* میں استعمال کیا ہے۔ ڈوزی Dozy نے اپنی *Histoire des musulmans d'Espagne* اور *Loct de Abbadidis* میں اسے اپنے ایک مآخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ *Bibl. arabo-sicula* کے ضمیمے میں Amari اس کا ایک مختصر اقتباس دیتا ہے۔ Codera نے اپنی *Decadencia y desaparición de los almorávidas*

سوری الأسفل کہتے تھے۔ جِلّہ کے آباد ہونے سے پہلے بھی یہاں الجامعان نامی ایک بارونق قصبہ موجود تھا، جو دریا کے بائیں کنارے پر واقع تھا۔ صدقہ نے اپنا شہر دوسری طرف بسایا۔ کشتیوں کے اس پل نے جو ان دونوں بستیوں کو مالاتا تھا تھوڑے ہی دنوں میں بغداد اور کوفے کی سڑک پر دریا کے بڑے معبر (گزرگاہ) کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس سے پہلے یہ راستہ قصر ابن ہبیرہ ہو کر جاتا تھا۔ اس پل کی بدولت جِلّہ بڑی تیزی سے ترقی کرنے لگا۔ یہ قصبہ آج بھی موجود ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۲: ۳۲۲ بعد؛ (۲) ابن جبر، طبع ڈخویہ، ص ۲۱۴؛ (۳) ابن بطوطہ، ۲: ۹۷؛ (۴) Erdkunde: Riffert، ۱۱: ۷۸۳ بعد (جہان قدیم تر سیاحوں کا ذکر آیا ہے)؛ (۵) Le Strange: The Lands of the eastern Caliphate، ص ۷۱؛ (۶) La Turquie d'Asie: Cuinet، ۳: ۱۶۰ بعد؛ (۷) لائن، باردوم، بذیل مادّة الجِلّہ

(J. LESSNER)

الجِلّی: (۱) علامہ جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن علی بن مظہر، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے شیعہ امامیہ کے نامور عالم، جِلّہ میں (جو مرکزی عراق میں دریائے فرات کے وسطی کنارے ایک شہر ہے) رمضان ۵۶۸ھ / ۱۲۵۰ء میں پیدا ہوئے اور محرم ۵۷۶ھ / ۱۳۲۵ء کو اسی شہر میں وفات پائی۔ ان کا تابوت وہاں سے نجف لے گئے اور انہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مزار کے پاس دفن کر دیا۔

الحلی نے ایک علمی خاندان میں پرورش پائی، ابتدائی تعلیم گھر میں اپنے والد سدید الدین، اپنے خالو نجم الدین جعفر محقق حلی، مصنف شرائع (م ۶۷۶ھ)، اور اپنی ماں کے چچا کے بیٹے نجم الدین جعفری مصنف جامع سے حاصل کی۔

کے لیے اس کی طرف رجوع کیا۔ Lévi-Provençal اپنی Documents inédits میں، اسی طرح Huici Miranda اپنی Historia politica del imperio almohade اور Las grandes batallas de la Reconquista میں اس کے حوالے دیتا ہے۔

مآخذ: اب تک عربی متن کی دو طباعتیں شائع ہو چکی ہیں: پہلی، تونس ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۰ء، ہرگز قابل قبول نہیں، دوسری، از I. S. Allouche، رباط ۱۹۳۶ء، میں بہت زیادہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس میں Lévi-provençal کا مہیا کردہ نسخہ اور جامعۃ الجزائر کا ایک نسخہ استعمال کیا گیا ہے، مع ڈوزی کے طبع کردہ قطعات کے، جو Locis de Abbadidis اور Recherches میں ہیں لیکن پیرس، لزن اور Évora کے کتاب خانوں میں موجود نسخوں سے استفادہ نہیں کیا گیا، جنہیں Huici Miranda نے اپنے مکمل ترجمے کے لیے استعمال کیا تھا، جو Colección crónicas arabes de la Reconquista کی جلد ۱ کے طور پر شائع ہوا، تطوان ۱۹۵۱ء۔

(A. HUICI MIRANDA)

الجِلّہ: ولایت بغداد کا ایک شہر، جو اسی نام کی ایک سنجاق کا دارالحکومت ہے۔ ۵۴۹۵ھ / ۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں اسے [سیف الدولہ] صدقہ بن منصور [دیس بن علی بن مزید الاسدی] نے بسایا تھا اور اس کا نام جِلّہ بنی مزید (بنو مزید کی بستی) یا الجِلّہ المزیدیّة رکھا تھا۔ اس طاقتور عرب سردار نے اس بستی کے لیے حسن اتفاق سے وہ مقام منتخب کیا جہاں کبھی شہر بابل واقع تھا اور جس کے کھنڈر اب بھی دریا سے چند میل کے فاصلے پر موجود ہیں۔ دریا شہر کے پاس سے ہو کر بہتا ہے اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی سے اصل دریائے فرات سمجھا جاتا ہے۔ عرب جغرافیہ دان اسے اصل دریا کی ایک شاخ قرار دیتے تھے اور نہر

اکثر کتابیں متقدمین کی عبارتوں کی نقل ہیں اور ان میں کثرت سے تناقض پایا جاتا ہے اور اس وجہ سے علما ان پر طعن بھی کرتے ہیں۔

الحلی کے خیالات تین مختلف مرحلوں سے گزرے۔ اس وجہ سے ان کی تالیفات کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

انہوں نے کتاب منتہی الوصول (دیکھیے روضات الجنات، ص ۱۷۵، طبع سنگی اول، تہران ۱۳۰۶ ہش) کے دیباچے میں لکھا ہے: ”میں نے اپنی عمر کے چھبیسویں سال (۱۲۷۳ھ) میں اپنی فلسفی تالیفات کو ختم کر دیا اور فقہ و اصول پر لکھنے میں مشغول ہو گیا۔“ فن سیر اور رجال میں ان کی پہلی کتاب خلاصۃ الاقوال ہے، جو ۱۲۹۳ھ میں تالیف ہوئی۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ جوانی میں جب تحصیل کا ذوق و شوق زیادہ تھا اور خواجہ طوسی اور دیران قزوینی جیسے استادوں کی نگرانی میں زندگی بسر ہو رہی تھی تو ان کی توجہ علوم عقلی کی طرف مبذول رہی۔ پھر ان استادوں کے فوت ہو جانے کے بعد جب دربار مغول میں رسائی ہوئی تو فقہ و اصول اور علوم مذہبی کی طرف توجہ کی کیونکہ شاہان مغول کے ہاں ان علوم کی بنا پر تقرب حاصل ہوتا تھا۔ اس کے بعد آخری عمر میں تاریخ نویسی پر قناعت کی۔

تیسری صدی میں اور اس کے بعد تک فلسفۂ اسلام کی تاریخ نزاع و جدال کی سرگزشت ہے، جس میں ایک طرف اہل سنت و الجماعت کے لوگ تھے جنہیں سلطنت کی تائید حاصل تھی، دوسری طرف فلسفے کے حامی معتزلی اور آگے چل کر شیعی ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھے۔ چھٹی صدی میں میدانِ فلسفہ میں اہل سنت کے نظریے کے عظیم بردار غزالی اور فخر رازی تھے جبکہ شیعی

(حدیث، فقہ، اصول فقہ) کی تعلیم حاصل کی۔ خاندان طاؤس سے حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ علوم عقلی میں وہ خواجہ نصیر الدین طوسی (م ۵۳۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) کے مکتب اور دیران قزوینی (م ۵۶۷۵ھ / ۱۲۷۶ء) کے شاگرد تھے۔ اس کے بعد انہوں نے ابن میثم بحرینی (م ۵۶۷۹ھ / ۱۲۸۰ء) اور برہان الدین نسفی سے استفادہ کیا۔

نقد الرجال کا مؤلف رقم طراز ہے کہ الحلی نے ستر سے زیادہ کتابیں لکھیں اور مؤلف روضات الجنات کا بیان ہے کہ اس نے نوے سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن خود الحلی خلاصۃ الاقوال (تالیف ۱۲۹۳ھ) میں اپنی لکھی ہوئی ستر کتابوں کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان میں سے بہت سی ناتمام رہ گئی ہیں۔ اور اس اجازہ (اجازت نامہ) میں جو انہوں نے اپنے مرنے سے چھ سال قبل مہنا ابن سنان کے لیے لکھا اور جو مجلسی کی بحار الانوار (طبع کہانی، ۲۵: ۳۰۰) میں طبع ہوا فقط ہاون کتابوں کا نام لیا ہے۔

مدرسی خیابانی نے ربحانۃ الادب میں ایک سو بیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ہندو کتابیں فقہ میں اور دس کتابیں اصول فقہ سے متعلق ہیں۔

ایضاح المقاصد (تہران ۱۳۳۷ھ) کے مقدمے میں (مقالہ نگار) نے الحلی کی فلسفے، کلام اور منطق کی چالیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، اور ان میں اکثر کتابوں کے سلسلے میں ان مقامات کا بھی پتا دیا ہے جہاں وہ موجود ہیں۔

ایک ہی موضوع پر ایک سے زیادہ کتابیں لکھنے کے باعث ان کے ہاں مختلف اقوال نظر آتے ہیں اور رائے کا تضاد بھی پایا جاتا ہے۔

روضات الجنات (طبع اول، ص ۱۷۳) کے مصنف نے شیخ یوسف بحرینی سے نقل کیا ہے کہ

مقصد کے لیے مذہب شیعہ بہ نسبت سنی مذہب کے زیادہ سازگار تھا۔ اس لیے اس نے عزم کر لیا کہ شیعہ مذہب کو حکومت کا رسمی مذہب قرار دیا جائے۔ ۵۷۰ھ میں اس نے جمال الدین الحلی اور ان کے فرزند فخرالمحققین کو جیل سے سلطانیہ اپنے پاس بلا لیا اور شیعہ مذہب کو حکومت کا مذہب باقاعدہ طور پر قرار دے دیا۔

مآخذ: (۱) الحلی: خلاصۃ الاقوال، تہران ۱۳۱۱ھ، قسمت دوم، بہ ذیل مادۃ حسن؛ (۲) رجال ابن داؤد حلی (۵۷۰ھ)، کتابخانہ مرکزی دانشگاه تہران، مخطوطہ شماره ۱۰۴۴، قسمت اول، بذیل مادۃ حسن؛ (۳) قاضی نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۶۷ھ، مجلس پنجم؛ (۴) محمد بن حسن الحر عاملی: امل الامل، قسمت دوم، بہ ذیل مادۃ حسن، تہران ۱۳۰۶ھ، ص ۶۹ تا ۷۱؛ (۵) طریحی: مجمع البحرین، بہ ذیل مادۃ علم، تہران ۱۲۸۳ھ؛ (۶) حاجی میرزا حسین نوری: مستدرک الوسائل، ص ۹۵، مطبوعۃ تہران؛ (۷) محمد باقر الخوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ، ص ۱۷۱ تا ۱۷۷؛ (۸) شیخ عبداللہ المامقانی: تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف ۱۳۳۹ھ، ص ۳۱۴ تا ۳۱۵؛ (۹) مدرسی خیابانی تبریزی: ریحانۃ الادب، تہران ۱۳۵۹ھ، ص ۱۳۱ - ۱۳۲؛ (۱۰) الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ، (علامہ حلی کی ہر تالیف کے نام کے ذیل میں)؛ (۱۱) علی نقی منزوی: مقدمہ در ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد، تالیف الحلی، تہران ۱۳۳۷ھ؛ (۱۲) لاؤڈن بار دوم، بذیل مادۃ الحلی۔

(علی نقی منزوی)

(۲) نجم الدین جعفر بن حسین بن یحییٰ (۵۶۳۸/۵۶۳۹-۵۶۴۶/۵۶۴۷)، ملقب بہ المحقق، مصنف شرائع الاسلام، جو شیعہ فقہ پر مستند متداول کتاب ہے اور جس کا ترجمہ روسی زبان میں کاظم بیگ نے کیا اور

طوسی پیش پیش رہے؛ حامیان شیعہ فلسفہ کے پیش نظر دو بنیادی مقصد تھے: (۱) خلافت بغداد کو غاصب و باطل قرار دے کر اس کے خلاف برسرپیکار ہونا اور (۲) ان خیالات اور افکار کی مخالفت کرنا جو اہل سنت و الجماعت کے توسط سے مذکورہ خلافت کے استحکام کے لیے پھیلے ہوئے تھے۔

الحلی کی کتابیں اس زمانے میں لکھی گئیں جب مغول کی حکومت نے خلافت بنو عباس کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اس لیے انہیں پہلے نشانے (= خلافت بنو عباس) پر وار کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ اب ان کے سامنے فقط یہ کام رہ گیا کہ دوسرے مقصد کے لیے جدوجہد کریں یعنی مذہب اثنا عشری کی توسیع و تبلیغ اور اہل سنت کا رد۔

مغول تسلط کے ایک چوتھائی صدی بعد ہولاگو کا فرزند تگودار ۵۶۸۱ھ میں تخت پر بیٹھا۔ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے خاندان کی حکومت فقط زور ہی کے سہارے قائم رہے۔ اس نے دین اسلام اختیار کر لیا اور اپنا نام احمد رکھا۔ آگے چل کر مغول نے غور کیا کہ اسلام کے مختلف فرقوں میں سے کون سا درست ہے تو انہیں مذہب شیعہ جو پہلی حکومت کا مخالف تھا اپنے مفاد سے زیادہ قریب نظر آیا اور انہوں نے خیال کیا کہ اس کے ذریعے وہ اپنا تسلط مسلمانوں پر زیادہ اچھی طرح قائم رکھ سکتے ہیں، چنانچہ جب الجایتو [رک باں] کی سلطنت کی نوبت آئی (۷۰۳ تا ۷۱۶ھ) تو اس نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا۔ الجایتو کی ماں مسیحی تھی اور اس کا باپ مغولی مذہب رکھتا تھا، لیکن خود الجایتو نے اسلامی ماحول میں نشوونما پایا تھا۔ چند مذہبوں سے واقف ہونے کی وجہ سے تعصب اور تنگ دلی اس میں نہ تھی۔ اس کا اصل مقصد عرب حکومتوں کے کھنڈروں پر ایک مغولی سلطنت اسلامیہ قائم کرنا تھا، اور اس

مترجمی زبان میں A. Query نے)۔

عام شاعری کے اوزان پر ایک رسالہ ہے، جو زجل، سوالیا کان کان اور قومی کہلاتے ہیں۔ اس کا دیوان دمشق (۱۲۹۷ھ تا ۱۳۰۰ھ اور بیروت ۱۳۰۰ھ) میں چھپ چکا ہے۔ الملک الصالح ابوالمکارم کی مدح میں اس کے ایک قصیدے کا ترجمہ برن سٹائن G. H. Brnstein نے لاطینی زبان میں کیا تھا (لائپزگ ۱۸۱۶ء) [الشیخ علی الحزین (م ۱۱۸۱ھ) نے اخبار صفی الدین الحلّی و نوادر اشعارہ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے]۔

مآخذ: (۱) ابن شاکر الکلبی: قواف الوقیات، ۱: ۲۷۹ تا ۲۸۷ = ۳۵۶ تا ۳۶۶، مطبوعہ ۱۲۸۳ھ = ۱: ۲۷۹ تا ۲۸۷، مطبوعہ مصر ۱۹۵۱ء] (۲) ابن حجر: الدرر الکلمۃ، ۲: ۳۶۹: (۳) ابن ثعلبی: النجوم الزاهرة، ۱۰: ۲۳۸: (۴) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱: ۲۱۰، (۱۷۳): (۵) العباس بن علی الموسوی: نزهة الجلیس، ۲: ۲۰۱: (۶) آغا بزرگ: الذریعة الی تصانیف الشیخ، ۱: ۳۳۷: (۷) جرجی زیدان: تاریخ ادب اللغة العربیة، ۳: ۱۲۸:۔

(CL. HUART)

حلم: (ع) اسلامی اخلاقیات کی رو سے ایک صفت حسنہ ہے، اور عربی لغت میں اس کے کئی معانی دیے گئے ہیں۔ امام راجب نے لکھا ہے: نفس اور طبیعت کو اس طرح قابو میں رکھنا کہ غیظ و غضب کے موقع پر برافروختہ نہ ہو جائے، حلم ہے؛ اور اس کی جمع احلام ہے، اور اس آیت قرآنی میں: **أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا (الطور: ۲۷)** (۳) (کیا ان کی عقلیں انہیں یہی کچھ کہتی ہیں) میں بعض نے احلام کے معنی عقول کیے ہیں۔ اصل میں حلم کے معنی متانت کے ہیں، مگر متانت بھی چونکہ عقلی عمل کے بغیر ممکن نہیں اس لیے حلم سے مراد عقل لی گئی ہے (مفردات، بذیل احلام)۔

(۳) احمد بن محمد (م ۸۰۶/۴۱۳۰۳) ملقب بہ شیخ المتأخرین۔

مصادر: الخوانساری: روایات الجنات،

۱۳۰۷ھ ص ۲۰، ۱۳۵، ۲۳۵، (۲) برکلمان، ۱:

۱۶۳: ۲۱۳۰۶

(L. MASSIGNON)

الحلی: صفی الدین عبدالعزیز بن سرایا [بن علی بن ابی القاسم السنبسی الطائی]، ایک عرب شاعر، جو ۵ ربیع الآخر ۵۶۷ھ / ۲۶ اگست ۱۲۷۸ء کو شہر جہلہ میں پیدا ہوا، جو دریائے فرات پر واقع ہے [تاجر کی حیثیت سے زندگی کا آغاز کیا اور تجارت کے سلسلے میں شام، مصر اور ماردین وغیرہ علاقوں کا سفر کرتا رہا]۔ اس نے ماردین کے اُرتقی حکمرانوں کے دربار سے وابستگی اختیار کی اور ان کی مدح سرائی کرتا رہا [اور وہ شاعر کو بڑے بڑے عطیات سے نوازتے رہے]۔ ۵۷۲ھ / ۱۳۲۶ء میں وہ الملک الناصر کے دربار سے قاہرہ چلا گیا، لیکن جلد ہی ماردین واپس آ گیا اور ۵۷۵ھ / ۱۳۳۹ء (یا ۵۷۲ھ / ۱۳۵۱ء) میں بغداد میں فوت ہو گیا۔ اپنی کثیر التعداد نظموں میں اس نے عام طور پر اپنے پیشرو شعرا کی پیروی کی ہے۔ صرف عام مذاق کی شاعری میں اس نے ایک قسم کے بوشع موسوم بہ مضمّن کی ایجاد سے ایک جدت پیدا کی ہے۔

اس کے کلام کا ایک مجموعہ بعنوان دررالنحور، جس میں اس نے ماردین کے اُرتقی الملک المنصور کی قصیدہ خوانی کی ہے، انتیس قصائد پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک قصیدے میں انتیس شعر ہیں، جو سب کے سب ایک ہی حرف سے شروع ہوتے ہیں اور بالترتیب حروفِ ہجا پر ختم ہوتے ہیں۔ ایک نظم موسومہ الکافیۃ البدیعیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی منقبت میں ہے۔ اس پر شاعر نے خود ہی حاشیہ لکھا ہے۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہ صرف خود حلیم تھے بلکہ حلم کو خلق عظیم سمجھتے تھے اور مسلمانوں کو اس کی تلقین فرمایا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ کسی شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: کوئی نصیحت فرما دیجیے، تو ارشاد ہوا: غصہ نہ کیا کرو (= لا تغضب)۔ اس نے کئی بار یہ استدعا کی، اور ہر بار آپؐ نے یہی نصیحت فرمائی (البخاری، کتاب الآداب)۔ ایک اور حدیث سے مترشح ہوتا ہے کہ حلم ایک زبردست اخلاقی قوت ہے، جس سے انسان کو عظمت و رفعت حاصل ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اصل میں زبردست اور طاقتور شخص وہ نہیں جو کشتی میں کسی کو گرا دے بلکہ غصے پر قابو پانے والا انسان طاقتور ہوتا ہے (موضع مذکور)۔

احادیث اور آثار سے ثابت ہے کہ حلم اور علم کا آپس میں بھی گہرا تعلق ہے، کیوں کہ حلم سے برداشت اور ثابت قدمی کا ایک رویہ پیدا ہوتا ہے جو تحصیل علم کی پہلی شرط ہے۔ چنانچہ روایت ہے: مَا أَوْى شَيْءٌ إِلَى شَيْءٍ أَزَيْنَ مِنْ حِلْمٍ إِلَى عِلْمٍ (الدارمی، مقدمہ، ص ۴۸) یعنی حلم اور علم کے ملنے سے جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ دوسری چیزوں کے باہم ملنے سے پیدا نہیں ہوتا۔ یہ بھی آیا ہے کہ اہل علم کا حلم علم کی زینت ہے (حوالہ مذکور)۔ احادیث سے یہ بات بھی واضح ہے کہ جس طرح علم کے لیے حلم ضروری ہے اسی طرح عدل کے لیے بھی حلم لازم ہے؛ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول ہے: قَالَ مَزَاجِمُ بْنُ زُفَرٍ قَالَ لَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: خَمْسٌ إِذَا أَخْطَأَ الْقَاضِي مِنْهُنَّ خَصْلَةٌ كَانَتْ فِيهِ وَصْفَةً أَنْ يَكُونَ قَاضِيًا حَلِيمًا عَفِيفًا حَلِيمًا عَالِمًا سَوُولًا عَنِ الْعِلْمِ (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱۶) یعنی قاضی میں ان پانچ صفات میں سے اگر ایک بھی

موقع پر اپنے نفس اور مزاج کو قابو میں رکھنا حلم ہے۔ حلم میں اعتدال، نرمی اور حزم و احتیاط کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے (القاموس)۔ لسان العرب میں حلم کے معنی عقلی توازن، اور حلیم کے معنی صابر دیے گئے ہیں۔ محیط میں حلم سے مراد نفس کی ایسی حالت ہے جو اس کے سکون کو قائم رکھتی اور اسے غصے میں آسانی سے آپے سے باہر نہیں ہونے دیتی۔ مجموعی طور سے دیکھا جائے تو حلم ایک مرکب اور پیچیدہ کیفیت ہے، جس میں متانت اور عدل و اعتدال سے لے کر برداشت اور نرمی تک، نیز ضبط نفس اور شان بردباری کے کئی اوصاف یا اخلاقی صفات شامل ہیں۔ بنیادی طور پر اس کی ضد جہل [رک بہ جاہلیۃ] اور سفسہ یا سفاہت بتائی جاتی ہے (درر لا لائذن، بذیل مادۃ حلم)۔

ایک دوسری رائے یہ ہے کہ حلم جہل کی ضد ہے، اور حلم سے طبعی مضبوطی و استواری کا، نیز اخلاقی مضبوطی و دیانت داری کا، اور معاشرتی تعلقات میں پر سکون و غیر جذباتی طرز عمل اور شرافت کا تصور مراد ہے؛ لہذا حلیم شخص وہ ہوتا ہے جو شریف اور مہذب ہو بمقابلہ جاہل جو اکھڑ اور وحشی ہوتا ہے (Muh. Stud، ۱: ۳۱۹، بعد، بحوالہ لا لائذن بذیل مادۃ حلم)۔

حلیم اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی [رک بان] میں سے ہے؛ قرآن حکیم میں یہ لفظ کئی مرتبہ آیا ہے (۲ [البقرة]: ۲۲۵، ۲۳۵؛ ۴ [النساء]: ۱۲؛ ۵ [المائدة]: ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ)۔ نیز قرآن حکیم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک صفت یہ بھی بتائی ہے کہ وہ حلیم تھے: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ (۱۱ [هود]: ۷۵)؛ بلاشبہ ابراہیم حلیم، نرم دل اور (اللہ تعالیٰ کی طرف) رجوع رکھنے والا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حلم نبیوں جیسے عظیم انسانوں کی بھی ایک صفت ہے۔ احادیث سے ثابت ہے

کم ہو تو اس کی شخصیت داغدار ہو جاتی ہے : (۱)
فقاہت، (۲) حلم، (۳) عفت، (۴) محکمی کردار اور
(۵) علم کا شغف ۔

اسلام میں حلم کی غیر معمولی اہمیت کا اندازہ
اس ارشاد نبویؐ سے بھی باسانی لگایا جاسکتا ہے کہ
اللہ والے (= ربانی)، حلیم اور دانا بن جاؤ ۔ ربانی
(= اللہ والوں) سے مراد وہ لوگ ہیں جو علم کے
ذریعے لوگوں کی تربیت کرتے ہیں (البخاری، کتاب
العلم، باب ۱) ۔ اس حدیث کی رو سے علم اور اس کا
ابلاغ، حلم اور دانائی، کمال شخصیت کی تین
ضروری شرطیں ہیں اور ان اوصاف حمیدہ کے ذریعے
اپنی شخصیت کی تکمیل کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔
حلم کی فضیلت کے پیش نظر مندرجہ ذیل حدیث میں
حمیم حلیم کے ادب و لحاظ کی تلقین کی گئی ہے :
حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یہ دعا فرمایا
کرتے تھے : اللہم لا یذر کئی زمان ولا تذر کوا زمانا لا
یتبع فیہ العالیم ولا یتسعی فیہ من الحلیم قلوبہم قلوب
الاعاجم والستہم السنة العرب (احمد بن حنبل : مسند،
۵ : ۳۴۰) ۔ اللہ تعالیٰ مجھے اور تمہیں وہ زمانہ نہ
د لھلائے جس میں لوگ عالم کی متابعت نہ کریں
اور حلیم سے حیا نہ کریں، ان کے دل عجمیوں جیسے
(سخت) اور ان کی زبانیں عربوں جیسی (فصیح)
ہوں گی۔

جہاں تک خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ
وسلم کی سیرت طیبہ کا تعلق ہے آپ حلم کا ایک مثالی
نمونہ تھے ۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے
مروی ہے : وما انتقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
لنفسہ فی شیء قط الا لتتھک حرمة اللہ فینتقم بہا اللہ
(البخاری، کتاب الادب، باب ۸) یعنی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کبھی کسی شخص سے
اپنے ذاتی معاملے میں انتقام نہیں لیا، لیکن احکام الہی
کی بے حرمتی کی گئی تو آپ نے اللہ کے واسطے انتقام لیا۔

آپ کے حلم کے متعلق شبلی (احمد : مسند، ۴ : ۶۳، کے
حوالے سے) لکھتے ہیں : ”قریش نے آپ کو گالیاں دیں،
مازنے کی دھمکی دی، راستوں میں کانٹے بچھائے،
جسم اطہر پر نجاستیں ڈالیں، گلے میں پھندا ڈال
کر کھینچا، آپ کی شان میں گستاخیاں کیں، نعوذ
باللہ کبھی جادر گر، کبھی مجنوں، کبھی شاعر کہا،
لیکن آپ نے کبھی ان باتوں پر برہمی ظاہر نہیں
فرمائی ۔ حالانکہ غریب سے غریب آدمی بھی جب
کسی مجمع میں جھٹلایا جاتا ہے تو وہ غصے سے کانپ
اٹھتا ہے ۔ ایک صحابی، جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ
و آلہ وسلم کو ذی المجاز کے بازار میں اسلام کی دعوت
دیتے ہوئے دیکھا تھا، بیان کرتے ہیں کہ حضورؐ
فرما رہے تھے : ”لوگو! لا الہ الا اللہ“ کہو تو نجات
پاؤ گے“، پیچھے پیچھے ابو جہل تھا، وہ آپ صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم پر خاک اڑا اڑا کر یہ کہہ رہا تھا :
”لوگو! اس شخص کی باتیں تم کو اپنے مذہب سے
برگشتہ نہ کر دیں۔ یہ چاہتا ہے کہ تم اپنے دیوتاؤں
لات و عزی کو چھوڑ دو“ ۔ راوی کہتا ہے کہ آپؐ
اس حالت میں اس کی طرف مڑ کر دیکھنے بھی نہ تھے
(سیرۃ النبی، ۱ : ۳۵۴-۳۵۵) ۔ تمام روایتیں اس
بات پر متفق ہیں کہ آپ نے کبھی کسی سے انتقام
نہیں لیا ۔ دشمنوں سے انتقام کا سب سے بڑا موقع فتح
مکہ کا دن تھا، جب کہ وہ کینہ پرور سامنے آئے جو
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خون کے پیاسے
تھے، اور جن کے دستِ مسم سے آپ نے طرح طرح کی اذیتیں
اٹھائیں تھیں، لیکن ان سب کو یہ کہہ کر چھوڑ
دیا : لا تریب علیکم الیوم اذہبوا فانتمم الطلقاء :
آج کے دن تم پر کوئی ملامت نہیں، جاؤ تم سب
آزاد ہو (موضع مذکور)۔

قرآن مجید نے متقی لوگوں کی ایک صفت یہ
بیان کی ہے کہ وہ غصے کو ہی جانتے ہیں، اور غصہ
نہ جانے کو نیکی اور غصہ ہی جانے والے کو ”مخسن“

نزدیک حلم عقل کا ستون (دعامة العقل) ہے (موضع مذکور)۔ بقول حضرت حسنؓ اس آیت میں ”وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا“ (۲۵ [الفرقان]: ۶۳) سے ”حلم“ لوگ مراد ہیں، کیوں کہ ان سے اکثر لوگ جہالت سے پیش آئیں تو وہ جہالت نہیں کرتے (احیاء علوم الدین، ۳: ۱۵۳)۔ اسی طرح عطا ابن ابی رباح ”الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا“ (۲۵ [الفرقان]: ۶۳) سے بھی حلم لوگ مراد لیتے ہیں (موضع مذکور)۔

ملا دوانی کے نزدیک حلم ایک اخلاقی فضیلت ہے۔ وہ لکھتے ہیں: جب نفس سبعی کی حرکت، اعتدال پر اور وہ خود نفس ملکی کا فرمان بردار ہو اور عقل جو اس کے لیے تجویز کرے اس پر قانع ہو جائے اور افراط و تفریط کا مرتکب نہ ہو تو نفس کی اس حرکت سے فضیلت حلم حاصل ہوتی ہے (اخلاق جلالی، ص ۵۰-۵۱)۔ دوانی کی رائے میں حلم طمانیت قلب ہے کہ اس کے باعث انسان مغلوب الجذبات نہیں ہوتا، بلکہ پرسکون رہتا ہے؛ اور سکون [اس نفسیاتی کیفیت کو کہتے ہیں کہ] لڑائیوں اور جنگوں میں، جو دین و ملت کی حرمت یا عزت نفس اور غضبیت کے لیے ضروری ہوتی ہیں، آدمی خفت نہ اٹھائے۔ مسند بہر حال تحمل سے مراد فضائل حمیدہ اور شمائل پسندیدہ کے حصول کے لیے آلات بدنی کو تکلف سے استعمال کرنے کا ملکہ ہے (کتاب مذکور، ص ۶۲ تا ۶۳)۔

ابن مسکویہ بھی حلم کو اخلاقی فضائل میں شمار کرتا ہے اور اس کے نظام فکر میں اخلاق کی دو قسمیں ہیں: وہبی اور اکتسابی، جنہیں وہ دنیوی اور دینی اخلاق سے تعبیر کرتا ہے۔ دنیوی یا اہل دنیا کے اخلاق کا ظہور فطری طور پر ہوتا ہے اور ان میں کسب و اختیار، غور و فکر اور

کہا ہے، یہ بھی حلم ہی کا ایک انداز ہے۔ امام غزالی کے نزدیک حلم خلق طبعی ہے، اور یہ کمال عقل پر دلالت کرتا ہے، لیکن ابتدا میں اسے ریاضت و محنت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا حلم کے معنی یہ ہیں کہ غصہ شدت اختیار نہ کرے، اور اگر کرے بھی تو اسے فرو کرنے میں کچھ تکلف و دشواری پیش نہ آئے۔ اس اعتبار سے حلم غصہ پی جانے سے افضل ایک خلق ہے (احیاء علوم الدین، ۳: ۱۵۳)۔ بہر حال حلم ایسا طبعی خلق ہے جس کی تربیت اکتساب و ریاضت سے ہوتی ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَالْحِلْمُ بِالتَّحْلُمِ (الطبرانی)، یعنی علم سیکھنے سے آتا ہے اور حلم مزاولت سے حاصل ہوتا ہے۔ امام غزالی حلم کو صفت حسنہ سمجھتے ہیں اور انہوں نے اپنے موقف کی تائید میں متعدد احادیث نقل کی ہیں، مثلاً وہ لکھتے ہیں: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا فرمایا کرتے تھے: اللَّهُمَّ اغْنِنِي بِالْعِلْمِ وَزِينَتِهِ بِالْحِلْمِ وَأَكْرِمْنِي بِالتَّقْوَى وَجَمِّلْنِي بِالْعَافِيَةِ: اے اللہ! مجھے علم کے ذریعے غنی، اور حلم کے ذریعے میری (شخصیت کو) خوشنما اور تقویٰ کے ذریعے مجھے معزز و مکرم اور صحت کے ذریعے مجھے جمیل بنا دے (موضع مذکور)۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو حلم کے باعث وہ بلند درجہ حاصل ہوتا ہے جو شب بیدار اور روزہ دار کو ملتا ہے۔ امام حسنؓ کا قول ہے کہ اُطْبُوا الْعِلْمَ وَزِينَتَهُ بِالْوَقَارِ وَالْحِلْمِ، یعنی علم حاصل کرو اور اسے وقار اور حلم سے حسین بناؤ۔ ایسا ہی قول حضرت عمرؓ کا بھی ہے (کتاب مذکور، ۳: ۱۵۴)۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلم سے انسان کی شخصیت اور علم دونوں

کا ماحصلی یہ ہے کہ قرآن مجید، احادیث اور آثار کی رو سے یہ صفت رحمانی بھی ہے اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسوۂ حسنہ بھی۔ یہ ایک عقلی رویہ بھی ہے اور عملی تدبیر بھی۔

مآخذ: (۱) القرآن الحکیم؛ (۲) مشکوٰۃ؛ (۳)

الافزالی: احیاء علوم الدین، مصر ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء؛ ۳

۱۵۳ تا ۱۵۷؛ (۴) الراغب: مفردات القرآن، لاہور

۱۳۸۳ھ، ۱۹۶۳ء، بذیل مادہ؛ (۵) شبلی نعمانی:

سیرۃ النبی، اعظم گڑھ، طبع ششم، جلد اول؛ (۶) ڈو،

لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ؛ (۷) جلال الدین دوانی:

اخلاق جلالی، نولکشور لکھنؤ ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۳ء؛ (۸)

Arabic-English Lexicon: B.W. Lane، لندن ۱۸۸۵ء؛

(۹) البخاری؛ (۱۰) ابن مسکویہ: کتاب الطہارۃ فی

تہذیب الاخلاق، لکھنؤ ۱۲۷۱ھ؛ (۱۱) ابن حنبل:

مسند، ۳: ۱۸، ۶۹۔

[ادارہ]

حلم: رک بہ رویا۔

حلمانیہ: صوفیوں کا ایک سلسلہ، جس کی

بنیاد دمشق میں ابوہلیمان الفارسی الحلی نے ڈالی۔

وہ ابن سلیم بصری (م ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء) کا مرید

معلوم ہوتا ہے۔ کلاباذی کی تصنیف المتعرفہ (بذیل

”سلم“) میں اسے صوفی شیوخ میں سے تسلیم

کیا گیا ہے، مگر اشاعرہ نے اسے بدعتی عقائد کی

بنیاد پر احلام سے خارج کر دیا۔ اس کے عقائد

یہ تھے: خدا جسمانی طور پر خوبصورت انسان کے

اندر موجود ہے (حلول)، (۲) ہر چیز اس شخص

کے لیے جائز (ابلعہ) ہے جو یہ جانتا ہے کہ اس چیز

میں ذات باری تعالیٰ کی پرستش کس طرح کی جائے۔

یہ چیز غالباً اللہ کی تجلی کے بابے میں ملامت کے

عقیدے کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔

مآخذ: (۱) مناسی: اللہ والتاریخ، طبع Hunt،

اخلاق حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس دینی یا اہل آخرت کے اخلاق کسب و اختیار، غور و فکر اور ریاضت و اجتہاد سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ وہی اخلاق کے تقیض واقع ہوئے ہیں۔ روزہ رکھنا، سردی میں وضو کرنا، نرم بستر چھوڑ کر راتوں کو نماز کے لیے اٹھنا، غصے کے وقت تحمل و برد باری کرنا، یہ سب دینی اور اخروی اخلاق ہیں، جو انسان کی فطری خواہشوں کے برعکس ہیں (ابن مسکویہ: کتاب الطہارۃ فی تہذیب الاخلاق، ص ۸)۔

زمانہ جاہلیت میں عرب اپنی خشونت طبع، تندہی خو اور جہل کے سبب حلم کو عموماً بزدلی پر محمول کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ذرا سی بات پر ان میں تلواریں چل جاتیں اور خانہ جنگی کا بازار گرم ہو جاتا، جو برسوں سرد ہونے کا نام نہ لیتا۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب عرب میں اسلامی معاشرے کی طرح ڈالی تو آپ نے ان کے تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق کی طرف خصوصی توجہ فرمائی۔ انہیں اسلامی یعنی حقیقی اخلاقی قدروں کی تعلیم دی، انہیں حلم و رحم کی تلقین کی اور ہر لحاظ سے انہیں مہذب و حلیم بنانے کی بھرپور کوشش کی۔ اس واقعیت کو غیر مسلم مستشرقین تک بھی تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ T. Izutsu لکھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جاہلیت کی روح کے خلاف آخری حد تک جہاد کرنے، اسے مکمل طور پر نیست و نابود کرنے اور اسے حلم کی روح سے بدلنے کی بھرپور کوشش کی (Ethico-religious concepts in the Qur'an، مانٹریال Montreal ۱۹۶۶ء، ص ۲۵)۔

حلم چونکہ نہایت پسندیدہ اخلاقی رویہ ہے اس لیے جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث سے ثابت

ہے اللہ تعالیٰ حلیم کو دوست رکھتا ہے، انا اللہ

یحب العلیم (احیاء، ۳: ۱۵۴)۔ ان تمام مباحث

احمد حلمی نے تاریخ اور معاشیات کی کتابوں کے مترجم کی حیثیت سے پیشرو کا کردار ادا کیا۔ اس کا اہم تاریخی کام ایک انگریزی

کتاب: *Chambers's Historical questions with answers*.

Embracing ancient and modern history (لنڈن و

ایڈنبرگ ۱۸۶۵ء) کا ترکی ترجمہ ہے۔ یہ کتاب،

جس کا نام تاریخ عمومی ہے، استانبول میں دو جلدوں

میں ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء - ۱۸۶۹ء میں چھپی؛

دوسرا اضافہ شدہ ایڈیشن چھ جلدوں میں ۱۲۹۳ھ -

۱۲۹۴ھ/۱۸۷۶ء - ۱۸۷۷ء میں چھپا۔ دوسرے

ایڈیشن میں اسلامی تاریخ سے متعلق وسیع معلومات

بہم پہنچائی گئی ہیں، جو منجم باشی [رک باں] کی

صحائف الاخبار سے لی گئی تھیں، اگرچہ یہ یورپی

تاریخی کتاب کا پہلا ترکی ترجمہ نہ تھا پھر

بھی تاریخ عمومی ترکی زبان میں چھپنے والی

تاریخ عالم کی پہلی جدید تصنیف تھی؛ اس کتاب

کی طباعت سے، جس کے بعد یورپی اور عالمی

تاریخ کی کتابوں کے کئی اور تراجم بھی شائع

ہوئے، تاریخ سے ترکوں کی واقفیت اور تاریخ عالم

میں اپنے مقام سے آگاہی کا ایک نیا دور شروع

ہوا۔ یہ سرکاری مجلس ترجمہ، مقررہ ۱۸۶۵ء

کے زیر اہتمام شائع ہوئی، جس کا احمد حلمی بھی

ایک رکن تھا (اس مجلس سے متعلق دیکھیے

محمود کمال اینال: عثمانی دیورندہ سن سدریازم لر،

The genesis of young Ottoman: S. Mardin ۱۳۰۸ھ

thought، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۹)۔ علاوہ ازیں،

کہا جاتا ہے کہ احمد حلمی نے تاریخ ہند نام کی

ایک کتاب بھی شائع کی جو عثمانی مؤلفاری کے

مطابق، ایک تاریخ کے ترجمے پر مشتمل تھی۔

ہندوستان کی ایک قدیم زبان میں لکھی گئی تھی۔

تاریخ کے علاوہ احمد حلمی معاشیات میں بھی

دلچسپی رکھتا تھا، اور عثمانی مؤلفاری کے مطابق

’حلول‘؛ (۳) بغدادی: *الفرق بین الفرق*، طبع بدر، ص

۲۳۵ تا ۲۳۶؛ (۴) *مُجویری: کشف المخبُوب*، ترجمہ

نکلسن، ص ۱۳۱، ۲۶۰۔

(LOUIS MASSIGNON)

• **حلمی: احمد، جو شاہ پندر زادہ کے نام سے**

معروف ہے، ایک ترک صحافی، جس نے سب سے

پہلے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد شہرت حاصل کی،

جب وہ یزان میں اپنی جلا وطنی کے بعد استانبول

واپس آیا اور اتحاد اسلام کے نام سے ایک جریدہ

نکالنا شروع کیا۔ اس نے اقدام، تصویر افکار، اور بعد

ازان ہفت روزہ حکمت [رک بہ جریدہ] میں مقالات

لکھے اور خاصی تعداد میں کتابیں تصنیف کیں،

جن میں سے بعض شائع بھی ہوئیں۔ ان میں تاریخ

اسلام، سلسلہ سنوسی [رک باں] اور ابراہیم گلشنی

[رک باں] پر کتابیں شامل ہیں، اس نے ۱۹۱۳ء

میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۹۷؛ (۲) عثمانی

مؤلفری، ۲: ۱۵۶ تا ۱۵۷۔

(ادارہ)

• **حلمی: احمد ایندی، انیسویں صدی عیسوی**

کا ترک مترجم۔ وہ اسکودار میں پیدا ہوا،

وزارت امور خارجہ کے ایوان لسانیات میں تحصیل

علم کی اور اس کے بعد متعدد سرکاری عہدوں

پر فائز رہا۔ یہ بھی ذکر آیا ہے کہ وہ

تبریز میں عثمانی قونصل اور تہران میں سفارتی

عملے کا رکن رہا تھا، اور ۱۸۷۶ء میں پہلی عثمانی

پارلیمنٹ میں نمائندہ منتخب ہوا۔ اس نے ۱۸۷۸ء

میں تب محرقہ کے عارضے سے وفات پائی، یہ

عارضہ اسے اس وقت لاحق ہوا جب وہ روسی۔

ترکی جنگ سے آنے والے مہاجرین کے لیے غور و فکر

کر رہا تھا، اسے اسکودار میں قبرستان Karacaahmet

میں دفن کیا گیا۔

Jön Türklerin siyasi fikirleri : Ş. A. Mardin (۲) 1895-1908، انقرہ ۱۹۶۴ء، ص ۹۶ تا ۹۷ اور بمواضع کثیرہ، مع اس کی تصانیف کی فہرست کے، جو ص ۲۳۸ تا ۲۳۹ پر ہے؛ (۳) احمد بدوی کھران : انقلاب تریخی مرز و اتحاد و ترکی، استانبول ۱۹۴۸ء، ص ۸۹ بعد؛ (۴) قب وہی مصنف : عثمانی امپراطور لغتہ و ترکیہ جمہوریتہ انقلاب حرکت لری، استانبول ۱۹۵۹ء، ص ۲۱۶؛ (۵) *The young Turks* : E. E. Ramsaur، پرنسٹن ۱۹۵۷ء، ص ۳۷، ۵۳ تا ۵۴؛ (۶) Y. H. Bayur : ترک انقلابی تریخی، ۲/۳، انقرہ ۱۹۵۲ء، ص ۶۸ تا ۷۰۔

(B. LEWIS)

* **حلوان** : (یونانی Xála) ایک بہت ہی قدیم شہر جو زاگروس Zagros کے دروں کے مدخل یعنی عقبہ حلوان (Zagri Pylae) پر واقع ہے اور اب بالکل غیر آباد ہے۔ حلوان چائے (Hulwançai) کے بانی کنارے پر شہر کی جائے وقوع، جو سربل کے جنوب میں ہے، اب بھی ایک عمارت کے کھنڈروں کے ذریعے پہچانی جاتی ہے، جسے طاقی کمرہ (Flandin اور Coste کی کتاب *Voyage en Perse* ج ۴ لوحہ ۲۱۳ میں اس کی تصویر درج ہے) کہتے ہیں اور جو ساسانی دور سے چلی آ رہی ہے۔ عرب روایت کے مطابق (قب طبری در *Geschichte Nöldeke* Perser und Araber ص ۱۳۸) اس شہر کی بنیاد قواد اول (۳۸۸ تا ۴۹۶ء) نے رکھی تھی مگر دراصل یہ شہر اس سے کہیں زیادہ قدیم ہے اور اسی نام (خلمانو Khalmanu) سے آشوری زمانے میں بھی موجود تھا۔ آس پاس کی زمین بہت زرخیز ہے۔ ثمر دار درختوں کی خاص طور سے کثرت ہے۔ حلوان کا انجیر تمام مشرق میں "شاہ انجیر" کے نام سے مشہور ہے۔ اس شہر کے

کندھکی چشمے بھی ہیں۔

۱۸۶۹/۵۱۲۸۶ - ۱۸۷۰ء میں اس نے علم تدبیر ثروت نام ایک رسالہ شائع کیا، جو جرمن سے ترجمہ کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۶۴ تا ۳۶۵؛

(۲) عثمانی مؤلفاری، ۳: ۴۹؛ (۳) E. Kuran : Ottoman

historiography of the Tanzimat period در

B. Lewis و Holt : Historians، ص ۴۲۴؛ (۴) B. Lewis

History-writing and National revival in Turkey، در

MEA، ۴ (۱۹۵۲): ۲۱۹۔

(B. LEWIS)

* **حلمی** : تونلی، ترک مصنف اور سیاست دان۔

وہ ۱۸۶۳ء میں اسکجومہ میں پیدا ہوا، ابھی طب کا طالب علم ہی تھا کہ غیر قانونی سیاسی سرگرمیوں میں ملوث ہو گیا۔ تھوڑا عرصہ قید میں رہنے کے بعد وہ ۱۸۹۵ء میں یورپ بھاگ گیا، اور جینوا میں "نوجوان ترک گروہ" میں شامل ہو گیا۔ یہاں اس نے دوسرے ساتھیوں سے مل کر ۱۸۹۶ء میں عثمانی انقلابی جماعت (عثمانی اختلال فرقہ سی) کی بنیاد ڈالی۔ وہ سادہ اور براہ راست عوامی نقطہ نظر رکھنے کی بدولت پراپیگنڈے کا بہت ماهر اور بحیثیت مصنف بہت کامیاب تھا۔ اس نے ۱۹۰۰ء میں عبداللہ جودت (آرک باں) اور اسحق سوکووتی سمیت سلطان سے مفاہمت کر لی، اور میڈرڈ میں عثمانی سفارت خانے کے سیکرٹری کی حیثیت سے اس کا تقرر ہوا، لیکن بعد میں وہ پھر حزب مخالف میں آ گیا۔ ۱۹۰۸ء میں ترکیہ واپس آنے کے بعد وہ مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہا اور پارلیمنٹ کا رکن بن گیا۔ بعد ازاں وہ کمال پاشا کے حامیوں میں شامل ہو گیا اور انقرہ میں پہلی گرینڈ نیشنل اسمبلی کا رکن بنا۔ اس نے ۱۹۲۸ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابراہیم الاتین گو، ترک مشہور لری

انسائیکلو پیڈیسی، استانبول، بدون تاریخ،

میٹر جنوب میں واقع ہے۔ یہ دریائے نیل کے دائیں کنارے سے چار کیلو میٹر دور، اس سے تقریباً پینس میٹر کی بلندی پر آباد ہے۔ حُلوان سڑک اور ریل کے ذریعے قاہرہ سے ملا ہوا ہے اور ایک ترقی پذیر صنعتی شہر ہے۔ اس میں فولاد کے ایک بڑے کارخانے کے علاوہ بجلی گھر بھی ہے، جس سے جنوبی قاہرہ کو بجلی فراہم کی جاتی ہے۔ ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کے مطابق یہاں کی آبادی پچانوے ہزار تھی۔

تاریخی اعتبار سے حُلوان اپنے معدنی چشموں کی وجہ سے مشہور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر فراعنہ کے زمانے میں بھی آباد تھا، اس لیے کہ ۱۹۴۶ء میں کھدائی کے دوران پہلے فرعونی خاندان کے زمانے کی بہت سی قبریں اور مٹی کے برتن برآمد ہوئے تھے۔ ان کے علاوہ یہاں رومی عہد کے حماموں کا بھی اکتشاف ہوا تھا۔ جب عربوں نے مصر فتح کیا اور اس کے بعد عبدالعزیز بن مروان مصر کے عامل ہو کر آئے تو آبادی میں معتدبہ اضافہ ہوا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق جب ۵۷۰ء/ ۶۹۰ء میں مصیبت خیز سیلاب آیا تو عبدالعزیز بن مروان نے مجبور ہو کر فسطاط خالی کر دیا اور جنوبی علاقے کی طرف چلے آئے جو آجکل حُلوان کہلاتا ہے۔ یہ مقام انہیں پسند آیا کیونکہ یہ فسطاط کے قریب تھا اور نیل کے سیلاب کی سطح سے بلند بھی تھا۔ انہوں نے اپنا مسکن یہیں بنوایا، محلات اور مساجد تعمیر کرائیں اور کھجور کے درخت اور انگوروں کے باغات لگوائے۔ انہوں نے مقياس النيل کی تعمیر کا بھی حکم دیا، جس کی جگہ ۵۹۶ء/ ۷۱۵ء میں جزيرة الروضہ کے مقياس النيل نے لی۔

عبدالعزیز بن مروان کی ولایت کے زمانے میں حُلوان ترقی کرتا رہا۔ ابن قیس الرقیات نے ایک قصیدے میں اس کی توصیف کی ہے۔ عہد بنی امیہ کے

میں ۵۱۹ء/ ۶۴۰ء میں حُلوان کو فتح کیا تو اس وقت یہ ایک خوش حال شہر تھا؛ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کی خوش حالی برابر قائم رہی۔ عرب جغرافیہ دان اس کو کبھی کبھی عراق عرب میں مگر زیادہ تر جبال کے صوبے میں شامل کرتے ہیں۔ اس شہر کے چاروں طرف ایک دیوار تھی، جس میں اٹھارہ دروازے تھے اور جن کا ذکر المقدسی نے کیا ہے۔ جامع مسجد ایک قدیم قصر میں تھی جو شہر کے درمیان واقع تھا، اور یہودیوں کی عبادت گاہ (بیت)، جس کی بہت عزت کی جاتی تھی) شہر کی چار دیواری کے باہر تھی۔ چوتھی صدی ہجری کے آخر دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں حُلوان تقریباً ایک خود مختار خاندان کے زیر حکومت تھا جس کی بنا محمد بن عتاز نے رکھی تھی جو اس کے بیٹے ابوالشوق کے زمانے میں بہت زیادہ اہم ہو گئی۔ [رک بہ فارس بن محمد ابوالشوق] ۵۴۳ء/ ۱۰۴۶ء میں سلجوقیوں نے ابراہیم اینال [= ینال (ابن الاثیر)] کی سرکردگی میں حُلوان کو جلا دیا، زلزلے سے بھی اس کو سخت نقصان پہنچا، مثلاً ۵۴۴ء/ ۱۱۴۹ء میں، اور اس طرح ساتویں صدی ہجری تک وہ بالکل تباہ و ویران ہو گیا۔ عرب شعرا نے حُلوان کو ان دو کھجور کے درختوں کی وجہ سے اپنے کلام کا موضوع بنایا ہے جو کسی زمانے میں وہاں تھے اور جن کے ساتھ بہت سی یادیں وابستہ تھیں۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۲: ۳۱۶، بعد: (۲)

Bibl. Geogr. Arab طبع ڈخوبہ، بحد اشاریہ: (۳)

'The Lands of the Eastern Caliphate: Le Strange

ص ۱۹۶: (۴) Erdkunde: Ritter، جلد ۹، ص ۳۸۸

بعد، ۴۷۰ بعد: [Iran: B. Spuler (۵)، بحد اشاریہ]۔

(L. MASSIGNON) .

حُلوان: ایک شہر، جو قاہرہ سے پچیس کیلو

عرض کا کسی موضوع میں بس جانا (inhesion) قب
Lexique de la langue philosophique : A.M. Guichon
d'Ibn Sina، پیرس ۱۹۳۸ء، عدد ۱۷۹ اور ۱۸۳؛
 (ب) روح اور بدن کا حقیقی اتحاد: حلول الروح فی
 البدن (الفارابی: آراء اهل المدينة الفاضلة، قاہرہ
 ۱۹۰۶ء، ص ۸۰)؛ حلول اللہوت فی الناسوت
 [قب الحلاج: (ن) کلام اور تصوف میں حلول کے معنی
 اللہ تعالیٰ کا اپنی کسی مخلوق میں سما جانا] رک بہ
 امامہ، تناسخ، یہ اکثر اتحاد [رک باں] کے مترادف
 کے طور پر استعمال ہوتا ہے (۱۱، لائن ۲)۔

[علما نے اس کی مختلف تعریفیں تحریر کی ہیں:
 (۱) ایک شے کا کسی دوسری شے سے اس طرح متحد
 ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی
 اس اشارے میں شامل ہو۔ یہ تطبیق یا تو حقیقی
 ہو سکتی ہے جیسے ہودوں اور پانی میں، جو ہودوں
 میں سرایت کرتا ہے، یا اعراض اور اجسام میں۔ یا
 یہ تطبیق بطور استعارہ (تقدیری) بھی ہو سکتی ہے
 جیسے مجردات میں علوم کا حلول۔ اس کا مطلب یہ
 ہے کہ ایک شے کی طرف اشارہ اس وقت تک متحقق
 نہ ہو جب تک وہ دوسری شے کی طرف بھی بالذات یا
 بالتبع متحقق نہ ہو یعنی اشارے میں عقل ان دو
 اشیا میں تمیز نہ کر سکے۔ حکما کے نزدیک حال کا
 انحصار صورت اور عرض پر ہے جب کہ یہ تعریف
 ہودے میں پانی اور پتھر میں آگ کے وجود (اتحاد
 کے بجائے انتقار کے طریق پر حلول) پر بھی صادق آتی
 ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اشارے
 کے اتحاد سے مراد اتحاد دائمی ہے، کیونکہ وہ
 فرد کامل ہے۔ چنانچہ حال اور محل کا علیحدہ طور پر
 اپنا منفرد وجود نہیں ہوتا، اور یہ صورت، ہیولی،
 عرض اور موضوع کے سوا کسی میں متصور نہیں ہو
 سکتی؛ (۲) ایک شے کسی دوسری شے میں اس طرح
 شامل ہونا کہ اس کا وجود ہمیشہ وہی ہو جائے جو

بعد اس کی رونق کم ہو گئی اور عہدِ ممالیک تک
 اس کے محلات اور مساجد ناپید ہو گئیں اور معدنی
 چشمے ریت سے بھر گئے۔ خدیو عباس کے زمانے
 میں یہ چشمے صاف کیے گئے اور وہاں جلدی
 امراض اور گتھیا کے مریض سپاہیوں کے علاج کے
 لیے ایک مرکز قائم کیا گیا۔ خدیو اسماعیل اور
 خدیو توفیق کے زمانے میں حلوان برابر ترقی کرتا
 رہا۔ خدیو اسماعیل نے یہاں اپنی والدہ کے لیے ایک
 محل (قصر الولدہ) بھی تعمیر کرایا۔ ۱۸۶۹ء میں
 چشموں کے پاس حمام بنوائے گئے۔ حلوان کے متصل
 اور نیل کے کنارے شاہ فاروق نے اپنے لیے گرمائی
 محل تعمیر کرایا، جو بعد میں رکن حلوان کے نام
 سے مشہور ہوا اور اسے عجائب گور اور عوامی
 تفریح گاہ بنا دیا گیا۔

مأخذ: احمد عبدالعزیز: وضوح البرہان فی فضائل
 و مزایا حلوان، قاہرہ ۱۸۹۳ء؛ (۲) نؤاد فراغ: تاریخ
 المدن القديمة و دلیل المدينة الحديثة، قاہرہ ۱۹۳۳ تا
 ۱۹۳۶ء، ص ۱۲۲ بعد؛ (۳) حلوان، مطبوعہ وزارت
 سماجی بہبود قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۴) سعاد ماهر: القاهرة
 القديمة و احیاءها، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۷ بعد؛ (۵)
 المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱: ۳۳۷ بعد؛
 (۶) *The Cairo nilometer*: W. Popper، برکلی و
 لاس اینجلس ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۰؛ (۷) یاتوت، معجم البلدان،
 ۲: ۳۲۱۔

(J. M. B. JONES)

• **حَلُول: (ع)،** ایک فلسفیانہ اصطلاح، مادہ
 ”ح ل ل“ سے، اس کے لغوی معنی ہیں ڈھیلا کرنا،
 گزرہ کھولنا، اترنا، کسی مقام (محل) میں بس
 جانا [لسان: Lane] اسلامی علوم اور فلسفے میں
 اس کے مختلف معانی ہیں: (۱) نحو میں اعراب کا
 واقع ہونا؛ (۲) شریعت میں حکم (حد) کا اطلاق؛
 (۳) یونانی فلسفے میں اس سے مراد (الف) کسی

دوسری شے کا ہے (ملاً صدرا)؛ (۳) ایک شے دوسری شے میں اس طرح حاصل (مفتقر) ہو کر ان کی طرف اشارے میں یا حقیقی (تحقیقاً) اتحاد پایا جائے جیسا کہ اجسام میں اعراض کا حلول، یا تقدیراً، جیسے مجردات میں علوم کا حلول مان لیا جائے۔ یہ تعریف مکان میں جسم کے حلول پر صادق نہیں آتی، کیونکہ مکان میں جسم مفتقر نہیں ہوتا ورنہ مکان جسم پر مقدم ہو جاتا؛ (۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ”حلول اختصاص ناعت“ ہے، یعنی ایک خاص تعلق جس سے دو متعلق اشیا میں سے ایک شے دوسری شے کے لیے نعت بن جاتی ہے، اور دوسری منعوت۔ ناعت کو حال کہتے ہیں اور منعوت کو محل، جیسے سپیدی اور جسم کا باہمی تعلق؛ (۵) بعض متکلمین کے نزدیک حلول تبعیہ کے طریق پر حصول ہے، اس لیے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں میں سے کسی کا بھی کسی مخلوق میں حلول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے وجوب ذاتی کی نفی ہوتی ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادۃ حلول)۔ حلول کی چار اقسام میں امتیاز کیا جاتا ہے: الحلول الحیزی، جیسے اجسام کا احیاز، یعنی امکانہ میں حلول؛ (۲) الحلول الوصفی، جیسے جسم میں سپیدی یا کالک کا حلول؛ (۳) الحلول السریانسی، جیسے ہیولی میں صورت کا حلول، اور (۴) الحلول الجواری، یعنی ایک جسم دوسرے کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتا ہو، جیسے پیالے میں پانی کا حلول۔ ارسطو نے بھی عیسائیوں کے عقیدہ حلول کی طرح یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی جوہر روحانی ایک معینہ صورت میں مادے سے متحد ہو جاتا ہے، اس کی مثال وہی ہے جو اپنے دائرہ عمل میں قوت [توانائی] کی ہے۔ متکلمین اسلام میں سے تقریباً ہر ایک نے اس عقیدے کی تردید کی ہے۔ البتہ نظریۃ جوہریت کے

ماننے والوں نے الاشعری سے اتفاق کرتے ہوئے اسے جسم اور روح کے اتحاد کی صورت میں تسلیم کیا ہے کیونکہ ان کے یہاں روح ایک جسم لطیف ہے، خواہ وہ جنوں اور فرشتوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن اللہ تعالیٰ نے کسی مخلوق میں حلول کو رد کر دیا اس لیے کہ اس طرح جوہر الہیہ کا تجزیہ لازم آتا ہے، خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور دو ابدی ہستیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اہل السنۃ اور اہل تشیع دونوں نے حسب ذیل فرقوں کو عیسائیوں کی طرح حلولیہ ٹھہراتے ہوئے خارج از اسلام قرار دیا ہے: (۱) غلاة (انتہا پسند شیعہ)؛ سبائیہ، یانیہ، جناحیہ، خطابیہ، نمیریہ، (نصیریہ) مقنعیہ، رزاسیہ، باطنیہ، عزاقرہ، الدروز؛ (ب) حلمانہ [رک باں]، فارسہ، (قب الحلاج) شباسیہ؛ (ج) وحدت الوجودی؛ الاتحادیہ (امام ابن تیمیہ ان کے تصور وحدت الوجود کو حلول مطلق قرار دیتے ہیں، قب تجسد الاعمال، درالفرغانی؛ منتہی المدارک، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۲: ۸۳ تا ۸۶، دیکھیے ابن العربی)۔

مآخذ: السلمی: غلطات الصوفیہ، مخطوطہ قاہرہ، ج ۲، غدد ۱۲۸، بعد: ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب [ص ۳۳۷ تا ۳۴۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱، و انگریزی: ترجمہ از نکلسن، ص ۲۶۰ تا ۲۶۳؛ (۳) الغزالی: المقصد الاسنی فی اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۷۶؛ (۴) ابن الداعی: تبصرہ، چاپ سنگی، تہران، ص ۴۰۶، ۴۱۹؛ (۵) ابن تیمیہ: کواکب، مخطوطہ دمشق، ج ۲۶ (اس کا اقتباس آلوسی: جلاء، ص ۵۴ تا ۶۱ میں شائع ہوا ہے)؛ (۶) الہیتمی: الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۷) قاضی عیاض: الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، باب ۳، ص ۵، حاشیہ ۵، مع الدلجی اور الخفاجی کی شروح کے؛ (۸) تہاوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شہر نگر

نکال لیا بچوں کو بدوی عورتوں کے پاس بھیجنے کے دستور کا کہیں کہیں ذکر آتا ہے (الطبری، ۱ : ۸۵۱، قبّ شریف خاندانوں کے لیے *Reisen in Syrien : Burckhardt* ص ۳۴۴ بعد) لیکن یہ دستور صرف متمول اور ممتاز گھرانوں میں تھا۔ [حضرت حلیمہ بنت ابی ذؤیب کا خاوند الحارث تھا ان کا بیٹا عبداللہ آپؐ کا رضاعی بھائی تھا اور انیسہ اور شیماء رضاعی بہنیں تھیں۔ غزوہ حنین [رک بان] میں شیماء بنو ہوازن کے قیدیوں میں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس رضاعی رشتے کے پیش نظر ان کی عزت و تکریم کی اور تحفے تحائف دے کر آزاد کر دیا (انساب الاشراف، ۱ : ۹۳)۔

مآخذ: ابن ہشام، طبع Wüstenfeld : ص ۱۰۲ تا ۱۰۶، ۸۵۶؛ (۲) الواقدی، طبع Wellhatisen، ص ۳۵۰، ۳۶۳؛ (۳) ابن سعد، طبع Sachau، ۱ : ۶۹، ۷۱ تا ۷۲؛ (۴) الطبری، تاریخ، طبع ڈبویہ، ۱ : ۹۶۹ تا ۹۷۲، ۱۱۳۳؛ (۵) [البلاذری: انساب الاشراف ج ۱، بحد اشاریہ؛ (۶) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۲۶۵]۔

(FR BUHL [و ادارہ])

- **حماة:** وسط شام کا ایک شہر، جو حمص سے چوں کیلومیٹر شمال میں اور حلب سے ایک سو باون کیلومیٹر جنوب میں ان دونوں شہروں کو ملانے والی شاہراہ پر واقع ہے۔ حماة نهر العاصی [رک بان] (یا Orontes) کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔ دریا اس مقام پر پہنچ کر اپنا رخ بہت زیادہ بدل لیتا ہے۔ ایک بے گیارہ سطح مرتفع نے شہر کا احاطہ کر رکھا ہے، جس کے بعض حصوں کو کھیتی باڑی کے قابل بنا لیا گیا ہے (اور وہاں اجناس خوردنی کی کاشت ہوتی ہے)۔ نہروں [اور رھٹوں] کے ذریعے دریا کا پانی لا کر یہاں کی زرخیز زمین کو سیراب کیا جاتا ہے، جس کی

قرین جنگوں (ایام الغوب [رک بان]) میں سے ایک جنگ تھی، اس شہزادی کے نام سے مشہور ہوا۔ بعض لوگوں کے بیان کے مطابق ایک مرغزار (موج حلیمہ) کا نام اسی کے نام پر رکھا گیا تھا۔ یہ جنگ بنو غسان اور بنو لخم کے درمیان ہوئی تھی۔ اس موقع پر بنو غسان کی قیادت حارث بن جبلة اور بنو لخم کی قیادت حیرہ کا بادشاہ منذر بن ماء السماء کر رہا تھا۔ اس جنگ کا سبب اور اس کے حالات مختلف بیانات کے مطابق مختلف طرح سے دیے گئے ہیں۔ لڑائی ایسی تند و تیز تھی کہ میدان جنگ سے اڑتی ہوئی خاک سے سورج چھپ گیا۔ غریبی کی ایک مشہور کہاوٹ ہے: ما يوم خلیعة بصر یعنی یوم خلیعة کوئی پوشیدہ راز نہیں ہے۔ یہ مثل اس چیز کے لیے استعمال ہوتی ہے جسے ہر شخص جانتا ہو۔

مآخذ: (۱) الميدانی: مجمع الامثال (قاہرہ ۱۲۸۳ھ) ۲ : ۱۸۹، ۳۳۳، قبّ *Arabum : Freytag*، *proverbia*، ۲ : ۶۱۱، ۳ : ۵۸۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۱ : ۳۰۰ تا ۳۰۳؛ (۳) *Mittwoch* : *Proelia Arabum paganorum* (برلن ۱۸۸۹)، ص ۲۲۔ (E. MITTWOCH)

• **حلیمہ:** قبیلہ بنو سعد بن بکر کی ایک خاتون، جو حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رضاعی والدہ تھیں۔ ایک سال قحط کے زمانے میں وہ اپنے قبیلے کی دیگر عورتوں کے ہمراہ مکے آئیں تاکہ دودھ پلانے کے لیے بچے تلاش کریں آخر کار انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو منتخب کیا، جن کی برکت سے ان کے گھر میں جلد ہی خوش حالی نظر آنے لگی۔ جب آپؐ ان کے ساتھ رہتے تھے تو ایک مرتبہ دو فرشتے آپؐ کے پاس آئے اور انہوں نے آپؐ کا سینہ چاک کیا اور خون کا ایک سیاہ منجمد قطرہ

جامع مسجد تھی، جسے کسی ہوزنطی کلیسا کے مقام پر تعمیر کیا گیا تھا اور اس کے اجزا کو مسجد کی تعمیر میں دوبارہ استعمال میں لایا گیا تھا۔ عباسی خلیفہ المہدی کے عہد میں کلیسا کی حیثیت دوبارہ بحال کر دی گئی۔ خلیفہ المعتضد کے عہد (اواخر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی) میں شہر میں بازار لگتا تھا اور یہ ایک بہت بڑی منڈی بن گئی تھی اور اس کے ارد گرد حفاظتی فصیل تھی۔

سیف الدولہ حمدانی کے عہد حکومت میں حماة کو ضلع حلب میں شامل کر لیا گیا، چنانچہ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے اوائل تک اس کی قسمت حلب سے وابستہ رہی۔ اس زمانے میں یہ علاقہ ایک ہر آشوب دور سے گزر رہا تھا۔ پتا چلتا ہے کہ ۸۳۵ء/۹۶۸ء میں ٹیکیفوروس فوکاس Nicephorus Phocas کے حملے کے بعد حماة کی جامع مسجد کو آگ لگا دی گئی۔ اس وقت شمالی شام پر فاطمیوں کی برائے نام حکومت تھی، جنہوں نے بنو مرداس کو ملک لوٹنے کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ اس کے بعد ملک پر سلاجقہ کا قبضہ ہو گیا۔ ۸۵۰ء/۱۱۱۳-۱۱۱۴ء میں آخری سلجوق فرمانروا رضوان کی وفات کے بعد دمشق کے اتابک طغتكین نے حماة پر قبضہ کر لیا، لیکن ۸۵۰ء/۱۱۱۶-۱۱۱۷ء میں حماة حمص کے والی خیر خان بن قراچہ کی ماتحتی میں آ گیا، جس نے اسے بعد ازاں اپنے بھائی شہاب الدین محمود کے حوالے کر دیا۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے ثلث اول میں شمالی شام اور جنوبی شام کے فرمانرواؤں کی باہمی کشمکش کے دوران میں حماة کو سب سے زیادہ متنازع فیہ شہر کی حیثیت حاصل رہی۔ ادھر فرنگیوں کی نظریں بھی اس پر لگی ہوئی تھیں، تاہم وہ اسے لیب میں کایاب نہ ہو سکے۔ ۸۵۱ء/۱۱۲۳ء میں محمود کی وفات کے بعد طغتكین نے شہر پر دوبارہ قبضہ

بدولت یہاں بحیرہ روم کے خطے جیسے پہلوں کے باغات اور سبزیوں کی کیاریاں لگائی جا سکتی ہیں۔ حماة کی تاریخ عہد عتیق سے وابستہ ہے۔ اس شہر پر الحیشیوں (Hittites) کا قبضہ تھا، جن کے بعض کتبات وہاں دستیاب ہوئے ہیں۔ اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی کے لگ بھگ یہ شہر آرامی بادشاہوں کے قبضے میں آ گیا۔ اسی زمانے میں اس شہر کا تذکرہ بانبیل میں حماة Hamath کے نام سے ملتا ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد حکومت میں آرامی بادشاہوں نے مجبوراً یہودیوں کی بالا دستی تسلیم کر لی تھی، لیکن بعد ازاں وہ دوبارہ خود مختار بن بیٹھے۔ نویں صدی قبل مسیح میں انہوں نے دمشق کے آرامی بادشاہ کے ساتھ مل کر اشوری فرمانروا شلمنصر Salmaneser [الثانی] سے جنگ کی [۸۵۴ و ۸۴۹ ق م]۔ آخر کار ۷۳۸ ق م میں [ان کے بادشاہ انیلیل Eni-El] نے تجلاتا پلصر Tiglath Pileser کو خراج دینا منظور کر لیا۔ اس کے چند سال بعد ۷۲۰ ق م میں یہاں ایک بغاوت برپا ہوئی، جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ حماة کی آرامی بادشاہت کو سلطنت آشوریہ میں شامل کر لیا گیا۔

یونانی عہد میں جبکہ یہاں انطیوخس الرابع ایفانیوس (Antiochus IV Epiphanes) کی حکومت تھی شہر کا نام ایفانیا Epiphania رکھا گیا، لیکن عربوں کی فتح کے بعد یہ نام باقی نہ رہا۔ ۶۳۶/۸۱۵ء میں ایک معاہدے کے تحت اس شہر نے عربوں کے سامنے ہتیار ڈالے تھے اور اس وقت اسے کوئی خاص اہمیت حاصل نہ تھی۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے اوائل تک یہ حمص کی جند [رك بان] میں شامل رہا۔ اس کے شہری نظام کے متعلق بہت کم کوائف ملتے ہیں۔ صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ اموی دور میں یہاں ایک

جلا وطن کر دیا گیا اور ۵۷۴ / ۶۱۳۲ میں اس نے وہیں وفات پائی۔

ایوبی عہد اور ابوالفداء کی ولایت کے زمانے میں شہر حماة (جو مشہور جغرافیہ نگار یاقوت (رک بآں) کی جائے پیدائش تھا) خوب خوشحال تھا۔ اس کی غیر معمولی حالت کی تعریف و توصیف مشرقی و مغربی سیاحوں، بالخصوص ابن جبیر، نے کی ہے۔ اگرچہ شہر میں کوئی اعلیٰ عمارت نہ تھی، تاہم نہرالعاصی کے دونوں کناروں پر اس کا محل وقوع اور لب دریا گنجان مکانات نے شہر کو ایک خاص حسن عطا کر دیا تھا۔ اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے تھے جنہیں شہر کے مختلف محلوں میں چلنے پھرنے کا اتفاق ہوتا تھا۔ دریا کے ساتھ ساتھ چھوٹے بڑے بتیس رھٹ (ناعورہ) لگے تھے (سب سے بڑا رھٹ بائیس میٹر اونچا تھا)، جو ایک نہر تک پانی پہنچاتے تھے۔ یہ نہر شہر کے دونوں حصوں کو پانی فراہم کرتی اور گرد و نواح کے باغات کو سیراب کرتی تھی۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ شہر کو پینے کا پانی کب سے فراہم کیا جا رہا ہے، لیکن اتنا پتا چلتا ہے کہ یہ پانی سلامیہ کی کاریز سے آتا ہے۔ دریا کے دائیں کنارے ایک محلہ آباد تھا، جسے ابن جبیر ”سواد شہر“ کا نام دیتا ہے۔ ایک مخرابی ہل اس محلے کو شہر کے دوسرے کنارے سے ملاتا ہے۔ یہ محلہ اپنی سراؤں کے لیے مشہور تھا اور مسافر یہیں ٹھہرا کرتے تھے۔ خاص شہر دریا کے بائیں کنارے پر واقع تھا اور سطح دریا سے خاصا بلند تھا (بعض مقامات پر یہ بلندی چالیس میٹر تک تھی) اور اس کے پیچھے پہاڑوں کا سلسلہ قائم تھا۔ شہر کے دو حصے—زیرین اور بالائی—تھے۔ دونوں کے گرد حفاظتی دیوار تھی، جو الملک المظفر عمر کے زمانے سے چلی آتی تھی۔ دریا کے کنارے بلندی پر ایک قلعہ بھی تھا، جس سے زیرین شہر دکھائی دیتا تھا۔

کر لیا۔ ۵۷۲ / ۶۱۲۸ میں یہاں تاج الملک بوری [رک بآں] حکومت کر رہا تھا، جو طفتکین کا بیٹا اور اس کا جانشین تھا۔ اس نے اپنے بیٹے سیونج کو شہر کا حاکم مقرر کر دیا۔ زنگی [رک بآں] سے معاہدہ کرنے کے بعد بوری نے سیونج کو ۵۷۴ / ۶۱۳۰ میں زنگی کی خدمت میں بھیج دیا، جہاں اسے دھوکے سے قید کر لیا گیا۔ اس طرح زنگی خیر خان [قرجان] بن قراچہ کو لے کر شہر میں داخل ہوا اور حماة اس کی تولیت میں دے دیا، لیکن جلد ہی اس سے واپس لے لیا۔ بوری کے دوسرے بیٹے اسمعیل نے یہ شہر دوبارہ لے لیا اور اس پر ۵۷۷ / ۶۱۳۳ سے ۵۷۹ / ۶۱۳۵ تک قابض رہا۔ بالآخر اسے بھی زنگی کے سامنے پسپا ہونا پڑا اور یوں شہر پر قطعی طور پر زنگی کا قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد نورالدین [رک بآں] شہر پر قابض رہا۔ بعد ازاں ۵۷۷ / ۶۱۷۴-۱۱۷۵ میں سلطان صلاح الدین [رک بآں] کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس نے یہ شہر ۵۷۴ / ۱۱۷۸-۱۱۷۹ میں اپنے بھتیجے الملک المظفر عمر کو دے دیا، جس کے اخلاف نہ صرف پورے ایوبی عہد میں حماة کے مالک بنے رہے بلکہ انہوں نے مغول کے حملے (جسے روکنے کے لیے انہوں نے کوئی کوشش نہ کی تھی) سے لے کر مملوکوں کے عہد کے اوائل تک کے مختصر عبوری دور میں بھی اس شہر پر اپنا تسلط برقرار رکھا۔ جب اس خاندان کا بڑا سلسلہ ۵۶۹۸ / ۶۱۲۹۹ میں معدوم ہو گیا تو یہ شہر شام کی مملوک نیابت کا صدر مقام قرار پایا۔ آخری حکمران کا بھتیجا مشہور مصنف ابوالفداء تھا۔ وہ سلطان الناصر محمد کا دوست تھا، چنانچہ ۵۷۱۰ / ۶۱۳۱۰ میں ابوالفداء کو حماة کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۵۷۲۰ / ۶۱۳۲۰ میں ابوالفداء کے بیٹے ملک الافضل محمد کو سلطان کا خطاب عطا ہوا۔ مؤخر الذکر قاہرہ کے سلطان کا معتوب ہو کر دمشق

شہر کے دونوں حصوں میں ایک ایک مسجد اور کئی کئی بازار تھے (زیرین شہر کی مسجد نورالدین نے تعمیر کرائی تھی جبکہ بالائی شہر کی مسجد قدیمی جامع مسجد تھی)۔ اس کے علاوہ زیرین شہر میں ایک شفاخانہ اور تین مدرسے تھے (ان میں سے ایک مدرسہ سلطان نورالدین نے ایک بڑے فقیہ ابن ابی عمروں کے لیے قائم کیا تھا)؛ لیکن بالائی شہر کے بازاروں کی شہرت زیادہ تھی۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے حماة کا انتظام و انصرام مملوک والیوں کے سپرد ہو گیا۔ وہ شروع شروع میں الملک المظفر عمر کے سابقہ منحل میں رہا کرتے تھے، جو آج تباہ شدہ حالت میں ہے۔ ان کے کندہ کرائے ہوئے متعدد فرمان آج بھی جامع مسجد کی دیواروں اور ستونوں پر نظر آتے ہیں۔ تیمور نے شہر کو بہت نقصان پہنچایا، چنانچہ قلعے کی تباہی بھی اسی سے منسوب کی جاتی ہے۔ مملوکوں کی انتظامیہ نے زیادہ تر حماة کی خوشحالی سے واسطہ رکھا۔ آٹھویں - نویں صدی ہجری / چودھویں - پندرھویں صدی عیسوی میں مملوک والیوں نے شہر کے در اہم ناعوروں (رہنوں) کی تعمیر یا مرمت کرائی تھی۔ سب سے بڑی کاریز بھی انہوں ہی نے بنوائی تھی۔

عثمانی عہد حکومت میں جب نظم و نسق سلطنت کی پہلی بار از سر نو تشکیل ہوئی تو حماة اہالت طرابلس کی ایک لواء کا صدر مقام قرار پایا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں حماة کو پاشا کی جاگیر (مالکینہ) کی حیثیت دے کر دمشق کی ہاشاق سے ملحق کر دیا گیا۔ اسی زمانے میں اسعد پاشا الاعظم نے یہاں ایک قصر بنوایا، جس میں آج کل عجائب گھر ہے۔ اگرچہ یہ قصر دمشق کے محل قصر اعظم کے ہائے کا نہیں ہے، تاہم یہاں کی شہری عمارتوں کا نہایت بڑا مجموعہ ہے، جس میں الملک المظفر سوم (۱۶۸۳ء /

اس کی سیڑھیوں سے نہر العاصی کا منظر قابل دید ہے۔ اسیویں صدی عیسوی میں جب ملک کا دوبارہ انتظامی بندوبست ہوا تو حماة کو دمشق کی ولایت کے ماتحت کر دیا گیا۔ ۱۹۰۶ء میں شہر کو ریل کے راستے ایک طرف حلب اور دوسری طرف حمص اور دمشق سے ملا دیا گیا۔ اسیویں صدی عیسوی کے اوائل میں شہر کی آبادی میں بہت کم کمی پائی ہوئی، چنانچہ ۱۸۹۴ء اور ۱۹۳۰ء کی مردم شماریوں میں شہریوں کی تعداد تقریباً ساٹھ ہزار ہی رہی۔ اس وقت شہر کی شہرت ایک منڈی کی وجہ سے تھی، جہاں ضلع کے گرد و نواح سے بدو اشیاء صرف بالخصوص نہایت عمدہ کپڑا خریدنے کے لیے آتے تھے۔ حماة کا شمار بلستور شام کے خوبصورت ترین شہروں میں ہوتا رہا، البتہ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اٹھارہ کے مقابلے میں اب یہاں صرف نو رہٹ چالو تھے۔ ۱۹۳۵ء سے شام کے دوسرے شہروں کی طرح حماہ بھی خاصا پھیل گیا ہے اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ سے متجاوز ہو چکی ہے۔

آج بھی حماة میں بہت سی قابل ذکر قدیم عمارتیں پائی جاتی ہیں۔ اہم ترین یادگار عہد بنو امیہ کی جامع مسجد ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ شہنشین پیش کیا جا سکتا ہے جو مسجد کے صحن میں ستونوں پر قائم ہے اور جسے مقامی بیت المال کے طور پر بنایا گیا تھا۔ مسجد کا ایوان اپنی اصلی صورت پر قائم ہے۔ اس کے تینوں وسطی دالانوں کا عرض مختلف ہے اور اس کے آٹھ ستونوں پر پانچ گنبد ایک صلیب کی شکل میں قائم ہیں۔ صحن کے ارد گرد مسقف غلام گردشیں ہیں، جن پر نیم مدور محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سے بعض مسجد کی تعمیر کے زمانے کی دکھائی دیتی ہیں۔ مغربی جانب کی غلام گردش ایک ملحقہ عجائب گھر میں رکھی ہوئی ہے، جس میں الملک المظفر سوم (۱۶۸۳ء /

(۶) : *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter* ص ۷۳ : (۶)
Faune du Sahara occidental : V. Monteil
 پیرس ۱۹۵۱ء ص ۳۲ : (۷) : *Tableau* : R. Mauny
géographique de l'Ouest africain au moyen âge
 ذکر ۱۹۶۱ء ص ۲۸۲ تا ۲۸۳، ۲۵۹ تا ۲۶۶ .
 (J. RUSKA)

حماسہ : (ع) شجاعت، بہادری یا اس سے متعلق کوئی ادب پارہ؛ عربی شاعری کے چند منتخب مجموعوں کا نام بھی ہے، جن میں عام طور پر ایسے مختصر اقتباسات شامل ہوتے ہیں جنہیں جمع کرنے والوں نے ان کی کسی ادبی قدر و قیمت کی بنا پر منتخب کیا ہوتا ہے اور ان کی تبویب، صنف اور مضمون کے مطابق کی جاتی ہے۔ مذکورہ شعری مجموعوں کے لیے اس نام کی ابتدا حماسہ ابوتمام سے ہوئی۔ [شاید ابتدا یوں ہوئی کہ] حماسہ ابوتمام (رک باں؛ م ۵۲۳/۹۸۴) میں، جو اس قسم کا قدیم ترین اور مشہور ترین مجموعہ ہے، اس کے پہلے اور اتفاقاً طویل ترین باب کا نام حماسہ ہے، جو جنگ میں بہادری اور بہادرانہ کارناموں کی توصیف سے متعلق ہے اور یہ نام پوری تصنیف کے لیے اختیار کر لیا گیا (جیسا کہ ہمارے اپنے زمانے میں بھی رواج ہے) اور اس نے اس نام کی جگہ لے لی ہے جو اس کے مصنف نے اسے دیا تھا، یعنی الاختیارات من شعر الشعراء؛ اس کا ایک اور نام بھی ہے، جو غالباً ایک نسخہ نویس نے اس سے منسوب کیا تھا (دیکھیے السعدی : مروج، ۷ : ۱۶۶)۔ اس مجموعے کو مشرق و مغرب دونوں میں اتنی قبولیت حاصل ہوئی کہ بعد کے انتخاب کرنے والوں نے اس کا اتباع کیا اور اس نام کو برقرار رکھا، جس نے رفتہ رفتہ اپنے اصلی معنی کھو دیے اور یہ مختارات و منتخبات، یعنی منتخب مجموعہ اشعار (وغیرہ)، کا نام بن گیا۔ یہاں تک کہ ابن الشجری کا حماسہ

۱۹۳۳ء، ہمد اشاریہ : (۲۰) : K. A. C. Creswell
Early Muslim architecture، آکسفورڈ ۱۹۳۲ء
 ۱ : ۱۴ : (۳۱) : *Damascus* : H. Herzfeld، در
Ars Islamica، ۱۰ : (۱۹۳۳ء) : ۴۰ تا ۴۵ : (۳۲)
Décrets mamlouks de Syrie : J. Sauvaget
 در *BEO*، ۲ : (۱۹۳۳ء) : ۱ تا ۱۳ و ۱۲ (۱۹۳۷ء)
La mosquée : وہی مصنف : (۳۳) : ۳۸ تا ۳۶ : (۱۹۳۸ء)
omeyyade de Médine، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۱۰۳ تا
The Great Mosque : K.A.C. Creswell (۳۴) : ۱۰۷
of Hamā، در *Aus der Welt der islamischen Kunst*
 (Festschrift E. Kühnel)، برلن ۱۹۵۹ء، ص ۴۸ تا
 ۵۳ : (۳۵) : *Mémorial J. Sauvaget*، دمشق ۱۹۶۱ء،
 ج ۲، بذیل مادہ : (۳۶) : *RCEA*، عدد ۳۰۷۳ تا
 ۳۰۷۴، ۳۲۲۰، ۳۲۳۸، ۳۲۵۵ تا ۳۲۵۶ : سگنوں کے
 لیے دیکھیے : (۳۷) : *A Mamlūk* : George C. Miles
hoard of Hamāh، در *American Numismatic Society*
Museum Notes، ۱۱ : ۳۰۷ تا ۳۰۹ .

(D. SOURDEL)

جمار : (ع)، گدھا (مؤنث : آتان اور حمارة)۔ عرب پالتو گدھے (اھلی) اور جنگلی گدھے (وحشی، فراء، غیرالعانة) میں امتیاز کرتے ہیں۔ پالتو گدھوں کو لدو اور سواری کے جانوروں کی طرح استعمال کیا جاتا ہے، لیکن اعلیٰ طبقے کے عرب اس پر سواری نہیں کرتے اور اس کا نام بھی زبان پر لاتے وقت کاملہ معذرت (حشاکم، اعزکم اللہ وغیرہ) بولتے ہیں، اگرچہ اس کی کچھ اہم مستثنیات بھی ہیں۔ حیوانات سے متعلق تصانیف میں اس کی مختلف تفصیلات کے لیے دیکھیے وو لائن، بار دوم، بذیل مادہ۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : الحيوان، ہمد اشاریہ؛

(۲) وہی مصنف : بغال، ہمد اشاریہ؛ (۳) ابن البطار،

در *Notices et extraits* : Leclerc، ۱ : ۳۵۸ : (۴)

Perlen : Polák، ۲ : ۱۹ : (۵) : *Reiteneyer*

قاہرہ میں ۱۳۰۶ھ میں مختارات شعراء العرب کے نام سے چھپا۔

۱۔ عربی ادب : ابو تمام کا حماسہ اس سے بیشتر کے شعری مجموعوں کے مقابلے میں (جو یا تو مکمل قصائد، مثلاً دیکھیے المفضل الضبی [المفضلیات]، یا کسی ایک شاعر یا قبیلے، مثلاً دیکھیے اشعار الہذلیین، کے تمام دستیاب کلام پر مشتمل ہوتے تھے) ایک نئی اختراع ہے۔ حماسہ میں ان کے برعکس ابو تمام (جو خود بھی ایک شاعر تھا) اپنے ذاتی ذوق کی بنا پر قصیدے میں سے ایک یا اس سے زیادہ ایسے اشعار کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے خیال میں کسی ادبی صنف یا خاص موضوع کی عمدہ نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ حماسہ مختلف طوالت کے دس ابواب میں منقسم ہے، [(۱) حماسہ : جنگ کے دوران میں بہادری کے متعلق اشعار؛ (۲) المراثی : کسی کی موت پر اشعار؛ (۳) الادب؛ (۴) النسیب : عشق و محبت کے متعلق اشعار؛ (۵) حریف کے عیوب پر (الہجاء)؛ (۶) مہمان نوازی پر (الاضیاف)؛ (۷) مختلف اوصاف کے متعلق (الصفات)؛ (۸) سفر اور نیند کے متعلق (السیر و النعاس)؛ (۹) بذلہ سنجی پر (المأج)؛ (۱۰) عورتوں کی کمزوریوں کے متعلق (مذمة النساء)۔ اس مجموعے میں شعرا کی اکثریت جاہلی دور یا اوائل اسلام کے شعرا کی ہے، لیکن بعض بالکل نئے (یعنی ابو تمام کے قریب کے دور کے) بھی ہیں۔

اس حماسہ کی مقبولیت کی وجہ سے متعدد شارحین نے شرحیں لکھیں، (دیکھیے البغدادی : خزائن (مطبوعہ قاہرہ)، ۱ : ۳۳)، ان میں التبریزی کی شرح مشہور ترین ہے، (دیکھیے Hla : R. Blachère، ۱ : ۱۵۲، نیز رك به ابو تمام، به اضافہ : الحماسہ الصغری، یا کتاب الوحشیات، طبع عبدالعزیز المیمنی، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔

ان شروح میں سب سے جامع اور مفصل احمد ابن محمد بن الحسن المرزوقی کی شرح دیوان الحماسة (طبع احمد امین و عبدالسلام ہارون، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ء) ہے جس میں نحوی مشکلات کے حل کے علاوہ ہر شعر کی تشریح کا اہتمام کیا گیا ہے۔ التبریزی نے اس جلیل القدر شرح سے خاصا استفادہ کیا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں مصر میں مفتی محمد عبدہ اور برصغیر پاک و ہند میں فیض الحسن سہارن پوری کی علمی مساعی کی بدولت دیوان الحماسہ عربی مدارس کے نصاب میں شامل کیا گیا، چنانچہ طلبہ کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے مؤخر الذکر نے دیوان الحماسہ کی عربی شرح الفیضی کے نام سے لکھی (مطبوعہ لکھنؤ ۱۲۹۳ھ) جو ما قل و ما دل کی مصداق ہے۔ مولوی محمد اعزاز علی کی شرح دیوان الحماسہ (طبع القاسمیہ، دیوبند ۱۳۳۴ھ) بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے، جس میں اشعار کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے۔ محمد سعیدالرافعی کی مختصر شرح دیوان الحماسہ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۲ھ) بھی قابل ذکر ہے جو تمام تر التبریزی کی شرح سے مأخوذ ہے۔ اردو میں دیوان الحماسہ کی شرح تسہیل الدراسة فی شرح الحماسہ ذوالفقار علی دیوبندی (مطبوعہ دہلی ۱۹۱۳ء) نے لکھی ہے۔ اس میں عربی میں حل لغات کے علاوہ ہر شعر کا اردو ترجمہ دیا گیا ہے۔

اندلس میں دیوان الحماسہ کا رواج کچھ کم نہ تھا۔ اس کا مطالعہ ادبی ذوق کی ایک اساس سمجھا جاتا تھا (دیکھیے Poesie Andaloussi : H. Peres، ص ۲۸)۔ البحتری (م ۵۲۸۳ / ۸۹۷ء) [رك بان] نے بھی اس سابقہ و مقابلہ میں شریک ہو کر انتخابات کا ایک مجموعہ مرتب کیا اور اس کا نام بھی الحماسہ رکھا، جو اس لفظ کے معنوی ارتقا اور اس کے خصوصی استعمال کے بارے میں بے حد مفید ہے۔ البحتری کے حماسہ میں اشعار کو چھوٹے چھوٹے

عواقات کے تحت تقسیم نہیں کیا گیا، بلکہ شعری موضوعات کے مطابق ایک سو چوہتر ابواب ہیں (ان میں سے تیرہ ابواب دشمن سے بچاؤ کے بارے میں ہیں)۔ اس مجموعے پر معانی الشعر کے ضمن میں بھی غور کیا جاسکتا ہے۔ اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ابن مجدوعے کو پہلے مجموعے کے مقابلے میں بہت کم کامیابی نصیب ہوئی۔ اندلس میں، جہاں البعتری کا بہت احترام کیا جاتا تھا، وہاں اس کے حماسے کے مطالعے کا کچھ پتا نہیں چلتا، اور وہاں سے اس کا صرف ایک مسودہ دریافت ہوا ہے۔

تاریخی ترتیب کے اعتبار سے اس کے بعد کا مجموعہ (حماسة) ابو دماش کا معلوم ہوتا ہے، جس کا الفہرست (مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۲۰) میں مختصر سا تذکرہ ہے: پھر محمد بن خلف بن المرزبان (م ۸۳۰ ق / ۹۲۱ ع) کا، جس کے صرف عنوان کا ہمیں علم ہے (دیکھیے الفہرست، ص ۱۲۳ تا ۲۱۴، جس میں حماسة کا ذکر نہیں، یا قوت : معجم الادباء، ۱۹ : ۵۲؛ فؤاد البستانی : دائرة المعارف، ۴ : ۳۱ تا ۳۲) اور ابن فارس (م ۸۳۹ ق / ۱۰۰۴ ع) [رک بان] میں یہ عنوان الحماسة المجددة (دیکھیے الفہرست، ص ۱۱۹؛ یا قوت : الادباء، ۴ : ۸۴) کے کچھ مجموعوں کا ذکر آتا ہے۔ خالد بن (یعنی ابو بکر محمد ابن ہاشم) (م ۸۳۸ ق / ۹۹۹ ع) اور اس کا بھائی ابو عثمان سعید (م ۸۴۰ ق / ۱۰۰۹ ع) [قول یا قوت ۸۳۷ (معجم الادباء)]، جو سيف الدولة کے دربار سے منسلک تھے (حماسة شعرا المحدثين کے مصنف ہیں، جس کے عنوان میں جو لفظ حماسة آیا ہے اس سے اس کے معنی کے تدریجی تغیر کا پتا چلتا ہے (دیکھیے الفہرست، ص ۲۴۰؛ Sayf al-Daula : M. Canard، الجزائر ۱۹۳۴ ع، ص ۲۹۳ تا ۲۹۵؛ اس کا عنوان کتاب الاشياء والنظائر من اشعار المتقدمين و الجاهلية و العباسية و الخلفاء و

ۛے (طبع محمد یوسف، قاہرہ ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۵ء)۔
اندلس میں کہیں اگلی صدی میں جا کر
الاعلم الشتمیری (م ۵۴۷ھ / ۱۱۵۳ء) (آرک بان)] نے،
جو پہلے ہی ابو تمام (کے حماسۃ) پر ایک شرح لکھ
چکا تھا، ایک حماسۃ تالیف کیا (البغدادی : خزائنہ،
۱: ۲۳)۔

پھر اسی صنف ادب کو ابن الشجرى (م ۵۴۲/۱۱۳۷) نے اپنایا، جس کا حماسة اسی نام سے کرکوکو Kerkow نے حیدرآباد میں ۱۳۳۵ء میں شائع کیا، نیا ایڈیشن حال ہی میں دمشق سے شائع ہوا ہے۔ ذرا بعد میں علی بن حسن المعروف بہ شمیم الحلی (م ۸۶۰/۱۲۰۳ء) [رک بان] نے ایک اور جدید طبعزاد حماسة تالیف کیا۔ اس حماسة کے سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ مصنف، جو نحوی بھی تھا اور شاعر بھی، ہندار کا شکار تھا، اسے یہ دعویٰ تھا کہ دوسروں کے قصائد کا انتخاب تو وہ کر ہی سکتا ہے مگر خود وہ ان سے بھی بہتر قصیدے لکھ سکتا ہے۔ اس جذبے کے تحت اس نے ابوتام کی تقلید کرتے ہوئے ایک حماسة تالیف کیا، مگر اس میں صرف اپنے ہی اشعار شامل کیے (دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۱۳: ۷۲۰ بعد)۔

اس کے بعد ایک اور حماسہ تونس میں وضع
والے ایک اندلسی ابوالصجاج یوسف بن محمد البیاسی
الاندلسی (۵۵۷ھ/۱۱۷۷ء تا ۵۶۵ھ/۱۱۷۵ء) نے
تالیف کیا۔ وہ فنون نحو و ادب کا ماہر، بلوچ اور
شاعر تھا جس کی قدیم شاعری پر وسیع نظر تھی۔
اس نے ۵۶۴ھ/۱۱۷۸ء میں قصائد، قصص، اور
حکایتوں کا ایک مجموعہ تالیف کیا، جس کا نام
بلا تملیٰ حماسۃ رکھا (دیکھیے المقرئ: نفع الطیب،
بمقدم اشارہ؛ *Literatura* : A. Gonzalez Palencia،
باردوم، ص ۱۰۷؛ *Hafsides* : R. Brunschvig، ص ۲۰۰)۔
جو گو تھا [اور کتاب خانہ فاتح

(استانبول) میں مخطوطے [الحماسة المغریة] کی صورت میں موجود ہے۔

ہمارے علم کے مطابق آخری حماسہ صدرالدین علی بن ابی الفرج البصری (مقتول ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء) کا ہے جو الحماسة البصریة کے نام سے معروف ہے (البغدادی: خزائن، ۱: ۳۳)، [اس کے مخطوطات استانبول، اسکوریال اور قاہرہ میں محفوظ ہیں، (آج کل زیر طبع ہے)۔ ان تالیفات، بالخصوص ابوتمام کے حماسہ، سے ہمیں کئی لحاظ سے دلچسپی ہے۔ ہمارے نزدیک ان تالیفات کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے بہت سے ایسے شعرا کا کلام محفوظ ہو گیا ہے جو ایسے مجموعوں میں اگر شامل نہ کیے جاتے تو وہ گمنامی کی تاریکی میں چھپ جاتے۔ ان انتخابات سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ ان سے قدیم شاعروں کے دواوین کی اشاعت میں مدد ملی۔ یہ انتخابات ثانوی ملخذ کا کام بھی دیتے ہیں، بلکہ ان سے ایک دور کے ادبی رجحانات پر روشنی پڑتی ہے۔ ابوتمام کے الحماسة نے مقطعات کی صورت میں قدیم شاعری کے وقار کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں بہت بڑی خدمت سر انجام دی ہے اور اس سے دنیا کے اسلام کے مشرق و مغرب کی عربی بولنے والی نوجوان نسل کی ذوقی تربیت ہوئی ہے۔ اس کی نقل کو معیاری تصور کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان انتخابات نے بلند معیار قائم کیا۔ اس کے علاوہ ان کے اندر سے ایک خابطہ اخلاق بھی نکلا جس نے سیرت و کردار کو متاثر کیا۔

عارضی طور سے حماسہ کو رزمیہ قصائد کے معنوں میں استعمال کرنے کا رجحان بھی پیدا ہوا۔ اور Boethius پہلا شخص ہے جس نے رزمیہ قصیدے کا ترجمہ "شعر حماسی" کرنے کی تجویز پیش کی؛ تاہم عربی زبان میں حماسہ کے لفظ کا یہ استعمال دیر پا ثابت نہ ہوا۔ آج کل اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے

لفظ ملحمہ (جمع ملاحم) استعمال کیا جاتا ہے۔ اس مقالے میں حماسہ کے اصلی معنوں کی مناسبت سے عربی ادب میں رزمیہ کا مسئلہ زیر بحث لانا مناسب ہوگا۔ ابطال کی مہمات اور عجیب و غریب واقعات کی رودادوں کی عربی ادب میں کمی نہیں [رک بہ حکایت، سیرۃ، قصیدہ وغیرہ]؛ اور اگر رزمیہ قصیدہ صرف اسی کا نام ہوتا تو یہ کہنا آسان تھا کہ یہ ادبی صنف عربوں میں مستعمل تھی، مثلاً بطلال [رک بان] کا معاشقہ، سیرۃ الامیرۃ ذات الہمة [رک بہ ذوالہمة]، قبیلہ بنو ہلال [رک بہ ہلال] کے خاندانی رزمیہ قصیدے، سیف بن ذی یزن [رک بان] کا معاشقہ اور سیرۃ عنتر [رک بہ عنتر] خاص طور پر ایسی خصوصیات کے حامل قصے ہیں، جو الہیں دنیا کی عظیم رزمیہ نظموں کی صف میں لے آتی ہیں۔ سیرۃ عنتر (ایک داستان عشق) اور Chanson de Roland میں واضح مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ امر حیران کن ہے، لیکن عام طور پر یہ داستانیں، اس شجاعانہ عنصر سے عاری ہیں جو رزمیہ شاہکاروں کا طرہ امتیاز ہے، اس لیے انہیں حقیقی رزمیہ میں شمار کرنا مشکل ہے۔ سیرۃ عنتر میں رزمیہ کا دوسرا عنصر کسی حد تک موجود ہے یعنی وطن کی عظمت کا جذبہ، جس کا پیکر ایک ایسا ہیرو (بطل) ہے جو ہبہ صفت موصوف ہے۔ یہ داستانیں وہ جذبہ نہیں ابھارتیں جو مثلاً شاہنامہ سے ابھرتا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر رزمیہ کا مقصد صرف حب وطن کو بیدار کرنا ہے تو عربوں کو اپنے اس دور عروج و عظمت و قوت میں کسی ایسے ادبی محرک کی ضرورت نہ تھی، لیکن افسوس ہے کہ دور ادب میں کسی بھی عبقری نے شاہنامہ فردوسی جیسی کوئی چیز تخلیق نہ کی۔

عربی ادب میں عیاری رزمیہ کی عدم موجودگی کی ایک وجہ یہ بان کی گئی ہے کہ عربیہ

ہومر Homer کے شاہکار سے نا آشنا تھے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عرب اپنی شاعری کی عظمت پر یقین رکھتے تھے، انہیں کسی کی نقل کی کیا ضرورت تھی۔ شاید یہ وجہ بھی ہو کہ وہ Iliad وغیرہ کے اشعار کے بلیغ ترجمے کی دقتوں سے عہدہ برآ نہ ہو سکے ہوں۔ (دیکھیے Les traducteurs : G. Wiet arabes et la poésie grecque در MUSJ ۱۶/۲۸ (۱۹۶۲ء) : ص ۳۶۱ تا ۳۶۸، بلکہ مصنفوں کو اس یونانی اصطلاح کے ترجمے میں بھی پریشانی ہوئی ہے۔ (عبدالرحمن البدوی : ارسطوطاليس، فن الشعر، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۹۶)۔ البدوی اپنے ترجمے میں کئی موقعوں پر ملحہ استعمال کرتا ہے، لیکن لفظ حماسہ یا رزمیہ استعمال نہیں کرتا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ [چونکہ قصیدہ گوئی عربوں کا خاص فن تھا اور اس میں ایک قافیہ کی پابندی ہوتی ہے، اس لیے اس پابندی کی وجہ سے عربی میں طویل نظموں کی گنجائش کم تھی] البتہ ارجوزہ (مثنوی کی طرح کی مختلف قوافی کی نظم) میں بہت طویل نظموں کی تالیف کی گنجائش ہوتی ہے، لہذا اس میں کچھ ایسی نظمیں لکھی گئی ہیں جو رزمیہ کے قریب جا پہنچی ہیں۔ تاہم یہ بھی منظوم وقائع نامے سے ہیں اور جب ان کی نوعیت خالص موعظتی اور ناصحانہ (didactic) ہوتی ہے تو یہ بھی رزمیہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ بہر حال صنف ارجوزہ میں کچھ نہ کچھ شکل موجود ہے۔ ابن المعتز اس صنف کے اولین نمائندوں میں سے ایک ہے، جو خاص طور پر اندلس میں غزال، ابن عبد ربہ، ابن زیدون، ابن عبدون، ابن الخطیب اور دوسروں کے ہاتھوں پروان چڑھی۔ ابو یعقوب الخریسی، ابو تمام، ابو فراس یا المتنبی کے بعض قصائد میں رزمیہ کی موجودگی کا قوی احساس ہوتا ہے، لیکن ان قصائد کو حقیقۃً رزمیہ کہنا صحیح

نہ ہوگا۔

آخر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ عرب Epic کی آخری منزل تک نہ پہنچ سکے۔ ممکن ہے اس کی وجہ عربوں کا شدید قومی احساس ہو۔ رزمیہ کی تخلیق کے لیے ایک خارجیت پسند ذہن کی ضرورت ہے اور عربوں نے صرف اپنی ہی روایت کی پیروی کو ترجیح دی جسے قومی کہا جاسکتا ہے، پھر اسلام نے انہیں دوسری غایتوں کی طرف متوجہ کر کے اس سے غافل رکھا ہو۔ یہ بنیادی طور پر بہت سے جدید عرب ناقدین کی رائے ہے۔ الالیاذہ Iliad کے لائق مترجم سلیمان البستانی (دیکھیے اس کا دیباچہ) سے لے کر فن الشعر الملقحی (بیروت ۱۹۶۰ء) کے مصنف احمد ابو حاقہ تک سب اس بات پر متفق ہیں کہ عربی ادب میں کامل رزمیہ (Epic) موجود نہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے بعد ہومر Homer کا ترجمہ ہوا اور عظیم رزمیہ نظموں کے مطالعے کا شوق پیدا ہوا۔ ان نئی تخلیقات میں احمد معزم : الالیاذہ الاسلامیہ (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا رزمیہ)، بولس سلامہ : عید الغدیر (ایک شیخی رزمیہ) اور عبدالریاض (ایک سعودی رزمیہ) اور فوزی معلوف : بساط الريح، (جسے ابو حاقہ سب سے اچھی خیال کرتا ہے) قابل ذکر ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ : (۱)

حاجی خلیفہ، ۲ : ۱۱۵ تا ۱۱۶ : (۲) La : A. Troubat critique poétique des Arabes، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۲۶

تا ۲۸ : (۳) سرکس، ص ۲۹۷ : (۴) R. Blachere : HLA، ۱ : ۱۰۰ تا ۱۰۲ : (۵) براکمان : بحد اشارہ : (۶) Buhturi : S. Achtar، مقالہ سوربون ۱۹۵۳ء

(غیر شائع شدہ) : (۷) ذکی المحاسنی : در آفاق (رباط)، ۲/۱ (۱۹۶۳ء)، ص ۵۲ تا ۵۵ : (۹) F. Klein،

Die Hamasa des Abu Tammam : Ein : Franke، کولن، ۱۹۶۳ء۔

دیتے ہیں [رک بہ جمشید، فریدون]، دوسرے شش میں ابطال، جن میں سے اکثر فردوسی کے شاہنامے کے کردار ہیں، نیز ان مقامات کا ذکر ملتا ہے جو شمال مغربی ایران میں (قدیم Media) واقع ہیں۔ نولدکے (Gr. I. Ph، ۲: ۱۳۱) کے مطابق یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ اس دور میں جس میں اوستا مرتب ہوئی، ایران کی کچھ اساطیری تاریخ تحریری صورت میں تو نہیں لیکن روایت میں ضرور موجود تھی۔ فارسی حماسہ سرائی کی کتابیں جو پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی سے تالیف ہونی شروع ہوئیں، ان میں اوستا کے کوائف کی نسبت کہیں زیادہ تفصیلات ملتی ہیں۔

دوسری طرف یونانی مؤرخین کے محفوظ کردہ افسانوی بیانات اور فردوسی کے شاہنامے کے متعدد واقعات میں حیران کن مشابہت پائی گئی ہے، لیکن صرف ہخامنشی عہد Achaemenids سے لے کر؛ مثال کے طور پر Ctesias کے قطعات، جو Artaxerxes ثانی (چوتھی صدی قبل مسیح) کا طبیب تھا، اور جسے Diodorus Siculus (۱: ۱۱) نے جمع کیا تھا، اہل باد کی روایت سے کچھ معلومات بہم پہنچاتے ہیں، مثلاً Aelianus کے مطابق ہخامنش Achaemenes کو بچپن میں ایک باز نے پالا تھا، بالکل ایسے ہی جس طرح زال پہلوان (شاہنامہ میں) کی سیمرغ نے پرورش کی تھی۔ کوروش Cyrus اور لیخسرو کے حالات میں جن میں سے ایک کو Herodotus نے اور دوسرے کو فردوسی نے بیان کیا ہے، واضح مشابہت پائی جاتی ہے۔ ایک طرف نوزائیدہ کوروش Cyrus ہے جسے اس کے نانا ماد Medes کے بادشاہ آستیا گس Astyages کے سلسلے کا فرد ظاہر کیا گیا ہے اور جسے اس کے وزیر ہریا گوس Harpagus نے چرواہوں کی پرورش میں دے دیا تھا، وہ جوان ہونے پر مادوں Medes کی سلطنت کا حکم الشاہ ہے۔ دوسری طرف عالم طفولیت

۲۔ فارسی ادب: جب ایران میں عربوں نے لفظ حماسہ کو متعارف کرایا تو پہلے پہل اس لفظ کے اصلی معنی شجاعت برقرار رہے۔ پھر ذرا بعد میں یہ مردانہ اور جنگجویانہ رزمیہ (حماسہ پہلوانی) کے معنی میں استعمال ہونے لگا جو ایک ادبی صنف ہے۔ اس صنف میں تالیف کی ہوئی تصنیفات کا دوسری ہندی یورپی اقوام کی رزمیہ تصانیف سے موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ حماسہ سرائی کے یہی معنی ہیں، (سرائی، سرائیدن سے بمعنی گانا، وسعت دینا، تالیف کرنا) جو فارسی رزمیہ پر ڈا لٹر صفا کی تصنیف کا عنوان ہے۔

رزمیہ نوعیت کے قدیم ترین متون کا تعلق قدیم زمانے اور اس دور کے بادشاہوں سے ہے جب ایرانیوں کا ہندوستان کے آریاؤں سے بلاواسطہ تعلق قائم تھا۔ خاندان ساسانیہ کے آخری عہد میں، وید، اور اوستا کا موازنہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ہندوستان اور ایران ابطال کے کارہائے نمایاں سے خوب واقف تھے۔ ان میں سے کچھ واقعات زیادہ تر تخیل کی پیداوار تھے اور بعض کی اساس تاریخی تھی۔ مرور ایام کے ساتھ ساتھ زبانی عناصر کے اضافوں سے انہوں نے افسانوی خصوصیت اختیار کر لی۔ قومی روایتوں کے لحاظ سے اوستا میں ”یشت“ بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کے کئی ابواب ان قصوں اور عقائد کی نشاندہی کرتے ہیں جو وید میں بھی پائے جاتے ہیں، چنانچہ Vivasvat، (یمہ Yama کا باپ) اور Trita Aptya (رگ وید کا)۔ Vivanhant، یمہ (جم) کا باپ اور Atirwiya (Abtin)، Thraetaona کا باپ ”Thrita“ کا بیٹا (فریدون) آپس میں مطابقت رکھتے ہیں۔ ان کے نام Hom Yasht (یسنا کا حصہ) میں ملتے ہیں جو ایران و ہند قدیم کے تقابل مذاہب کا اہم باب ہے۔ (Zend Avesta: J. Darmesteter، ۱، ۷۹) بعض نام بعد کے فارسی رزمیہ متون میں دکھائی

میں کیخسرو ہے جسے اس کے نانا افراسیاب (اپنے داماد اور توران کے بادشاہ کے قاتل) کے حکم سے پہاڑوں میں گڑبوں کے ہاں چھوڑ دیا جاتا ہے۔ پھر اسے ایران کے بادشاہوں کا جائز وارث تسلیم کر لیا جاتا ہے، بالآخر وہ افراسیاب سے اپنے باپ اور چچا کے قتل کا انتقام لیتا ہے۔ پانچویں صدی عیسوی میں خورینہ کا ایک شخص موسیٰ ایک ایسی ہی مہم کو ساسانی بادشاہ اردشیر سے منسوب کرتا ہے اور بعض افسانوی ایرانی بیانات بھی پیش کرتا ہے (ایرانی رزمیہ کا ارمی رزمیہ پر بہت اثر تھا؛ دیکھیے F. Macier : در ۱۸، ۲۲۷ : ۵۴۹)۔ مختصر یہ کہ اوستا کے متن کا اس چیز پر اثر برقرار رہا جس نے بعد میں اشکانی دور بلکہ اس کے بعد بھی فارسی رزمیہ کی شکل اختیار کی، کیونکہ ساسانی دور کی سربراوردہ شخصیتوں اور حکمرانوں کو اکثر قدیم نام دیے جاتے تھے۔

مزید برآں ساسانیوں کے زوال پر، ابطال کے قصوں اور روایات پر مشتمل پہلوی زبان میں کئی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں ان میں اضافہ ہوا۔ بعض کا تو صرف عنوان ہی معلوم ہے (عرب مصنفوں کے ذریعے سے) مثلاً کتاب السکیران، ایک نثر کی کتاب کا نام جو المسعودی (مروج، ۱۱۸ : ۲ = مترجمہ Pollat، فصل ۵۴۱) نے لکھا ہے۔ شاید یہ سکیران ہے (سیستان کے علاقے سکہ کے امرا جو غالباً بنو رستم کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے، دیکھیے Les Kayanides : A. Christensen، ص ۱۴۳) اور اسی وجہ سے رزمیہ روایات کے لیے یہ ایک بہت اہم متن ہے، جس کا ابن المقفع نے عربی میں ترجمہ کیا اور جسے المسعودی نے (التبید، فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۶) کتاب بیکار، "لڑائیوں کی کتاب" کا نام

دیا ہے۔ دوسری کتابیں محض جزوی طور پر محفوظ رہ سکیں، ایسی ہی کتابوں میں بہرام چوبین کی تاریخ ہے جو الدینوری (الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۸۱ تا ۱۰۴) اور فردوسی (مترجمہ J. Mohl، ص ۶ : ۴۶۰ اور ج ۷) کی بدولت محفوظ ہے۔ رستم اور اسفند یار کی لڑائی جس کا عربی نثر میں ترجمہ (الغزو) الثعالبی نے اور نظم میں فردوسی نے کیا ہے (۴ : ۴۶۱ بعد)؛ مجمل التواریخ (طبع تہران، ص ۶۶، ۷۰) میں پیروزنامہ پہلوان کے بارے میں ایک کتاب نیز عہد اردشیر (ص ۶۱ تا ۶۴) کا ذکر آیا ہے، جس سے مسکوہ (تجارب الأمم) نے استفادہ کیا ہے؛ تاریخ سیستان (طبع تہران، ص ۸) میں ایک تصنیف بختیار نامہ مذکور ہے جو خسرو پرویز کے تحت ایک سالار اعظم کے کارہائے نمایاں کے لیے مختص ہے۔ سکندر کی تاریخ (از نام نہاد Callisthenes) کا شاید پہلوی میں ترجمہ کیا گیا اور پھر ذوالقرنین سے متعلق اضافوں کے ساتھ پہلوی سے عربی میں [رک بہ اسکندر نامہ]۔ دوسری تصانیف جو ساسانی دور سے متعلق ہیں اور جو الفہرست (صفا : حماسہ، ص ۴۵ اور حاشیہ) میں مذکور ہیں، اقتباسات کی صورت میں عرب مصنفین کی تصانیف میں باقی رہ گئی ہیں۔ ساسانی دور کے بعد کے زمانے کی کئی مختصر پہلوی تصانیف (اخلاقی امثال و حکم یعنی ہند نامک کے مجموعے) فردوسی کے شاہنامہ میں منتشر صورت میں ملتی ہیں۔

ان تمام تصانیف میں سے صرف دو کتابوں کے پہلوی متون باقی ہیں، اس لیے وہ فارسی رزمیہ کے اصل کے مطالعے کے لیے ضروری ہیں۔ یادگار زریر (ایتکار زریران، دیکھیے Gr. I. Ph. بعدد اشارہ؛ بذیل مادہ بتکار)، جسے منظوم صورت میں بن وستا شناخت کیا ہے، اشکانی دور (عربی میں عیسوی سے قبل) کی ایک

A: Christensen : کتاب مذکور، ص ۵۳ اور حاشیہ م)۔
یونانی مؤرخ Agathias (م ۵۸۲ء) بیان کرتا ہے کہ وہ ان سرکاری وقائع تک رسائی حاصل کر سکا تھا جو طیسفون Ctesiphon کے محافظ خانوں میں رکھے ہوئے تھے (کتاب مذکور، ص ۷۰)۔ بایسنفر کے دیباچہ شاہنامہ کے مطابق [رک بہ فردوسی]، ساسانیوں کے آخری بادشاہ یزدگرد سوم کے عہد حکومت میں مدائن کے ایک دانشور دھقان کے پاس ازمہ قدیم سے لے کر خسرو دوم تک کے تمام وقائع نامے تھے جو موبدوں اور علما کی اعانت سے ترتیب کے ساتھ لکھے گئے تھے (نلدک، در Gr. I. Ph، ۲ : ۱۴۱)۔ اس کتاب کا نام خوتای نامک تھا۔ کئی عرب اور ایرانی معنی سیر الملوک کے نام سے اس کے عربی ترجمے کا حوالہ دیتے ہیں جو پہلوی عنوان کے مطابق ہے۔ لفظ خوتای ("خدا") میں حکمران کے معنی بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے البیرونی : الآثار، طبع لائپزک، ص ۱۰۲)۔ اس میں اساطیری ادوار سے لے کر ساسانیوں کے خاتمے تک ایران کے بادشاہوں کی تاریخ دی گئی ہے۔ اس میں افسانوی اور تاریخی حقائق مخلوط ہو گئے ہیں تاہم ساسانی دور سے متعلق تاریخی حقائق زیادہ ملتے ہیں۔ ابن المقفع (دوسری صدی ہجری) آٹھویں صدی عیسوی) کا عربی ترجمہ عرب مؤرخوں کے لیے ایک ناگزیر مآخذ تھا۔ پہلوی زبان کی اصل کتاب تو نابود ہو گئی لیکن ابن المقفع کی بدولت اس میں سے بہت کچھ محفوظ ہو گیا (دیکھیے الثعالبی : غرر اخبار ملوک الفرس وسیرهم، طبع و ترجمہ از Zotenberg، دیباچہ، ص ۴۲)۔ نسخہ نویسوں کی بے احتیاطی کی وجہ سے سیر الملوک کے نسخوں میں کسی طرح سے بھی اتفاق نہیں پایا جاتا۔ بقول حمزہ اصفہانی، موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی نے کئی نسخوں کا باہمی مقابلہ کیا تھا نیز کسی

نظم کے ساسانی تصرف کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ نظم "تقریباً چھٹی صدی عیسوی کی تالیف ہے اور اس کے محتویات کسی گہ شدہ یشت سے متعلق ہیں" (زریران کا نام یشت میں دوبار آیا ہے)۔ دقی [رک باں] نے اپنے ایک ہزار اشعار میں جنہیں فردوسی نے شاہنامہ میں شامل کیا، بعض مقامات پر اس کے متن سے مواد حاصل کیا ہے (دیکھیے J.A. Mohl، ۱۹۳۲ء - ۲ : ص ۲۵۵ اور فردوسی مترجمہ Mohl، in-12، ۳ : ۲۹۸ تا ۲۹۹)۔ ان تصانیف میں سے نثر میں دوسری کارنامک اردشیر (اردشیر کے کارہائے نمایاں کی کتاب) ہے جس میں کوروش اعظم Cyrus کے قصے کی پوری کڑیاں دریافت کی جا سکتی ہیں (دیکھیے L' Iran sous les sassanides : A. Christensen، ص ۹۱)۔ فردوسی نے اس کی پوری پوری تقلید کی ہے (ترجمہ in-12، ۵ : ۲۶۵ اور Gr.I. Ph، بحد اشارہ بذیل مادہ کارنامک)۔

علاوہ ازیں، دو اہم پہلوی تصانیف نہ صرف مذہبی بلکہ رزمیہ روایات بہم پہنچاتی ہیں : دین کرت (دسویں صدی عیسوی میں لکھی گئی) میں اوستا کے بعض قطعات اور قدیم ترین ایرانی خانوادوں کے متعلق حقائق محفوظ ہیں، اور بن دہشن (گیارہویں صدی عیسوی) کیانی اور ساسانی خاندانوں سے متعلق معلومات پر مشتمل ہے۔

یہ واضح ہے کہ قدیم ایران کے بادشاہ اپنی حکومتوں کی تاریخوں میں دلچسپی لیتے تھے۔ ساسانیوں کے تحت "جیسا کہ اس سے پہلے ہخامنشی Achaemenids عہد میں صورت حال رہی تھی، دیوان شاہی میں سرکاری وقائع سال وار ترتیب کے ساتھ موجود رہتے تھے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کتاب الملوک کے مصنف یا مصنفوں نے ان وقائع سے استفادہ کیا تھا، جو غالباً یزدگرد سوم کے عہد میں لکھے گئے تھے" (دیکھیے

اور اس کی اساطیری روایات کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ان تمام عوامل کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایرانیوں نے دستاویزوں کی پیروی کرتے ہوئے جو قدیم بادشاہوں کے احکام سے تیار ہوتی تھیں، ایک عام تاریخ مرتب کی، چنانچہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دوران میں تین مشہور شاہنامے لکھے گئے [رک بہ فردوسی] جن میں سے آخری کو، جو ابومنصور کی تصنیف تھا، دقیقی اور بعد ازاں فردوسی نے بلا تکلف استعمال کیا۔ اس میں اس کا صرف دیباچہ باقی رہ گیا ہے جو بہت اہم ہے اور اسے محمد قزوینی نے شائع کیا ہے (یست مقالہ، تہران ۱۳۱۳ھ / ۱۹۳۵ء، ۲: ۱ تا ۶۴)۔ البیرونی نے بھی اس سے استفادہ کیا تھا (الآثار، ص ۱۱۲ اور ۱۱۶) جس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر میں اور اس کے بعد، ایسے مسلمہ شاہنامہ سمجھا جاتا تھا؛ الثعالبی (غور) نے بھی خاصی حد تک اس کے انداز کو اپنایا اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے اس کی کتاب اور فردوسی کے شاہنامے کے تاریخی حقائق اور افسانوی داستانوں دونوں کے اعتبار سے مشابہت کے نکات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

ابو منصور کے شاہنامہ کے علاوہ پہلوی (یا عربی میں ترجمہ) میں کچھ اور متون بھی تھے؛ جنہوں نے پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول کے دوران میں رزمیہ کے مصنفین کے لیے مصادر کا کام لیا (تجزیہ از J. Mohl: *Le Livre des Rois* کا دیباچہ)، مثلاً ایسے رزمیے جو فردوسی کے رزمیہ سے وسعت اور قوت میں کمتر ہیں، لیکن اس پورے رزمیہ ڈھانچے کو مکمل کرتے ہیں جسے فردوسی نے تشکیل دیا تھا۔ یہی کتابیں جو گرشاسب (سب سے زیادہ

دو کو ایک جیسا نہ پایا۔ ابن المقفع کے بیان کے مطابق دوسروں نے (جن کے نام البیرونی: الآثار، طبع لائپزگ، ص ۹۹ پر دیے گئے ہیں) خوتای نامک کا اپنے اپنے طریقے سے عربی میں ترجمہ کیا اور بعض دوسرے ممالک سے تاریخی معلومات حاصل کر کے ایران کی تاریخ میں شامل کیں (Nöldéke: *Tabari, Geschichte der Perser . . . zur Zeit der Sassaniden*، دیباچہ؛ اور خاص طور پر ان عربی تراجم اور تراجم کے اندر پہلوی متن میں تبدیلیوں کا مطالعہ V. Rosen نے کیا ہے، اس کے خلاصہ بیان کے لیے دیکھیے A. Christensen: کتاب مذکور، ص ۵۴ اور حاشیہ ۱)۔ ان تراجم میں سے ایک بھی باقی نہیں ہے، لیکن ان کے بعض اجزا عربی اور فارسی کی تصانیف میں دیکھے جا سکتے ہیں، لیکن مختلف مآخذ سے استفادہ کرنے کی وجہ سے ان میں کہیں کہیں اختلاف ضرور ہے۔

تحریری مآخذ کی اہمیت سے قطع نظر، زبانی روایات و قصص کی قدر و قیمت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ امر یقینی ہے کہ قدیم ترین فارسی رزمیہ نظریں تحریری مصادر سے مآخوذ ہیں، جن میں پہلوی دستاویزات (براہ راست یا عربی تراجم کے ذریعے) کے علاوہ ان روایات سے جو بعض گھرانوں میں محفوظ تھیں اور خراسان، سیستان یا ماوراءالنہر کے قصد گوؤں یا کہانی سنائے والوں (راویوں) کی زبانوں پر تھیں، استفادہ کیا گیا ہے۔ البیرونی ان میں سے بعض کے نام دیتا ہے جنہوں نے راویوں سے سنا تھا (الآثار، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴)۔ *مجلد التواریخ* کا مصنف بیان کرتا ہے کہ قدیم زمانے کے راوی اپنے قصوں کی بنیاد اہل فارس (ایرانیوں) کی قدیم کتابوں کو بناتے تھے (طبع تہران، ص ۲)۔ بہر حال ان عرب مصنفوں کے اثرات کو ہرگز فراموش نہیں کیا جا سکتا جنہوں نے اپنے آپ کو قدیم ایران کی تاریخ

اشعار پر مشتمل ہے (۵۷۳۵ / ۱۳۳۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا) بہت دلچسپ ہے۔ یہ بیک وقت تاریخی بھی ہے اور ادبی بھی۔ ایک اور رزمیہ شاہنشاہ نامہ ہے جو چنگیز خاں کے جانشینوں تک کی منگول تاریخ سے متعلق ہے اور جسے احمد التبریزی نے ۵۷۳۹ / ۱۳۳۸ء میں مکمل کیا تھا۔ آذری طوسی (م ۵۸۶۶ / ۱۴۶۲ء) کا رزمیہ جو دکن کے بہمنی سلاطین سے متعلق ہے، غیر مکمل رہا، جسے بالآخر ایک گمنام مصنف نے مکمل کیا۔ تیمور کے عظیم الشان کارناموں کو ہاتھی نے بہ عنوان ظفر نامہ طبع (لکھنؤ ۱۸۶۹ء) منظوم کیا (م ۵۹۲۷ / ۱۵۲۱ء) جو جاسی کا بھتیجا تھا۔ اسی مصنف کے ایک نامکمل رزمیہ کے ایک ہزار اشعار شاہ اسمعیل [صفوی] کے عہد حکومت کے متعلق بھی ہیں، جسے وہ مکمل نہ کر سکا۔ اس حکمران اور اس کے بیٹے کا عہد حکومت ایک اور رزمیہ کا موضوع بنا جسے قاسمی گنا بادی نے لکھا اور ۵۹۳۹ / ۱۵۳۳ء میں مکمل کیا (طبع بمبئی ۱۲۸۷ھ)۔ تیمور کے بیٹے شاہ رخ کے عہد حکومت پر بھی اس مصنف کا ایک رزمیہ ہے۔ پرتگیزیوں سے جزیرہ کشم اور قصبہ ہرمز (جارون) کا قبضہ لینے کا حال قادری نے نظم کیا ہے (جنگ نامہ کشم، ۱۰۳۲ھ / ۱۶۶۳ء اور جارون نامہ)۔ آخر میں فتح علی شاہ [قاجار] کی شان میں صبا (م ۱۸۲۲ء) نے ایک شاہنشاہ نامہ لکھا۔ یہ وہ اہم رزمیہ تصانیف ہیں جن میں سے بیشتر فردوسی یا نظامی کے اثر کے تحت لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں پوری گیارہویں صدی ہجری/سترہویں عیسوی اور بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایران، برصغیر پاکستان و ہند اور ترکی کے بعض حکمرانوں اور سر برآوردہ شخصیتوں کی شان میں ثانوی درجے کی تصانیف کا ایک سلسلہ بھی وجود میں آیا (Gr. I. Ph، ۲: ۲۳۸)۔

طبع زاد اور قدیم ترین، ۵۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء کے لگ بھگ لکھی گئیں [رک بہ آسدی]، اس کے پوتے سام، اور پوتے رستم کے تین بیٹوں جہانگیر، فرامرز اور بنو گشاسپ —؛ برزو [رک بہ برزو نامہ] رستم کے قوی دشمن بہمن (مؤلفہ ایرانشاہ ۵۴۹۹ھ / ۱۱۰۶ء کے لگ بھگ)، خاندان کے آخری فرد یعنی برزو کے بیٹے شہریار (از مختاری، م تقریباً ۵۴۴۵ھ / ۱۱۵۰ء) کی مدح میں ہیں؛ نیز کمتر ابطال کی ستائش میں تقریباً ۸ رزمیہ ہیں (صفا: کتاب مذکور جز ۳، باب ۳)۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی سے لے کر رفتہ رفتہ اسلام، عربی ثقافت اور بعد ازاں ترکوں کے غلبے کے زیر اثر، قومی رزمیہ پر زوال آتا گیا۔ بہر کیف عظیم رزمیہ اور ایران قدیم کے قومی موضوعات پر پہلے ہی لکھا جا چکا تھا تاہم ان میں سے ایک موضوع نے جس کی تکمیل فردوسی پوری طرح سے نہ کر سکا، نظامی کو ایک وسیع اور عالمانہ رزمیہ سکندر نامہ لکھنے (۵۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) کا موقع فراہم کیا [رک بہ سکندر، سکندر نامہ، نظامی]۔ یہ ایک ایسا موضوع تھا جس کی طرف بعد میں امیر خسرو اور جاسی متوجہ ہوئے۔ ترکی، برصغیر پاکستان و ہند اور دوسرے مشرقی ممالک میں اس صنف کو اپنایا گیا۔ ایک معاصر بادشاہ کی ستائش میں جو پہلا رزمیہ لکھا گیا وہ شاہنشاہ نامہ تھا، اسے محمد پائیزی نے سلطان علاء الدین محمد خوارزم کی شان میں ۵۵۹۶ھ / ۱۲۰۰ء کے قریب لکھا۔ فردوسی کے شاہنامے کے بعد سب سے زیادہ اہم تاریخی رزمیہ حمد اللہ مستوفی قزوینی کا ظفر نامہ ہے، جس میں کتاب الملوک کا تسلسل ایران پر عربوں کے قبضے سے لے کر مصنف کے زمانہ حیات تک قائم رکھا گیا ہے، جو منگولوں کے حملے کا زمانہ ہے۔ اسی لیے نظم کا تیسرا اور آخری حصہ جو پچھتر ہزار

میں اور مختلف ادوار کے شعرا نے (نظامی، امیر خسرو اور جامی خاص طور پر) بڑھا چڑھا کر وسیع منظوم عشقیہ داستانوں مثلاً فرہاد و شیرین اور [نخرالدین اسعد] گرگنی: ویس و رامین، نیز رک بہ اسدی میں بیان کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دو

ضروری تصانیف یہ ہیں: (۱) *Das Iranische*: Nöldeke

Nationallepos، Gr. I. Ph در ۲: ۱۳۰، بعد: (بار دوم

۱۹۲۰ء)، انگریزی ترجمہ از Bogdanov *The Iranian*

national epic، بمبئی ۱۹۳۰ء، فارسی ترجمہ از بزرگ

علوی: حماسہ ملی ایران، تہران ۱۳۲۷ شمسی: (۲)

ذبیح اللہ صفا: حماسہ سرائی در ایران، تہران ۱۳۳۳/

۱۹۵۶ء: (۳) *Heltedigtning og*: A. Christensen

Fortaellingsliteratur hos Iranerne i oldtiden

کوبن ہیگن ۱۹۳۵ء۔

(H. MASSÉ)

۳۔ ترکی ادب: انیسویں صدی عیسوی سے

عربی اسم صفت ”حماسی“ ترکی میں ”رزمیہ“ کا

مترادف ہو گیا تھا جبکہ حماسیہ ”رزمیہ“ کے معنی

میں استعمال ہوتا تھا (دیکھیے H.C. Hony اور

A. Turkish English Dictionary: Fahir Iz

اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء، بذیل مادہ *hamasi*، *hamasiyat*:

مصطفیٰ نہت اوزون: عثمانیجہ ترکچہ سوزلوک،

استانبول ۱۹۵۲ء بذیل مادہ *hamasi*: حماسہ فارسی

لفظ داستان کا مترادف ہو گیا ہے جو رزمیہ کے

معنی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے م۔ ن۔ اوزان:

کتاب مذکور) بذیل مادہ *hamasi* (داستان)۔ ترکچہ سوزلوک:

بار دوم، انقرہ ۱۹۵۵ء میں، جسے ترک دل گروہ نے

شائع کیا، عربی و فارسی کی یہ دو اصطلاحیں یعنی

حماسہ اور داستانی باہم مربوط ملتی ہیں۔

ترکی ادب میں فارسی اصطلاح ”داستان“

ترکی ادب میں ان کا ہم مقبول رزمیوں کے لیے استعمال ہوتی

جہاں تک ان رزمیوں کی دوسری قسم کا تعلق

ہے (جو اہل تشیع کے ابطال کے لیے وقف ہیں، صباہ

کتاب مذکور، ص ۳۰۵ بعد) ان میں سے قدیم ترین

ابن حسام (م ۵۸۷۰ / ۱۳۷۰ء) کا خاوران نامہ

ہے، جس میں حضرت علیؓ کے اوصاف اور

کارناموں کی مدح کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک

نامعلوم مصنف نے صاحبقران نامہ (۵۱۰۷۲ /

۱۶۶۲ء) حمزہ بن عبدالمطلب کی شان میں لکھا ہے۔

ان تصانیف میں سے اہم ترین حملہ حیدری ہے جو

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور حضرت

علیؓ کی زندگی کی عظمت، ان کی بزرگی اور

ان کے کارناموں کے بیان میں ہے۔ اس کا

مصنف محمد رفیع باذل، مشہد کا باشندہ تھا

جو نقل وطن کر کے ہندوستان آ گیا تھا، جہاں

وہ اعلیٰ عہدے پر فائز رہا۔ اس کی وفات (۵۱۱۲۳ /

۱۷۱۱ء) کے بعد اس کی تصنیف کو ابو طالب

فندرسکی نے مکمل کیا۔ اس موضوع کی ایک وسیع تر

تصنیف (تیس ہزار اشعار) ہے جو مذکورہ تصنیف کی

بہ نسبت بہتر اسلوب میں لکھی گئی ہے اور جسے ملا

ہمون علی (تخلص راجی) نے انیسویں صدی عیسوی

میں حملہ راجی کے عنوان سے تالیف کیا (طبع

۵۱۲۷۰ / ۱۸۵۳ء)۔ صباہ جس کا نام اوپر آ چکا ہے،

اسی قسم کی طویل ترین تصنیف خداوند نامہ کا بھی

مصنف ہے۔ اس کا موضوع بھی وہی ہے جو حملہ حیدری

کا ہے، اس میں فردوسی کا اثر واضح ہے۔

حماسہ سے کلیۃً رزمیہ مراد ہے اس لیے یہ

ضروری ہے کہ مقالے میں رومانوی رزمیوں کے سلسلے

کو نہ چھیڑا جائے (جن میں سے قدیم ترین، Zaryadres

اور Olati تھا، جو Atheneus، ۱۳: ۵۷۰ کے مطابق

چوتھی صدی قبل مسیح میں بھی معروف تھا)،

یعنی ان واقعات کو جو صرف عشق و محبت سے متعلق

ہیں اور جنہیں مختصر طور پر رزمیہ شائع کیا

تھی جو زبانی منقول ہوتے آئے تھے، پھر رزمیہ طرز کے ان منظوم وقائع کے مفہوم میں استعمال ہونے لگی جن میں تاریخ کی انسانی شخصیت کے بہادرانہ کارناموں کا بیان ہوتا تھا۔ وسطی ایشیا کے ترکوں کے قدیم رزمیہ جنہیں عوامی گویا شاعر (=اوزن) 'قوز' ساز کے ساتھ گاتا تھا، باقی نہیں رہے اور اوغوز ترکوں کا قومی رزمیہ (اوغوز نامہ) صرف ایک نثری تالیف کتاب ددہ قرقت (رک بہ ددہ قرقت) کے ذریعے ہی سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے جو نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی کے درمیان وجود میں آئی تھی۔ یہی بات مسلمان ترکوں کے رزمیہ ادب کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو غیر ممالک میں آباد ہو گئے تھے، اور جنہوں نے فارسی یا عربی رزمیہ قصوں کو معیار بنا کر ایک نیا قومی رزمیہ تخلیق کیا جس سے آناطولی کے فاتحین کے کارناموں کی مدح مقصود تھی اور اس پر جہاد کا تصور غالب تھا۔ سید بطل، ملک دانشمند اور درویش غازی صری صلیق ددہ کے قصے صرف نثری تالیفات کی صورت میں باقی ہیں جو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی یا نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں لکھے گئے تھے۔ قدیم قصے، جن کا درجہ مخض زبانی روایات کا تھا، معدوم ہو گئے؛ رزمیہ نوعیت کی کچھ ایسی تصانیف معلوم ہو سکی ہیں، جو عربی۔ فارسی علم عروض کے قواعد کے مطابق مثنوی کی صنف اور بحر رمل میں ہیں اور جن کا عنوان "دستان" ہے۔ ان میں سے قدیم ترین دستان مقتل حسین کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو سانحہ کربلا کے متعلق ایک رزمیہ نظم ہے۔ اسے ۵۶۲ھ / ۱۳۶۱ء میں شاعر شاذی نے قسطنطنیہ کے امیر قوتوروم بایزید کے لیے لکھا (مخطوطہ Bologna یونیورسٹی، Marsigli مجموعہ عدد ۳۳۲۵؛ کتاب خانہ جامعہ انقرہ، Üsküdar Kemankes مجموعہ عدد ۵۳۸)۔

نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں رزمیہ قسم کے منظوم وقائع نامے منظر عام پر آئے جنہوں نے تاریخی شخصیتوں کے کارناموں کی تعریف کرتے ہوئے قدیم رزمیوں کی شجاعانہ روح کو برقرار رکھا، شعرا ان منظوم وقائع ناموں کو 'دستان' کا نام دیتے ہیں۔ اسی قسم کا غزاوت نامہ ہے، جو احمدی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) [رک بان] کے اسکندر نامہ میں شامل ہے جس میں وہ رزمیہ نظم کی صورت میں اولین عثمانی حکمرانوں سے لے کر امیر سلیمان (م ۸۱۳ھ / ۱۴۱۰ء) تک کی تاریخ اور عمر پاشا کی داستان بیان کرتا ہے، جو انوری کے دستور نامہ کا دوسرا حصہ ہے۔ یہ ۸۶۹ھ / ۱۴۶۵ء میں لکھا گیا تھا۔ اس میں عمورایدین اوغلو کے کارہائے نمایاں کی مدح کی گئی ہے۔ اس تصنیف کے اس حصے کی توصیف کرنے کے لیے، جو عوامی قصے کی صورت میں نظم میں لکھا گیا، شاعر اصطلاح 'دستان' استعمال کرتا ہے (دیکھئے Le Destān d' Umūr Pacha : I. Mélikoff، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۳۱ تا ۳۵، ۷۲، بیت ۷۴۴)۔

مآخذ : مقالے میں محولہ تصانیف کے علاوہ

- دیکھیے ترکی رزمیہ ادب پر (۱) Storia : A. Bombaci della letteratura Turca، میلان ۱۹۵۶ء، ص ۳۰۱ تا ۳۱۳؛ (۲) Littérature turque : P. N. Boratav، در Histoire générale des littératures، پیرس ۱۹۶۱ء، ۱ : ۷۸۲ تا ۷۸۸؛ ۲ : ۱۸۳ تا ۱۸۴؛ (۳) Li geste de Melik Dānişmend : I. Mélikoff، پیرس ۱۹۶۰ء، ۱ : ۴۱ تا ۵۲؛ (۴) وہی مصنف : Abū Muslim, le "Forte-Hache" du khorassan, dans la tradition épique turco iranienne، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۲۹ تا ۴۳؛ (۵) Die osmanische Literatur، در Handbuch der orientalistik، ۱ / ۵، Turkologie، لائن ۱۹۶۳ء، ص ۲۵۸ تا ۲۶۲ (I. MÉLIKOFF)

۴۔ وسطی ایشیا : ترکی بولنے والی اقوام میں زبانی رزمیہ شاعری کی روایت اگرچہ ختم ہو رہی ہے، لیکن یہ ایک اہم ترین روایت ہے اور مغرب میں اس کا مطالعہ اس سے کہیں وسیع پیمانے پر کرنے کی ضرورت ہے، جتنا کہ اسے اب تک نصیب ہوا ہے۔

ترکی بولیوں میں حرب و ضرب کے بیانات Altaic قبائل (Schiefner, Ulagashev, Radloff) کے ابطال کی داستانوں سے لے کر Kırğız Sagımbay اور (Manas) Sayakbay یا - Özbek Fazıl Yuldash (Alpamış) oghlı جیسے بڑے شعرا کے پورے رزمیوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم التائی کے ان حماسوں کو بھی شامل کر لیں جن کا تعلق جزوی طور پر غیر ترک قبائل سے ہے، تو ہمیں التائی کے شمال میں پہنچنا ہوگا جہاں حماسہ کے ارتقا کو واضح کرنے کے لیے متعدد فرضی خطوط میں سے ایک خط لہینچا جا سکتا ہے۔ اس ارتقا کا آغاز بالائی اور زبیری ممالک میں شامی مہمات سے ہوتا ہے (جن میں داستان کے کردار کو اگر فکر کے پروں پر نہیں تو عقاب کے پروں پر سوار کیا جاتا ہے) اور خاتمہ ان فوجی مہمات پر ہوتا ہے جو گیارہویں صدی سے برے واقع سلطنتوں کے خلاف بھیجی گئیں (اور جن میں انسان کی آزادانہ نقل و حرکت کے خواہوں کی تعبیر ایک بہادر جانور یعنی گھوڑے کے سدھانے کی شکل میں نظر آتی ہے)۔

غالباً کچھ Huns ترک بھی تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ترکوں کی رزمیہ شاعری کم از کم پندرہ یا سولہ سو سال پرانی ہوگی۔ ایک بوزنطی سفیر متعین بکار خاص کے ساتھی کی حیثیت سے Priscus نے ایک بڑی دعوت کے موقع پر صدارت کرتے ہوئے مدحیہ رزمیہ شاعری کی ایک تمثیل دیکھی تھی جس میں Attila کی عظمت و تقدیس مقصود تھی۔

شام ہونے پر مشعلیں روشن کی

Attila کے حضور میں گئے اور اس کی فتوحات اور جنگجویانہ اوصاف کی تعریف میں اپنی نظم کے اشعار پڑھے۔ مہمان انہیں ٹکٹکی باندھ کر دیکھتے رہے۔ بعض لوگ اشعار سے محفوظ ہو رہے تھے، بعض کو وہ لڑائیاں یاد آنے لگیں اور ان کا خون جوش مارنے لگا اور بعض جو بڑھاپے کی وجہ سے کمزور اور کم حوصلہ ہو گئے تھے، آنسو بہانے (Fragm Hist. : C. Müllerus . . .) (Graec, ج، ۴، ۱۸۸۵ء، ص ۹۲ ب)۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ Huns نے ایسی نظمیں اپنے گاتھی Gothic حلیفوں سے نقل کیں، اتنا ہی غیر ضروری ہے جتنا یہ کہ انہوں نے Huns سے نقل کیں، اگرچہ ان دو اقوام میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اثر ہوگا اور ہر ایک نے مدحیہ اور رزمیہ اشعار کہے ہوں گے۔ ہم موجودہ شہادت سے بجا طور پر یہ نتیجہ مستنبط کر سکتے ہیں کہ مدحیہ شعر Huns کے تھے اور رزمیہ گاتھ Goths کے۔

ان دو ”جنگلیوں“ نے ایک جوڑے کی حیثیت سے کام کیا جیسا کہ قدیم انگریزی Widsit کی مدحیہ عبارت کے دو کردار ہوتے تھے (مصرعے ۱۰۳ بعد)۔ الکٹھیری (م نواح ۱۰۷۷ء) نے رزمیہ شاعری کے جو قطعات نقل کیے ہیں، عمدہ اسلوب میں کہے گئے ہیں، مثلاً ابطال کے مراثی، مدحیہ قصائد، یا اس کے اپنے مدحیہ قصائد (خواہ ضمیر واحد متکلم یا جمع متکلم میں براہ راست بیان کیے گئے ہیں یا ان کا اشارتاً ذکر ہے)۔ یہ قطعات مسلم ترکوں کو ایک اجنبی قوم یعنی Koko Nor خطے میں آباد Tangut یا بدھ مذہب کے بت پرست ترکوں، اوغور Uigur سے برسر پیکار دکھاتے ہیں۔ انہیں نمونوں کو انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے رزمیوں میں

marfat.com

Thag (بھاڑ) اور Tengiz (سمندر) میں سے ہر ایک کو چاندی کا ایک تیر - یہ قصہ بظاہر قبائلی اصل سے متعلق ایک افسانہ ہے جس میں زیادہ شان و شوکت والے مغول کے رزمیہ کو بھی داخل کر دیا گیا ہے جس کی جھلک ان کی خفیہ تاریخ (Secret History) میں پائی جاتی ہے۔ یہ بیان لوک کہانی یا خیالی افسانے کی شاعرانہ سطح پر، بیانیہ نثر کی صورت میں ہے لیکن رضانور اور Pelliot دونوں نے کچھ مصرعے معلوم کیے ہیں (دونوں اغوز خاں کی تقریروں میں اہم مقامات سے متعلق ہیں) جو آٹھ رکنی (Octo Syllabic) ہم قافیہ بحر میں ہیں (۱۱، ۶ تا ۱۲ : ۳ : ۴ : ۳ تا ۷) جس کی توضیح Pelliot یہ کرتا ہے کہ یہ ایک رزمیہ نظم کا حصہ ہیں جو اب ضائع ہو چکی ہے، تاہم نثر یا مقفی نثر جو انتہائی دلچسپی کے مقامات پر شعر سے مزین ہو جاتی ہے، ترک اور پڑوسی اقوام کا ایک مقبول عام پیرایہ بیان ہے۔ بعد کے زمانے میں اس قصے کے اثر کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے قرغیزی مجموعہ نظام میں Manas کی فتح مند شخصیت کسی قدر اغوز خاں کا پرتو معلوم ہوتی ہے۔

جدید رزمیہ نظمیں، مثلاً Kirgiz قومی رزمیہ Manas ایک ترک قوم تک محدود ہیں، اگرچہ اس کے کچھ کردار (خود Manas سمیت) دوسری ترک اقوام کے رزمیوں میں بھی نمودار ہو جاتے ہیں، دوسرے رزمیوں مثلاً Alpamish، Edigebatir، Kohlandi-batir، shora-hatir اور رومانوی رزمیہ Kozl körpösh میں کئی قومیں شریک ہیں، اگرچہ ہمیشہ ایک ہی ادبی سطح پر نہیں۔ مثال کے طور پر ازبکوں کے ہاں Alpamish کی کم از کم دس مختلف روایتیں آئی ہیں، Kazakhs میں دو اور Kara Kalpak میں ایک، یہ رزمیہ نظمیں پچیس سو مصرعوں کی مختصر نظموں

چودہ ہزار مصرعوں کی پوری رزمیہ تک پائی جاتی ہے، التائی Altai میں یہ Alp Manash کی قدرے روایتی شجاعت کی داستان نظر آتی ہے۔ لیکن پھر چودھویں پندرھویں صدی عیسوی کے اغوز میں، کتاب دیدہ قور قود [آرک بہ دیدہ قور قود] میں جو Barisi-Beyrek کی اعلیٰ اسلوب کی حاصل روایت بیان کی ہے، اس میں Manas خاندانی وجاہت و کردار کی وجہ سے عظیم المثال ہے۔ اس رزمیہ نے قرغیزی رزمیوں کو اپنے اندر ضم کر لیا ہے جو کبھی اس سے آزاد مستقل وجود رکھتے تھے۔ مناس Manas سے متعلق رزمیہ نظمیں گائے والوں کو یا تو اجازت دی گئی تھی یا ان کی غوصلہ الزانی کی گئی تھی کہ وہ Manas اور اس کے بعد آنے والی دوسری اور تیسری نسل کے رزمیوں کے علی الترتیب دو لاکھ پچاس ہزار (Sagimbay، ۱۸۶۷ تا ۱۹۳۰ء) اور چار لاکھ (Sayakbay، پیدائش ۱۸۹۴ء) مصرعوں کی اتنی بڑی تعداد کو یادداشت میں محفوظ کر لیں۔ دوسری طرف انیسویں صدی عیسوی کے آخری حصے میں Radloff نے Manas کے جو تقریباً بارہ ہزار پانچ سو مصرعے محفوظ کیے تھے، وہ زندہ کہیلوں کا محض ڈھانچا ہی پیش کرتے ہیں جو ہاتھ سے اسلا کے فرسودہ طریقے سے لکھے گئے ہیں۔ اصلی کہیل تماشے، جو مختلف اقسام کے سر پرستوں اور سامعین کے لیے موزوں ہوتے، ایک دن سے لے کر لٹی ہفتوں تک چل سکتے تھے اور اس طرح کئی ہزار مصرعے کام میں لائے جاتے۔ یہ طوالت واقعات کی کثرت سے نہ ہوتی بلکہ اس میں کسی خوبصورت یا دلچسپ معاملے کی جامد اور غنائی وضاحت کارفرما ہوتی۔ بنیادی موضوعات کو نباہنے میں سریع حرکت اقدامات بھی ایک حد تک نفس مضمون کو پھیلانے کا موجب بنتے تھے؛ مثلاً Radloff

توسیع کے زمانے سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اوزبک Özbek کی نظم *Alpamiş* دو رزمیہ عروج حاصل ہوا۔ یوسف اور احمد کے فوجی رومان میں خوارزمی تر لمانوں (Boz-Oghlan) کے ساتھ ازبک شریک ہے۔ تاریخی داستان شیبانی خان اور رومانی داستانیں لنتکمش، شیریں اور شکر اور اوزی گل بھی اس نے لکھیں۔ Karakalpak کی بہترین رزمیہ *Kirk-Kiz* (چالیس دوشیزائیں) ہے۔ اگرچہ اس نظم پر ماضی قریب کا بہت اثر ہے لیکن اس کی ہیروئن گلیم Gulaym جنگجو دوشیزہ کی ایک قدیم وسطی ایشیائی قسم سے مطابقت رکھتی ہے، جسکی یاد عورت کے متعلق اسلامی نظریات کے نفوذ کے باوجود وسیع علاقے کی شاعری میں تازہ ہے۔ گلیم کا باپ Allayar، جو Sarkop کے Karakalpak قلعے کا حکمران تھا، اسے Miueli (پہلوں کی زمین) کا زرخیز خطہ دیتا ہے، جسے وہ قلعہ بند کر لیتی ہے اور اسے ترقی دیتی ہے۔ اس کا باپ پھر کامیک خان Kalmik Khan کے ہتے چڑھ جاتا ہے، لیکن وہ اپنے عاشق خوارزمی بعل ارسلان کی مدد سے اس کا انتقام لیتی ہے۔ آذربائیجان میں روبن ہڈ Robin Hood کی طرح کے نورغلو Kōroghlu [رک بان] = Gorogli-Ravshan، اندھے ”آدمی کے بیٹے“، کا قصہ بہت مشہور ہے، لیکن اس نے رزمیہ کی حیثیت اختیار نہیں کی، نیز ترکی، آرمینیا، گوجستان، اور ایرانی آذربائیجان میں تر لمانوں، قازقوں اور ازبکوں کے علاقوں میں Gorogli نظم معروف ہے۔ ان میں سے آخر الذکر نے اسے ”Gorogli“ کی چالیس داستانیں کے عنوان سے یہ وضاحت بیان کیا، اگرچہ اسے ابھی رزمیہ کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی۔

قازقوں کے رزمیوں میں اور ان کے ذریعے قرغیز

کے رزمیوں میں Nogay کا شجاعانہ وقار غور

زار“ کا تعارف کرایا (ایک ایسی شخصیت جس سے عظیم Manas خود خوفزدہ تھا) اسے قدیمی زار روس اور شاموں کے عظیم سفید دیوتا کا مر تب ظاہر کیا گیا ہے۔ اب تک Manas کی روایت کے دو بڑے مدارس فکر نمایاں ہوئے ہیں: (۱) Tien Shan (Sagimbay) اور (۲) Issik Kul (Sayakbay) - Manas کے موضوعات یہ ہیں؛ بطل کی معجزانہ پیدائش اور حیرت انگیز لڑکپن؛ باغی رشتے داروں اور دوسرے خوانین کو شکست دینے کے بعد قرغیز قبائل کو متحد کرنا؛ متعدد دوسری مہمیں، سب سے بڑھ کر چین کی طرف اس کی بڑی مہم اور اس کی المناک واپسی جو مناس کی موت پر ختم ہوئی؛ اس کا پھر قبر سے نکلنا جو Kirgizia میں قدیم مزاروں سے وابستہ قضوں سے مربوط ہے۔ مناس کے رضاعی بھائی Alonambet کے غم انگیز کردار سے رزمیہ میں غیر معمولی گہرائی آ گئی ہے یہ ایک چینی (Radloff: Oiroi Kalmik) شہزادہ تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اسے وہ عظیم مہم کی قیادت ایک بوڑھے وفادار Bakay کی خدمات کو نظر انداز کر کے سپرد کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے اہل قرغیز کے دلوں میں حسد بوڑھ ل اٹھتا ہے۔ مناس کے پاس جادو کے جانوروں کے علاوہ جو واضح طور پر شمنی الاصل تھے، چالیس جنگجو (Kirk čoro) ترکی خدم و خشم بھی تھے جن میں سے بیشتر کے ناموں کو Radloff اور بیسویں صدی عیسوی کے گوئے جانتے ہیں۔ قازقوں کے بڑے بڑے رزم نامے یہ ہیں: Er-Kokča, Edige-b, Alpamiş-batir, Kambar-b, Er-targın, Koblandi-b, اور Shora-h (Kazan کی گرفتاری کا زمانہ) - Kizibek اور Kozı Körpösh Bayan sulı اور (ترکی Romeo اور Juliet) زیادہ غنائی اور رومانوی خصوصیت رکھتے ہیں - Ayman sholpan اور Urağ-batır وسطی ایشیائی روس کی

میں Achaens کے وقار کی طرح جد گرجے کا ہے۔ Kirgiz
 رزمیہ میں Radolff کے ترجمے کی رو سے Sarl، Manas
 Nogay کا ہے، جب کہ Sagimbay اسے Nogay khān
 کا پوتا بتاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک
 پر تو ہے تاریخی Nogay (م ۱۲۹۹ء) کی مسلمہ حیثیت
 کا اور اس کے پیرو Golden Horde کے تاتاریوں کا،
 علاوہ ازیں اس میں اس کے مشرقی ہمسایوں کی
 جھلک پائی جاتی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا
 جا چکا ہے، قازقوں Kazakhs کو Edige کا رزمیہ معلوم
 ہے جو Horde کا ایک اور امیر ہے (م ۱۴۱۹ء)۔ اسی
 زمانے سے جدید رزم ناموں میں اسماء یا واقعات کے نشانات
 ملتے ہیں جن کا تعلق روایت یا قصے کے بجائے معلومہ
 تاریخ سے ملایا جا سکتا ہے۔ Kirgiz، Kazakhs اور
 Karakal Paks سب سے بڑے دشمن کے طور پر Kalmik
 کو غدار، بکواسی اور کانر سمجھنے میں متفق ہیں۔
 یہ لازمی طور پر Kalmik کی توسیع و ترقی اور
 قبائل پر اس کے دباؤ کے زمانے (پندرہویں صدی
 عیسوی تا اٹھارہویں صدی عیسوی) کا نتیجہ ہو گا۔
 بہر حال ان قبائل کے زوال کے بعد بھی Kalmik،
 عظیم خوانین کے پورے دور میں (انہوں نے بھی
 رزمیوں میں اپنے اثرات چھوڑے ہیں) اور روسی
 توسیع کے زمانے سے آج تک ان کا مسلم دشمن
 چلا آ رہا ہے۔ Kalmik دشمن کے کفر پر زور دینے
 کے باوجود ترکی رزمیہ پر اسلام کا اثر سطحی
 ہے، جب کہ سخت دشمنی کے جذبات اکثر شمنی
 تصورات کا مظہر ہیں [رک بہ شمن]۔ حالیہ صدیوں
 میں رزم ناموں پر ایسی ادبی اصناف کا اثر
 بڑھتا گیا ہے، مثلاً فارسی داستان، جس کا نام
 فی البدیہہ زبانی رزمیہ کے لیے بھی اپنا لیا گیا ہے اور
 کتابی صورت کے لیے بھی، جس سے رزمیوں کی
 کئی قدیم روایتیں محفوظ ہو گئی ہیں (مثلاً
 Kamberbatir - دیکھیے مآخذ)۔ اس سے متعلق نہیں، لیکن وسطی ایشیائی اور مغربی

موسیقی بھی شامل ہے اور فی البدیہہ کردار نگاری
 کے محاسن و معائب بھی، نیز اس میں کسی جذباتی
 گویے کی آزادانہ روش اور وجد کی کیفیت بھی نظر
 آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب Manaschi Keldibek
 (ولادت تقریباً ۱۷۵۰ء) نے گانا شروع کیا،
 تو Yurt لرزہ براندام ہوا اور ایک بڑا سا بگولہ
 اس میں سے اٹھا اور اس کی تاریکی اور شور و غل
 میں مافوق الفطرت چند سوار، جو مناس Manas کے
 جنگی ساتھی تھے اڑ کر اس طرح نیچے آئے کہ ان
 کے سموں سے زمین لرزہ براندام ہو گئی۔ ایک سیاسی
 تباہی یوں تو سب کچھ کر سکتی تھی لیکن ایک ہی
 نسل میں ایک بڑی روایت کو نہیں توڑ سکتی تھی
 کہ نئی روایت کا آغاز ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ
 روایت میں غیر معمولی تنوع اور ایک وسیع علاقے
 کے مختلف رزمیوں میں بنیادی خیالات کی تکرار
 ہونے لگی۔ ایسے رزمیے دوسروں کے حلقہ اثر کے لیے
 بھی کشش رکھتے ہیں، مثال کے طور پر رزمیہ
 Alpamish Kozl Korposh کے مستوازی چلتا ہے۔
 اضطراب کی حالت میں حافظے کی مدد سے کسی
 کابل فن پارے کو پڑھنے کے بجائے بدیہہ گوئی
 کا فن قدیم زبان میں ناپید تھا۔ ہر نسل نے
 روایت کے قائم کردہ عام خطوط کے اندر اندر
 نئے سرے سے رزمیوں کے نئے ہائے پیدا
 کیے ہیں۔

ترکی رزمیہ شاعری کا مطالعہ کرنے کے لیے
 ضروری مواد اس وقت صرف روس میں دستیاب ہو سکتا
 ہے۔ جب تک رزمیہ پروگراموں کی حفاظت، طباعت
 اور اشاعت کی شرائط کا علم زیادہ عام نہ ہو دوسروں
 کے لیے ممکن نہ ہو گا کہ ان متون کی قدر و قیمت کا
 اندازہ لگا سکیں۔ اس نوعیت کی رزمیہ شاعری سیاسی
 زندگی سے گہرا تعلق رکھتی ہے، اور Illad بھی
 اس سے متعلق نہیں، لیکن وسطی ایشیائی اور مغربی

شاعر (۷) - Altin-Tundi. Altayskiy geroychskiy épos -
'A Smerdov مترجمہ 'Zapis' P.V. Kučiyaka
دیباچہ از A. koptelov Novosibirsk ۱۹۵۰ء
(Kırgız)؛ (۸) G. Almas Der Abschied des
Helden Manas von seinem Sohne Semetej Aus dem
(Karakirgisischen Epos "Manasdinkisasi") مع جرمن
ترجمہ، در KS ج ۱۲ (۱۹۱۱ تا ۱۹۱۲ء)، ص ۲۱۶
تا ۲۲۳ 'Töshülk 'seriyaları "Manas"؛ شاعر
Sayakbay Karalaev کی روایت، Frunze ۱۹۳۸ء؛
(۹) Manastın balalik (čagı) (مناس کا لڑکپن)، شاعر
Sagımbay Orozbekov کی روایت، طبع I. Abdırakh-
manov Frunze ۱۹۴۰ء؛ (۱۰) 'Alooke Khan.
'Sagımbay Orozbekov طبع I. Abdırakhmanov
(۱۱) Kanıkey) Kanıkeydin žomogu (۱۱)؛ ۱۹۴۱ء
داستان Sayakbay، طبع I. Abdırakhmanov (۱۹۴۰ء)
(۱۲) Kanıkeydin Taytorunu Čapkanı (۱۲)؛ ۱۹۴۱ء
.....
Kanıkey)
لفظ Taytoru، کو پوید کے معنی میں لیتا ہے، Sayakbay،
طبع O. Džakışev، ۱۹۴۱ء؛ (۱۳) Makel-döo (دیو)
(Makel) Sagımbay، طبع I. Abdırakhmanov، ۱۹۴۱ء؛
(۱۴) Manastın Ölümü (مناس کی موت)، Sayakbay
طبع I. Abdırakhmanov، (۱۹۴۰ء) ۱۹۴۱ء؛ (۱۵)
Semetej) Semetejdin Bukarden Talaska kelishi
کی بخارا سے Talas کی طرف واپسی) مغنی شاعر Bayımbet
Abdırakhmanov کی روایت (Togolok Moldo)، طبع
I. Abdırakhmanov، ۱۹۴۱ء؛ (۱۶) Urgenč (Urgenč)
کا بیان)، شاعر Akmat Rısmendiev کی روایت از
Semetej، طبع I. Abdırakhmanov، ۱۹۴۱ء؛ (۱۷)
Algačkı aykash (پہلی لڑائی) sagımbay، عظیم مہم
طبع D. Beyshekeev، ۱۹۴۲ء؛ (۱۸) Maydan
Bayımbet Abdırakhmanov از Semetej، طبع

رزمیوں نے سیاسی فیصلوں کی ہدایت قسمت کے ٹچے
ایسے غیر معمولی نشیب و فراز دیکھے ہیں کہ وہ ایک
غیر جانبدار عالم کے لیے شرمساری کا موجب ہیں،
تاہم بعض حالیہ شائع شدہ کتابوں اور تنقیدی مطالعات
دونوں سے یہ باور ہوتا ہے کہ رزمیہ کی زندہ ادبی
روایات کی بنیادی دستاویزیں ابھی تک محفوظ ہیں
اور ہو سکتا ہے کہ وہ کسی دن مکمل حالت میں
منظر عام پر آ سکیں۔

مآخذ: طباعتیں: (الف) عام (۱) براکلمان:

Altıturkistanische volkspoesie. I در Hirth Anniver-
sary Volume لندن ۱۹۲۳ء، ص ۱ بعد؛ (۲)
W. Bang اور G.R. Rachmati Die Legende von
Oyuz Qayan, Sb. Pr. Ak. IV. ۱۹۳۲ء، ص ۶۸۳
بعد = W. Bang اور G.R. Rachmati 'Oğuz Kağan
استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۳) A.M. Shcherbak 'Oguznāme
'Mukhabbat nāme، ماسکو ۱۹۵۹ء، (متن مع ترجمہ و
شرح)؛ (۴) V. V. Radlov 'Narečiya tyurkskikh
plemen živushchikh v Yužnoy Sibiri i Dzungarskoy
Stepi Obratstı narodnoy literaturi severnikh tyur
kskikh plemen ج ۱ (۱۸۶۶ء)، Altai اور متعلقہ قصص
ابطال، ج ۳، ۱۸۷۰ء، 'Kazakh ج ۵ (۱۸۸۵ء)؛ 'Kırgız
ج ۹ (۱۹۰۷ء)، طبع Katanov Abakan، جرمن تراجم
W. Radloff کی متعلقہ جلدوں میں: Proben der Volks
'litteratur der türkischen Stämme Süd-Siberiens etc
باستثنیٰ ج ۹، سینٹ پیٹرز برگ؛ (ب) آلتای سے مخصوص:
(۵) Alip Manash: N.U. Ulagashev Yulgerlep P.
(P. Kučiyak bič'gen) (آلپ منش، مقدمہ از P. Kučiyak
'Oyrot-Tura، ص ۹۴؛ (۶) N.U. Ulagashev
'Altay Bučzy. Oirotskiy narodniy épos (بظاہر)
مع ترجمہ، Novosibirsk. ۱۹۴۱ء؛ (۷) N.U. Ulagashev
'Malči Mergen. Altayskiy narodniy épos (بظاہر)
مع ترجمہ، Oyrot-Tura ۱۹۴۷ء، (Ulagashav) مغنی

روایت ۱۹۳۸ء یا اس سے پہلے، ص ۳۹۳ بعد میں ٹیپ
 در *Kambar* کی مغنی شاعر *Rakhmat Mazkhozdaev* کی
 روایت میں پہلی ریکارڈنگ کی طرف اشارہ ہے؛ (۲۹) *Közi*
 قراءتیں، بشمول *Radlov* کی قراءت کے؛ (۳۰) *Alma Alta*، *Köpesht Bayan süllü* (چوے مختلف
 طبع *batır*، *M.O. Auérov* اور *N.S. Smirnova*، *Alma*
 ۱۹۶۱ء (دو متون مع روسی ترجمہ و شرح: (۱) مغنی
 شاعروں *Mayköt sandıbayev* اور *Akkožayev* کی روایت، طبع *Sıldıkov* (۲) *Abdram Baytursunov*
 کی روایت طبع *N. Smirnova*، *T. Sıldıkov*،
 (۳۱) *Kız İibek* طبع *M.O. Auérov* اور *N.Z. Smirnova*، *Alma Ata* ۱۹۶۳ء (دو متون،
 مع روسی ترجمہ و شرح: (۱) ۱۸۸۷ء کا مخطوطہ؛ (۲)
 ۱۹۰۰ء کا طبع) (*Karakalpak*) : *Kız İiz* (چالیس
 دوشیزائیں)، مغنی شاعر *Kurbanbay Tzibaev* کی روایت
 میں، *Nukus* ۱۹۵۶ء (*Özbek*) *A. Divaev* : *Er*
sbornik materialov dlya، *nograficheskije materialı*
statistiki Sir Darinskoy oblasti، ج ۳ تا ۱۰، تاشکنت
 ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۲ء؛ (۳۲) *Jusuf und Achmed, ein*
Özbekisches Heldengedicht im Chirwaer Dialekte
 متن، *Übersetzung und Noten von H. Vambery*،
 بوڈاپسٹ ۱۹۱۱ء (*Nóvf*)، *Keleti Szemle*؛ (۳۳)
Uzbekskiy narodniy épos، ج ۱ تا ۲، ازبک اکادمی
 علوم، تاشکنت ۱۹۵۶ء تا ۱۹۵۷ء؛ (۳۴) *Alpamış*
Doston، مغنی شاعر *Fazil-yuldash-oghli* کی روایت،
 طبع *Khamid Alim dzanov*، تاشکنت ۱۹۳۹ء، پاراول،
 ۱۹۵۷ء، بار دوم ۱۹۵۸ء، بار سوم (*Türkmen*) : *Gorogli*،
Türkmenakiy narodniy épos، اشک آباد ۱۹۵۱ء؛
 (۳۵) *Yusup Akhmet : Magrupi*، طبع *B. Karriev*،
 اشک آباد ۱۹۴۳ء؛ (۳۶) *Gorogli* طبع *N. Ashirov*،
 اشک آباد (ترکمان اکادمی علوم) ۱۹۵۸ء (آذربائیجانی)
 مؤلفہ *Kör-ogli Azerbaydžanskiy narodniy épos*

D. Beyshepeev (۱۹۴۲ء) ۱۹۴۳ء - دوسری طباعتیں؛
 (۱۹) *Birirči Kazat* (پہلی مسم) *Sagimbay*، طبع
Manas (۲۰)؛ ۱۹۴۴ء، *Frunze*، *K. Rakhmatullin*
Kızıkartılıp biriktirilgen variant (مناس)، تلخیص،
B. M. Yunusaliev کے زیر ادارت، *Frunze*، کتاب
 ۱ : *Manas*، جز ۱، ۱۹۵۸ء، کتاب ۲ : *Manas*، جز ۲،
 ۱۹۵۸ء، کتاب ۳ : *Semetej*، ۱۹۵۹ء، کتاب ۴
 : *Seytek*، ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) *Džanış i Batış*، مغنی شاعر
Kalık Alkiev کی روایت میں، *Frunze*، ۱۹۳۹ء،
 (Kazakh) : *Bogail'skiy épos*، ج ۱، طبع *Sabit*
Mukanov، *Alma Ata* ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) *Kalıñın*،
Adabiyatın okū Kitabi : *Bekkožin* (ادبی کتاب)
Alma Ata، ۱۹۳۹ء، اور *Batırlar džiñi*، *Alma Ata*
 ۱۹۳۹ء *Kazakh* میں رزیہ نظموں کے جدید مجموعات
 اس میں شامل ہیں، اگرچہ ان کے متعلق کہا
 جاتا ہے کہ وہ روس سے باہر دستیاب نہیں ہیں؛
 (۲۳) *Kazakhskiy épos* جسے *Kazakh* کی اکادمی
 علوم نے شائع کیا - *Alma Ata*، ۱۹۵۷ء (افساط ۱ تا ۷)؛
 (۲۴) غیر مجلد طباعتیں، *Alma-Ata* ۱۹۵۷ء : *Alpamış*،
 (طبع *N. S. Smirnova* اور *T. Sidiqov*)؛ (۲۵)
Er targin، (طبع *S. Nurushvili*) : *Koblandıbatır*،
 طبع *O. Nuimaghambetova*؛ (۲۶) *Kambar batır*،
 طبع *N. S. Smirnova* اور *M. G. Gumarova*؛ (۲۷)
Kız Žibex، طبع *M. G. Sil'čenko*؛ (۲۸) *Kambarbatır*،
 طبع *M. O. Auérov* اور *N. S. Smirnova*، *Alma Ata*
 ۱۹۵۹ء (چار متون مع روسی ترجمہ و شرح: (۱)
I. P. Brezin کے معانظ خانوں سے، وسط انیسویں
 صدی عیسوی؛ (۲) عزبی رسم الخط میں عوامی چھپائی
A. Divaev (۳) *Kazan*، *Toksan uyli Tobir*،
 کی روایت جس کے متعلق گمان ہے کہ وہ شاعر *Mayköt*
Sapdibayev کی ہے، اس کی *Batırlar*، ج ۴ میں،
 تاشکنت ۱۹۲۲ء؛ (۴) *Batır Mukambay*، ج ۴

Kazakh) (۴۰)؛ *Kiz-Zibek Narodnaya Kaza-*
khskaya poéma (XIV-XVvv) Zhusupbek کی
 روایت، Alma Ata اور ماسکو ۱۹۳۶ء؛ (۴۶) *Pe-n'*؛
 'G. Tveritina، مترجمہ *O Kozi-Korpeč'i Bayan Slu*
 Alma Ata ۱۹۳۵ء اور ۱۹۳۹ء؛ (۴۷) *M. Tarlov-*
 Alma - Ata، *Koblandi-batir : skiy* (۴۸)؛
 Er. Targin، *Koblandibatir) Kazakhskiy épos*
 'Kozi-Korpesh، *Kambar batir، Alpamiso-Batir*
 Kiz Žibek کی روایتیں) Alma Ata ۱۹۵۸ء (ازبک
 سے)؛ (۴۹) *Alpamish Uzbekskiy narodniy épos*
 فاضل یلدش کی روایت مترجمہ *V. Deržavin*
 A. Kočatkov اور *L. Pen' Kovskiy* طبع اور دیباچہ
 V. Zirmunskiy، تاشکنت ۱۹۳۳ء؛ (۵۰) *Alpamish.*
Uzbekskiy narodniy épos po variantu Fazila
 مترجمہ *Yuldasha، L. 'va-Pen' Kovskogo* تاشکنت
 ۱۹۳۹ء نیز ماسکو ۱۹۴۹ء (Karakalpak سے)؛ (۵۱) *Kirk*
Kiz Karakalpakskiy épos، شاعر *Kurbanbay* کی روایت،
 مترجمہ *Smovova*، تاشکنت اور ازبک گز ۱۹۳۹ء، ماسکو
 ۱۹۵۰ء؛ (۵۲) *S. ok devushek, Karakalpakskaya*
narodnaya poéma، مترجمہ *A. Tarkovskiy*، ماسکو
 ۱۹۵۱ء، ۱۹۵۶ء، مغنی شاعر *Kurbanbay Tažibaev* کی
 روایت پر مبنی، جو ۱۹۴۰ء میں ضبط تحریر میں لائی گئی
 (ترکمان Turkmen سے)؛ (۵۳) *Yusup-Akhmet*، روسی
 ترجمہ از *G Shengeli*، اشک آباد ۱۹۴۳ء۔
 تشریح اور بحث (الف) عام : (۵۴) *N. K.*
The oral literature of the Tartars : Chadwick
The : N. K. Chadwick اور *H. M. Chadwick*
growth of literature : ج ۳، جز ۱ کیمبرج ۱۹۴۰ء؛
 (۵۵) *Heroic poetry : C. M. Bowra*، لندن باراول،
 ۱۹۵۲ء و بار دوم ۱۹۶۲ء = *Heldendichtung*
 شٹ گارت ۱۹۶۳ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵۶) *Voprosi*
isučeniya éposa narodov S.S.S.K. ماسکو ۱۹۵۸ء

Gumet-Ali Zad، روسی ترجمہ از عزیز شریف، باکو
 ۱۹۴۰ء۔
 تراجم : دو لسانی طباعتوں سے قطع نظر، جنہیں
 اوپر طباعتوں کے تحت بیان کیا جا چکا ہے، مندرجہ ذیل
 تراجم پائے جاتے ہیں (الف) عام (الثانی سے)؛ (۳۷)
Heldensagen der minussinschen : A. Schiefner
Tataren Rhythmisch bearbeitet، سینٹ پیٹرز برگ
 ۱۸۵۹ء؛ (۳۸) *Kogutey : Altayskiy épos*، لبع
 V. Zazburin اور *N. Dmitriev*، ترجمہ از
 G. Tokmashov ماسکو ۱۹۳۵ء (Kırgız سے)؛
 (۳۹) *Sočineniya : Č Č. Valikhanov*، ص ۲۰۸ بعد
 (نامکمل) *(Smert Kokutay Khana i go pominki)*،
 اقتباس *Manas* سے) سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۴ء (وسط اٹیسویں
 صدی عیسوی کی یادداشت)؛ (۴۰) *Manas Kirgizskiy*
narodniy épos، Glava iz "velikogo pokhoda"
 مغنی شاعر *Sagimbay* کی روایت، مترجمہ *S. Lipkin* اور
 M. Tarlovskiy، دیباچہ از *E. Mozol'kov* اور
 U. Džakışev، ماسکو ۱۹۴۱ء؛ (۴۱) *Manas*
Kirgizskiy épos - "Velikiy pokhod" مترجمہ
 M. Tarlovskiy، L. Pen' Kovskiy، S. Lipkin،
 I. Sel'vinskiy، E. Mozol' Kova، U. Džakışev
 پروفیسر *K.K. Yudakhin*، دیباچہ از *E. Mazol'kov*
 اور U. Džakışev، ماسکو ۱۹۴۶ء (ایک مختصر
 منظوم ترجمہ جو *Sagimbay* اور *Sayakbay* مغنی شاعروں
 کی روایات پر مبنی ہے)؛ (۴۲) *Er. Toshtyuk*
Kirgizskiy narodniy épos مترجمہ *S. Somova*
 فرونز ۱۹۵۸ء (*Manas* بروایت *Sayakbay*)؛ (۴۳)
Manas Epizodi iz Kirgizskogo narodnogo éposa
 مترجمہ *S. Lipkin* اور *L. Pen'kovskiy* ماسکو
 ۱۹۶۰ء (مناس کی پیدائش سے لے کر موت تک کے
 واقعات)؛ (۴۴) *Er. Tabildi Kirgizskiy épos*، مترجمہ
 S. Podelkov، فرونز ۱۹۵۹ء (ایک چھوٹی روایت)

éposu - "Manas" trilogiyasınln ékinçl - bölügü
 (Sayakbay karelaev varianti - boyunçl) فروز
 Kirgizskiy geroičeskiy épos Manas (۷۲) : ۱۹۶۳ء
 ماسکو ۱۹۶۱ء (مقالات از A.A. Petrosyan : M. Auézov
 V. M. Žirmunskiy، M. bogdanova، وغیرہ ماسکو
 ۱۸۳۹ تا ۱۹۶۰ء) جس میں ۶۹۵ مستند تصانیف کی
 فہرست ہے : Étnografičeskie : S.M. Abramzon (۷۳)
 "Manas" Kirgiz kom épose : syulžl v sovetskaya
 étnografiya، ج ۲، ۱۹۳۷ء، ص ۱۳۴ تا ۱۵۴ : (۷۴)
 Manas destanl Üzerine notlar : A. Inan، در TDAYB
 : B. Kerimzhanova (۷۵) : ۱۹۵۹ء، ص ۱۲۵ تا ۱۵۹
 : A. S. Orlov (۷۶) : ۱۹۶۱ء، فروز semeley i seylek
 Kazakhskiy geroičeskiy épos، ماسکو - لینن گراڈ،
 ۱۹۳۵ء : (۷۷) : T. G. Winner The oral art and
 literature of the Kazakhs of Russian Central Asia
 : N. C. Durham، ۱۹۵۸ء : ص ۵۴ تا ۵۸ (لوک گیت :
 The Heroic Epos : V. M. Žirmunskiy (۷۸) اور
 Uz beskiy narodlly geroičeskiy : Kh. T. Zarifov
 épos، ماسکو ۱۹۳۷ء : جرمنی میں اس سے مختصر ترجمہ
 Das Uzbekische herolsche : W. Fleischer از
 Beiträge zur Geschichte der deutschen (Volksepos
 (Ost) Hng. Th. Frings U.E. : sprache und Literatur
 : Karg-Gasterstädt، ج ۸۰ (۱۹۵۸ء)، ص ۱۱۱ تا
 ۱۵۶ : ob "épose" Alpamışh. Materiali po obščl
 "Alpamışh" deniyu éposa : tašknt ۱۹۵۹ء (مقالے از
 A. K. V. M. Žirmunskiy، Kh. T. Zafirov
 : Kh. S. Suleymanov، Sh. M. Andullaeva، Borovkov
 : I. T. Sagitov (۸۰) : وغیرہ : M. I. Bogdanova
 Karakalpakskiy geroičeskiy épos، تاšknt ۱۹۶۲ء
 The epic folk- : V.M. Žirmunskiy (۸۱) : مغنی شعرا :
 singers in Central Asia، (روایت اور فنکارانہ ترتیب)
 VII International Congress of Anthropological

(وسطی ایشیائی رزمیہ ہر مقالات از V. M. Žirmunskiy
 : (M. Takhmasib، Kh. T. Zarifov، A. K. Borovkov
 Iz istorii literatur Sovetskogo : L. Klimovič (۵۷)
 : M. Auézov، ماسکو ۱۹۵۹ء : لوحہ ۳ (ص ۱۸۱ بعد)
 V. M. (۵۸) : Ob ustnom narodnom tvorčestve
 Narodniy geroičeskiy épos : Žirmunskiy
 لینن گارڈ ۱۹۶۲ء، ج ۳، Epičeskoie tvorčestvo narodov
 Sredneazlatskie narodnie، ج ۴، Sredney Azii
 : Skaziteli (۵۹) : V. Manas - (ب) خاص : (۶۰)
 Sur la légende de Oguz khan en : P. Pelliot
 : écriture Ouigur، در T'oung Pao، ج ۲۷، ۱۹۳۰ء
 : Oğuzlara ait : Fruk Sümer (۶۱) : بعد ۳۷۴
 : destani mahiyetde eserler، در AÜDTCFD، ج ۱۷،
 : E. Rossi (۶۲) : ۱۹۵۹ء، ص ۳۵۹ تا ۴۵۶ : Il Kitab
 : Dede Qorqut، روما ۱۹۵۲ء، ص ۱۴ : بعد Gli Oğuz
 : A. Bombaci (۶۳) : La letteratura degli Oguznāme
 : Storia della letteratura turca، میلان ۱۹۵۶ء، ص
 ۹۷ : بعد، ۱۰۷ : بعد (الکشفی : آوغزخان) : (۶۴)
 : V. M. Žirmunskiy Skazanie ob Alpamışhe i
 bogatirskaya skazka، ماسکو ۱۹۶۰ء : (۶۵)
 Ideyno-khudožestvennie osobennosti : R.Z. Kidibaeva
 : éposa "Sarlnži - bokey"، فروز ۱۹۵۹ء : (۶۶)
 : R. Z. Kidirbaeva Narodno-poetičeskie traditsii
 : Er. Töshük : S. Zakirov (۶۷) : vépose Žanl-Imirza
 eposunun variantları : İana : ideyalik-körkomdük
 : B. Kebekova (۶۸) : ۱۹۶۰ء، فروز Özgöçölögü
 : "Kurmanbek" éposunun variantları، فروز ۱۹۶۱ء
 : M. Mamirov (۶۹) : Sayakbay Karalaevdin "manas"
 : éposunun ideylik-Körkomdük Özgöçölögü، فروز
 : B. Kebekova (۷۰) : ۱۹۶۲ء، Er Tabıldi éposunun
 : İana Körkomdük Özgöçölögü،
 : M. Mamirov (۷۱) : ۱۹۶۳ء، فروز "Şemey"

انڈونیشیا تک پورے عالم اسلام میں مروج تھا اور بعد میں ترقی کر کے طلسم ہوشربا اور بوستان خیال جیسی ضخیم مجلدات کی صورت اختیار کر گیا، جن کے اسلوب کی امتیازی خصوصیات میں اطناب بیان اور گھسے پٹے واقعات کی تکرار کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ ان داستانوں کا تعلق ایک عالم طلسم و اوہام سے ہے اور ان میں تین قسم کے کرداروں کی باہمی کشمکش کو افسانہ اور افسانہ در افسانہ کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ کرداروں کی یہ تثلیث زوال آمادہ نام نہاد ابطال (جن کا سلسلہ نسب امیر حمزہ تک پہنچتا ہے)، ان کے مددگار عیاروں اور ان کے مخالف مشرک ساحروں پر مشتمل ہے۔ مؤخر الذکر کرداروں کو سفاک غارت گر مرہٹوں اور جاٹوں کے جتھوں کی علامت قرار دیا جاسکتا ہے، جنہوں نے اٹھارھویں صدی عیسوی میں سلطنت مغلیہ کو ایک آشوب میں مبتلا کر دیا تھا۔

جدید مفہوم میں سلسلہ ابطال کی پہلی حماسی نظم غالباً کسی نامعلوم دکنی شاعر کی ایک مختصر مثنوی ہے۔ یہ ٹیپو سلطان [رک بان] کا مرثیہ ہے، جس نے آخر دم تک دشمنوں کا مقابلہ کیا اور جام شہادت نوش کیا۔

سید احمد بریلوی [رک بہ احمد شہید، سید] کی تحریک جہاد کی تائید میں جن شعرا نے مختصر حماسی نظمیں لکھیں ان میں ممتاز ترین مومن خان مومن (۱۸۰۰ تا ۱۸۵۱ء) ہیں۔ مجاہدین کے بریلوی گروہ میں سے مولوی لیاقت اللہ اور بعض دوسرے شعرا نے بھی عوام میں جوش پیدا کرنے اور انہیں جہاد کی دعوت دینے کے لیے مختصر ہزیمہ مثنویوں سے کام لیا، لیکن ان کا اسلوب بھیکا اور غیر شاعرانہ ہے۔

لکھنؤ میں انیسویں صدی کے وسط میں

سازگار کریم علی (۱۸۰۰ء تا ۱۸۶۰ء) جو مرثیے لکھتے

and Ethnological sciences (ماسکو ۱۹۶۴ء)، ماسکو ۱۹۶۴ء؛ (اوزان سے متعلق) (۸۲) M.K. Khamraev : Osnovī tyurkskogo stikhslozeniye (دیباچہ از V. M. Zirmunskiy، مآخذ در روسی قازق قرغیز، تاتار، ازبک، اویغور) Alma Ata، ۱۹۶۳ء۔

(سیاسیات) : (۸۳) The re-examination of the

Soviet Asian Epics، ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۵ء، در The Central Asian Review ج ۴ (۱۹۵۶ء) ص ۶۶ بعد۔

(A. T. HATTO)

۵۔ اردو ادب : دکن میں، جہاں اردو ادب نے ارتقا کے ابتدائی مراحل طے کیے، حماسہ نگاری کا آغاز ہوتا ہے، جس میں بیجا پور کے فرمانروا علی عادل شاہ ثانی (۱۶۵۶ تا ۱۶۷۲ء) کے کارناموں کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ شمالی ہندوستان میں اس کا ارتقا بہت مدت بعد ہوا۔ لیکن بعض ایسے عناصر، جنہیں کسی حد تک حماسہ میں شمار کیا جاسکتا ہے، ان شہر آشوبوں میں موجود ہیں جن میں دہلی اور اس کے نواح کے معاشرتی و معاشی زوال پر، آنسو بہائے گئے ہیں اور جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل سے لے کر جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد تک لکھے گئے۔ ان عناصر کی ابتداء، شاہ حاتم دہلوی (۱۶۹۹ تا ۱۷۹۱ء) سے ہوتی ہے اور یہ مرزا رفیع سودا (۱۷۱۳ تا ۱۷۸۱ء) اور میر تقی میر (۱۷۴۳ تا ۱۸۱۰ء) کی مثنویوں اور طنزیہ نظموں سے ہوتے ہوئے نواب میرزا خان داغ (۱۸۳۱ تا ۱۹۰۵ء) کی مشہور شہر آشوب میں اپنی انتہاء کو پہنچ جاتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی مریض و مقفی مشور داستانوں کا مطالعہ کریں تو ان میں حماسہ کے بچے کھجے آثار ایک جامد شکل میں نظر آتے ہیں۔ یہ داستانیں امیر حمزہ کے اس سلسلے پر مبنی ہیں جو ترکیہ سے

ان میں حماسہ کا رنگ پایا جاتا ہے، جو میں پر علی انیس (۱۸۰۲ تا ۱۸۷۷ء) اور ان کے معاصر میرزا سلامت علی دیر (۱۸۰۳ تا ۱۸۷۷ء) کے مراثی میں حماسہ کی صحیح عظمت اور شوکت کو چھوٹا نظر آتا ہے۔ "شہادت ناموں" کی طرح ان کا موضوع بھی حضرت حسین بن علیؑ کی شجاعت و مقاومت اور تکلیف و معائب ہیں۔ ان میں بیان کیا گیا ہے کہ جناب حسینؑ نے کس جوانمردی سے بے پناہ مشکلات کا مقابلہ کیا۔ ان میں صحرا کے علاوہ امام عالی مقام کے گھوڑے اور تلوار کی توصیف بڑی تفصیل سے ملتی ہے؛ لیکن ان میں واقعات کی زمانی و مکانی حیثیت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا اور پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے عراق کے جذباتی اور معاشرتی، اور بڑی حد تک جغرافیائی ماحول کو انیسویں صدی عیسوی کے اوہ سے گھٹ کر دیا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب اردو شاعری جدید دور میں داخل ہوئی تو سیاسی منظومات میں جو رنگ سب پر غالب آیا اس کا تعلق حماسہ کے موضوع اور اسلام کی گزشتہ عظمت کے احساس سے عبارت تھا۔ اس کا آغاز الطاف حسین حالی [را. بان] کی سندس مد و جزر اسلام سے ہوا اور علامہ اقبال کے کلام میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گیا۔ ان سیاسی نظموں میں حماسہ کا رنگ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ان میں اسلام کے احیاء پر زور دیا جاتا ہے اور اس کا جدید نظریات سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ عام طور پر ان منظومات کا اسلوب بیانیہ نہیں اور حماسہ نگاری کا حق تاریخ اسلام کی مخصوص شخصیات یا واقعات کی طرف اشارہ کر کے ادا کیا جاتا ہے۔ البتہ حفیظ جالندھری کا شاء نامہ اسلام بوالہ اسلوب کا حامل ہے۔

ماخذ: مذکورہ بالا شعرا کی تصانیف کے علاوہ

ذہبی: (۱) نشید حریت، طبع شان الحق حق، کراچی

۱۹۵۸ء: (۲) نصرانی، علی، طبع دار السلام، کراچی

حیدر آباد: ۱۹۵۹ء۔ اعظم گڑھ: دیباچہ: مرتب: (۳) شبلی نعمانی: موازنہ انیس و دیر: (۴) رام بابو سکسینہ: A History of Urdu Literature: الہ آباد ۱۹۳۳ء۔ اردو ترجمہ از عسکری: (۵) محمد صادق: A History of Urdu Literature: لندن ۱۹۶۳ء۔

(عزیز احمد)

حما: رک بہ حما

حما: یا. حما، حما، ایک افریقی اسلامی تحریک، جو شریف حما کے نام سے موسوم ہے۔ اولین فرانسیسی مصنفوں نے بھی نام لکھا ہے (Étude sur l'Islam et les tribus du Soudan : P. Marty) پیرس ۱۹۲۰ء، ج ۵)، دوسروں نے اسے حما اللہ یا حما بنا دیا ہے۔ اس کے پروکار اپنے آپ کو اخوان کہتے ہیں۔ وہ حمائیہ کے نام سے بھی معروف ہیں۔ ان کے تجمانی اعدا انہیں "کیارہ دانے" Sapog (در Tukolor) کہتے ہیں اور انہیں ملحد سمجھتے ہیں۔

یہ مسلک (عقیدہ) اس صدی عیسوی کے آغاز میں مالی Mali میں نمودار ہوا۔ اس کی غرض و غایت ایک نئی مذہبی برادری (ملت) کی تشکیل نہ تھی بلکہ یہ تجمانیہ کی تعلیمات کی اصلاح کی ایک کوشش تھی، بالخصوص جوڑۃ الکمال کے ورد کے متعلق جسے حمائیوں کے نزدیک کیارہ مرتبہ پڑھنا چاہیے جب کہ تجمانی ورد میں اسے بار مرتبہ پڑھا جاتا ہے۔

اس تحریک کا بانی شیخ سیدی محمد بن عبداللہ، معروف بہ شریف الاخضر تھا، جو Touat کا باشندہ تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے تجمانی ورد طاہر بن ابی طیب (Thaar Ben Bou Tayeb) سے حاصل کیا تھا جو تلمسان (الجزائر) کے تجمانی زوایہ کا مہتمم تھا۔ اس نے نیرو Niore میں اقامت اختیار کر لی، اور یہ عزم

۱۹۲۵ء کے لگ بھگ اس نے شیخ کا لقب اختیار کیا اور مقدموں کا تقرر کیا۔ زاویے سے باہر نکلے بغیر وہ ہر جوش مبتفوں سے کام لینے لگا، جنہوں نے تعلیمات کی Nioro، Walata، Kiffa، Kayes، Timbreda، Nara اور Nema میں اشاعت کی۔ چند ایک سال میں اس کا مسلک سنی کل اور نائیجر وسطی کے دریائی طاسوں میں آباد زنگیوں کے ایک وسیع علاقے میں پھیل گیا۔ اولاد زین، اہل ترنی، اہل توغبہ، لدوم، اولاد ناصر، اولاد مبارک، اہل سیدی محمود اور لغل (کے قبائل) میں بھی اس کے مقدم تھے۔ اس نے خالص تجانی ورد کی تبلیغ کی۔ اس کے مریدوں نے عہد کیا کہ وہ زندگی بھر کوئی دوسرا مسلک اختیار نہیں کریں گے اور اس کے احکام کی بے چون و چرا اطاعت کریں گے۔ وہ ولی مشہور تھا اور بعض اسے مہدی خیال کرتے تھے۔ اس کے پیروکاروں میں انتظامیہ کے عہدیدار اور بعض مقامی پولیس کے افسر بھی تھے۔ اس کی شہرت پورے ساحلی علاقے میں پھیل گئی، لیکن ہنگامہ خیز مریدوں پر اسے قابو حاصل نہ رہا۔

حماء اللہ کی تعلیمات کی جلد ہی تجانی حلقوں نے مزاحمت کی، خاص طور پر Kaba Diakité اور Silke نے، جو الحاج عمر [رک باں] کے مرید تھے، اس مسلک کی شدومد سے مخالفت کی۔ قادریہ اور کئی عرب مسلم قبائل (Moorish) نے بھی اسے دعوت پیارزت دی۔ اس مخالفت کا سبب، گیارہ منکوں والے معاملے سے قطع نظر، اس حقیقت میں مضمر تھا کہ اس کی تعلیمات کی اشاعت Nioro میں ہوئی تھی جو طاقت ور عمری خاندانوں کی جاگیر تھا اور اس کا عقیدہ ایک ایسے سماجی پہلو کا مظہر تھا جو اس دور کی کے معاشرے سے متصادم تھا۔

شیخ حماء اللہ نے عورتوں، قیدیوں، (حراتین) [رک باں] اور نوجوانوں کو ورد کی اجازت دی،

مگر لیا کہ وہ تجانیہ کو اس کی اصلی پاکیزہ صورت میں ظاہر کر کے رہے گا۔ اس نے گیارہ دانوں والی تسبیح اختیار کروائی، لیکن وہ اپنے مسلک کی اشاعت کے بغیر ۱۹۰۹ء میں فوت ہو گیا اگرچہ Nioro میں بعض Wolof تاجر اس کے مددگار تھے۔

اس کا مرید شریف امدو Amado حماء اللہ حیدرہ ۱۸۸۶ء میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے مرشد کی وفات کے وقت چھبیس برس کا تھا۔ اس نے ان تعلیمات کی کہیں زیادہ کامیابی کے ساتھ اشاعت کی۔ حماء اللہ Tichit کے قبیلہ اہل سیدی شریف سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا دادا اور اس کا باپ محمد ولد سیدنا عمر، جو شریفی قبیلے سے تھا، تاجر تھے اور انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں قصبہ نیرو Nioro میں اقامت گزین ہو گئے تھے۔ اس کی ماں عائشہ دلاؤ (Aissa Diallo) Niamina کے قبیلہ Fulani سے تھی۔ شیخ حماء اللہ کا بیان تھا کہ اس کا سلسلہ نسب عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علیؑ کے واسطے سے حضرت علیؑ سے جا ملتا ہے۔ اس طرح وہ جسنی سادیت کی اولاد میں سے تھا۔ اس نے اپنے قبیلے کے قرآنی مکتب میں شیخ اللہ سیدی سے تعلیم حاصل کی اور پھر للحاج محمد اللہ مختار سے، جو بعد میں اس کا دشمن بن گیا، اور آخر میں شیخ سیدی محمد سے۔ وہ بہت کم باہر نکلتا تھا، ہمیشہ سفید لباس میں ملبوس رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو عبادت، ریاضت اور وجد و حال کے لیے وقف کر دیا تھا۔ وہ ایک صوفی تھا، جو وجدانی کیفیت میں سرشار رہتا، جس کی بدولت کہا جاتا تھا کہ اس کا اللہ تعالیٰ یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے براہ راست تعلق قائم ہو گیا تھا۔ یہی امر اس کی شہرت کا باعث تھا۔ بہت سے ہم خیال صوفیہ اس کی زیارت کے لیے آتے تھے بلکہ شروع میں اس علاقے کے بعض عرب (Moors) بھی اس کے دیدار کے لیے آتے رہے۔

اور انہیں والدین اور ان کے آقاؤں کی اطاعت سے آزاد کر دیا۔ آخر کار اس نے عورتوں کو ان رسوم میں شرکت کی اجازت دے دی جن میں بلا تمیز ذات ہات مرد جمع ہوتے ہیں۔ اس نے عورتوں کی بے راہ روی پر نکتہ چینی کی اور عمدہ لباس پہننے کی بھی سفارش کر دی، لیکن دنیوی اور سماجی مسائل کو نظر انداز کر دیا۔

یہ یقینی ہے کہ اگرچہ احمد التجانی نے جُورۃ الکمال کے ورد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ہدایت پر گیارہ بار پڑھنے کی تلقین کی تھی، جنہیں اس نے ایک خواب میں دیکھا تھا، اور یہ ورد اعداد کے مطابق بھی تھا، لیکن اس نے اس ورد کو نامعلوم اسباب کی بنا پر بارہ بار پڑھا تھا جب کہ وہ ترکوں کے خلاف جدوجہد کرنے پر مجبور تھا (ترک افواج نے عین سہدی کو ۵۱۱۹۷/۵۱۷۸۳ اور ۵۱۲۰۱/۵۱۷۸۷ میں گرفتار کر لیا تھا)۔ ممکن ہے کہ یہ بدعت اس کے بیٹے محمد الکبیر سے شروع ہوئی ہو۔ حاملوں کی تسبیح میں آویزے سے دونوں طرف گیارہ دانے ہوتے ہیں۔

الحاج عمر تل ۱۸۳۵ء میں اس سلسلے میں منسلک ہوا تھا۔ وہ مکے میں شیخ محمد غالی سے دوسری مرتبہ ورد کی اجازت حاصل کرنے سے پیشتر ورد گیارہ بار ہی پڑھتا رہا، لیکن اس نے اپنی تصنیف الرماح میں لکھا ہے کہ ورد پڑھنے کی صحیح تعداد گیارہ ہے۔

حماء اللہ کے مرید ذاتوں اور مردوں اور عورتوں میں مساوات کی تبلیغ کرتے تھے۔ انہوں نے تل قبیلے کے مخالفین، نیچ ذات، غلاموں نیز متصوانہ رجحانات رکھنے والے بعض خاندانوں سے اپنے ہم خیال بھرتی کیے۔ اس مسلک کو مقدسوں نے فروغ دیا جن میں سے بعض کی شخصیات

کی پرستش کر کے امن عامہ میں خلل ڈال دیا۔ سرگرم کارمقدموں میں سے ایک Kayes کا Yacouba (یعقوب) Sylla تھا۔ آخر کار یہ سماجی اختلاف سیاسی مخاصمت کی صورت اختیار کر گیا۔ فرانسیسی انتظامیہ نے دفع الوقتی اور اس مذہبی جھگڑے میں غیر جانبدار رہنے کی کوشش کی، لیکن جب واقعات زیادہ سنگین صورت اختیار کر گئے تو اسے دخل دینا پڑا۔ ۱۹۲۳ء میں لفل اور تنوجو قبائل کے درمیان مذہبی سیاسی جھگڑوں اور قتل و غارت کی ابتدا ہوئی جو کئی سال تک جاری رہی۔ ۱۹۲۴ء میں حمالیوں نے Nioro کے سردار کے گھر پر حملہ کر دیا۔ شیخ حما اللہ کو، جس نے ان واقعات کو ختم کرنے کے لیے مداخلت نہیں کی تھی، Medorda بھیج دیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں Yacouba Sylla Kayes میں رسوائی کا باعث بنا۔ تجانیوں نے اس پر عیش پرستی اور باغیانہ گیتوں کی تالیف کا الزام لگایا، جس پر ہنگاموں سے بچنے کے لیے اسے Kaedi بھیج دیا گیا۔ اسی سال جب اس نے عورتوں اور مردوں میں مساوات، زیورات پہننے اور قرآن حکیم کی عدم افادیت (نمود با اللہ) کا پرچار کیا تو Kaedi میں زیادہ سنگین واقعات وقوع پذیر ہوئے؛ اس نے ہر تکلف کپڑوں کو جلوا دیا اور سونے کے ہاروں کو فروخت کرا دیا؛ بعد ازاں Yacouba Sylla نے عوام کی علی الاعلان توبہ کا انتظام کیا، جو بہت سے طلاقیوں کا باعث بنا۔ اس نے ”بہشتی رقموں“ کا بھی انتظام کیا؛ ۱۵ فروری ۱۹۳۰ء کو تجانیوں اور حمالیوں کے درمیان فساد ہو گیا جو پندرہ اموات کا باعث بنا۔ ۱۹۳۳ء میں Podis Sylla نے اپنے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا اور انتظامی چوکی پر حملہ کرنے کی کوشش میں اسے Kidai میں قید کر دیا گیا۔ شیخ حما اللہ نے ان دونوں سیلاؤں Syllas کو ان کی

انکسار کے بعد وجہ سے سرزنش کی۔

ہے، لیکن ان میں اخوان شامل نہ تھے۔ شیخ نے اگست ۱۹۳۲ء میں مونٹ لوگان Montluçon میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہوا۔

۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء کی جنگ عظیم کے بعد حمالی دوبارہ نمودار ہوئے، لیکن سرکاری دباؤ اور عمیری تجانیوں کی دشمنی کی وجہ سے انہوں نے قدرے خفیہ سرگرمیاں جاری رکھیں۔ یعقوبوسلا Yacouba Sylla کو ساحل عاج کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ وہاں اسے بہت کامیابی حاصل ہوئی۔ اس نے ڈھائی سو اشخاص کی ایک جماعت بنائی، جس کے ارکان اپنے ذرائع و وسائل ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں اور عوامی اعتراف گناہ اور توبہ نہیں شامل ہوتے ہیں۔ اسکی شہرت دل کی بات بوجھنے اور گزرے ہوئے واقعات بتانے پر منحصر ہے۔ وہ گانوا Gagnoa کے مسلم تاجروں سے اختلاط نہیں رکھتا اور حج کی عدم افادیت کا پرچار کرتا ہے۔ موپتی Mopti میں محمد کمیری Kambiri مذہبی معاملات میں شیخ کی خالص تعلیمات کو محفوظ رکھنے میں جانفشانی سے کام کرتا ہے۔ اس کے مرید الگ تھلک رہتے ہیں اور مسجدوں میں نہیں جاتے۔ وہ اسلامی رسوم اپنے بھائی بندوں کے ساتھ مل کر انجام دیتے ہیں۔

۱۹۳۹ء کے لگ بھگ حماء اللہ نے تیرنو بکر سلف تل

Tyerno Bokar Salif Tall کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔

یہ شخص مالی میں بہت مشہور تھا، جہاں فولانی قبیلے نے اسے ولی کا درجہ دے دیا ہے۔ چونکہ بکر نے شیخ کی مدافعت کی تھی اس لیے تل خاندان نے اس سے قطع تعلق کر لیا۔ اس کے جلد ہی بعد وہ مر گیا، لیکن اس کے مریدوں نے اس کی تعلیمات کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ مرید حماء اللہ کی تلقین کے مطابق گیارہ دانوں کی تسبیح سے وظیفہ کرتے ہیں، لیکن بکر سلف تل کی پیروی کرتے ہوئے زیادہ زور سخاوت اور خدا اور انسان کی محبت پر دیتے ہیں۔

۱۹۳۳ء میں حماء اللہ اور ارباب حکومت میں

مصالحت ہو گئی اور اسے نیورو Nioro واپس بھیج دیا گیا۔ ۱۹۳۶ء کے لگ بھگ حمالیوں نے اپنا قبلہ تبدیل کر لیا اور نیورو کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے لگے، جسے وہ اپنا ”مکہ“ کہتے تھے۔

۱۹۳۸ء میں تنوجیو Tenouadjou نے حمالی لغلل پر حملہ کیا اور ان کے سردار بابا کو، جو شیخ کا ایک بیٹا تھا، شدید زخمی کر دیا۔ بعد ازاں اس پر دوبارہ حملہ کیا گیا اور اس کے دشمنوں نے اس کے پاؤں کے تلووں کو جلا دیا۔ اپنے آپ کو خطرے میں محسوس کرتے ہوئے حماء اللہ نے کچھ مذہبی اقدامات کیے اور اختصار کے طور پر دو رکعت نماز کی تلقین کی۔ مریدوں نے فوراً ہی اس کی پیروی شروع کر دی۔ اگست ۱۹۴۰ء میں بابا نے محسوس کیا کہ وہ بدلہ لے سکتا ہے، چنانچہ اس نے کئی مواقع پر تنوجیو Tenouadjou کے ٹھکانوں اور کاروانوں پر حملہ کیا جو چار سو چالیس مردوں، عورتوں اور بچوں کی ہلاکت اور خوفناک مظالم پر منتہی ہوا۔ شیخ کی ذاتی اور بلاواسطہ ذمہ داری تو ثابت نہ ہوئی، لیکن بعض حمالیوں، مثلاً ریانس Reyanes نے ان واقعات کی مذمت کی؛ تاہم اسے الجزائر اور بعد میں فرانس میں جلا وطن کر دیا گیا۔

اس وقت فرانس جرمنی سے برسرِ پیکار تھا۔ اس

نے اس تحریک کو دبائے کے لیے سخت اقدامات کیے۔ اخوان چھپ گئے۔ انہوں نے کلمہ شہادت کو اس کے سے جزوِ اول تک محدود کر دیا۔ بعض اوقات وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے اسم گرامی کی جگہ حماء اللہ کا نام لینے لگے۔ بعض نے اپنی پیشانیوں یا بازوؤں پر اپنی جماعت کا نشان کندہ کر لیا۔ بوبو دیولسو، عین بریغکے اور الاغر میں ہونے والے بعد کے واقعات کی تحقیقات نے حمالیوں کی موجودگی کو ظاہر کیا۔

Les Confréries musulmanes en Afrique : J. Beyries
noire - ان خطبات کا ایک سلسلہ ہے جو ۱۹۵۸ء میں
C.H.E.A.M. میں دیے گئے؛ (۱۰) *L' Islam: M. Chailley*
en A.O.F. خطبات کا ایک سلسلہ، جو پیرس میں
C.M.I.S.O.M. میں دیے گئے۔

(J.C. FROELICH)

حمام: (جمع حمامات، حمامات)، ایک اسم جمع، جسے اگر وسیع مفہوم میں لیا جائے، تو ہر اس پرندے کے لیے استعمال ہوتا ہے "جو نکلتا ہے اور چہچہاتا ہے" (کل طیر عیب و هدر قهو حمام) (مزید معلومات کے لیے دیکھیے ۱، لائن، بار دوم، بذیل حمام)۔

مآخذ: (۱) الدبیری: حیوة الحیوان، ۱: ۲۵۶ تا ۲۶۳، بذیل مادہ: (۲) ابن سینہ: المخصص، ۸: ۱۷۰ بعد: (۳) السیوطی: حسن المحاضرة: (۴) اخوان الصفاء: مطبوعہ بمبئی، ۲: ۱۳۳؛ (۵) ابن شاہین الظاہری: زبدة کشف الممالک، پیرس ۱۸۹۳ء۔

(F. VIRÉ [تلخیص از ادارہ])

حماوند: [= حَمَوْنْد؛ حَمَوْنْد] گردوں کا ایک قبیلہ، جس نے اپنی تاخت و تاراج سے گزشتہ صدی کے آخر میں موصل کے جنوب میں دریائے دجلہ کے کنارے کے علاقوں کو مخدوش بنا دیا تھا۔ بقول Cuinet (*Turque d' Asia La* ۲: ۷۶۸) یہ لوگ ان علاقوں میں ایران سے نقل وطن کر کے آئے تھے۔ کرزن (*Persia* ۱: ۵۵۷) کی رو سے یہ لوگ کرمانشاہ کے اقامت پذیر گردوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہیں۔ ترکی حکام کئی مہموں کے بعد آخر کار ان کی لوٹ مار کا خاتمہ کرنے میں کامیاب ہوئے۔

مآخذ: (۱) عباس العزاوی: عشائر العراق، جلد ۲؛ (۲) *Kurds, Turks and Arabs : C.J. Edmonds*؛ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ۱، لائن، بار دوم۔

(L. MASSIGNON)

۱۹۵۰ء میں نیورو میں کل ایک لاکھ پچیس ہزار مسلمانوں میں سے ستر ہزار حمالی تھے۔ خود اس قصبے میں آدھی سے زیادہ آبادی حمالی ہے۔ تقریباً تیس قرآنی مدارس میں ان کے مذہب کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مالی کے باقی حصوں، بھاگو، ہیگو، ٹمبکٹو، انسونگو، کڈل، کالیس اور بتڈیاگرہ میں اس مسلک کے تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار پرو ہیں، موریتانیا کے علاقہ ہوذ میں ان کی خاصی تعداد ہے اور کچھ اتر Atar تک بھی پائے جاتے ہیں۔ ہوتہ وولٹا کے علاقے اوہی گویا Ouahigouya ڈوری، یاکو اور بوہو دیولسو میں تقریباً اسی ہزار ہیں اور سنی کال کی وادی اور نیامی میں بھی کچھ پائے جاتے ہیں۔

ورد کا موجودہ حامل بظاہر شریف احمد ولد حما الله ہے، جس کی عمر پچاس برس ہے اور موریتانیا میں نیا کے مقام پر سکونت پذیر ہے۔

مآخذ: اس موضوع پر خاص تصانیف: (۱)

Etudes sur l' Islam et les tribus du : P. Marty
Soudan، پیرس ۱۹۲۰ء ج ۵؛ (۲) A. Gouilly : *L' Islam depuis l' Afrique Occidentale Française*
Annuaire du : L. Massignon (۳) ۱۹۵۲ء؛ *Mond: Musulman*، بار چہارم، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۳۲۰ تا ۳۲۱؛ (۴) J.S. Trimmingham : *Islam in West Africa*، آکسفورڈ ۱۹۵۹ء، ص ۹۳، ۹۹؛ (۵) *Les Musulmans d' Afrique noire : J.C. Froelich*
پیرس ۱۹۶۲ء؛ کئی غیر شائع شدہ تصانیف ہیں جن میں یہ شامل ہیں: (۶) Laseuille : *Le Tijanisme Une : Nicolas (۷) onze grains ou Hamallisme mystique révolutionnaire Socio-religieuse le Hamallisme : Rocaboy (۸) Le Hamallisme* - یہ تینوں تصانیف غیر شائع شدہ دستاویزات ہیں، جو پیرس میں C.H.E.A.M. کے معاف خانے سے تعلق رکھتی ہیں: (۹)

حمائل : (تعویذ، طَلِسم)؛ بعض اسلامی ملکوں

میں تعویذوں کا استعمال ہوتا ہے۔ شمالی افریقہ میں تعویذ کو حُرز [= حُرز] کہتے ہیں۔ مشرق کے عربوں میں حمایہ یا حافظ اور عوذہ یا معاذہ اور ترکی میں یافتہ، نسخہ یا جمائل؛ تعویذوں کو اکثر چھوٹی چھوٹی تھیلیوں، آویزوں یا بٹووں میں رکھا جاتا ہے، جنہیں یا تو گلے میں لٹکا لیتے ہیں یا بازو کے گرد یا لپکڑی کے ساتھ باندھ لیتے ہیں۔ مالدار لوگوں کے تعویذ سونے یا چاندی کے ہوتے ہیں۔ بچے جونہیں چالیس دن کے ہوتے ہیں ان کے تعویذ باندھ دیے جاتے ہیں۔ تعویذ کے طور پر بعض بہت عجیب اور بھونڈی چیزیں بھی استعمال کی جاتی ہیں، مثلاً سیپیاں، ہڈی کے ٹکڑے وغیرہ، جنہیں چمڑے میں سی کر بائیں بازو کے نیچے باندھ دیا جاتا ہے (دیکھیے *Memoires of an Arabian Princess : Emily Ruete* مترجمہ L. Strachey، نیویارک ۱۹۰۴ء، ص ۶۸)۔ ہندوی لڑکیوں کے پاس ایک تعویذ رہتا ہے جسے وہ ”حُرز“ کہتی ہیں اور بہت عزیز رکھتی ہیں۔ یہ دعاؤں کی ایک کتاب سات سنٹی میٹر لمبی اور چار پانچ سینٹی میٹر چوڑی ہوتی ہے اور سونے یا چاندی کی ڈبیا میں بند کر کے بروج، یعنی جڑاؤ پن، کے طور پر پہنی جاتی ہے۔

وہ دعائیں، علامتیں اور اعداد جو ان تعویذوں میں پائے جاتے ہیں، بہت مختلف جگہوں سے لیے گئے ہیں اور ان کے متعلق تحقیقات میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ان میں کہیں تو ہمیں خدائے تعالیٰ کے نام نظر آتے ہیں، کہیں آیات قرآنی، کہیں علامات زیچ، یہود کے علم الاسرار *Kabbalistic* کے حروف، جادو کے خانے، علامات رمل اور کہیں جانوروں اور انسانوں کی تصویریں نظر آتی ہیں (قب جدول، ۱ : ۹۹۲ ب بعد)۔ اسلامی روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں جو دراصل

ذات باری تعالیٰ کی صفات ہیں، مثلاً العظیم (بڑا)، الحکیم (عقلمند)، العلیم (جاننے والا) الرحیم (رحم کرنے والا) اور بعض محدثین، مثلاً الترمذی اور ابن ماجہ نے یہ سب نام شمار کیے ہیں (Doutté : *Magic et Religion dans l'Afrique au Nord*، ص ۲۰۰، میں بھی یہ سب نام دیے گئے ہیں؛ نیز دیکھیے Redhouse کا مقالہ، در *JRAS*، ۱۸۸۰ء، نیز رک بہ اللہ)۔ ان ناموں کو جیسے کوئی چاہے استعمال کر سکتا ہے یا انہیں ان حروف کے اعداد کے مطابق ترتیب دی جاسکتی ہے جن سے وہ مرکب ہیں۔

فرشتوں کے بھی بہت سے نام ہیں۔ سب سے زیادہ مشہور چار بڑے فرشتوں میکائیل، جبرائیل، عزرائیل اور اسرافیل کے نام ہیں، جو بہت سے تعویذوں میں ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور نام بکثرت ہیں جو ملائکہ سے متعلق کتب میں مذکور ہیں۔ اس قسم کی بہت سی تصانیف ہیں جو فرقی مصنفین مثلاً أنضرون یا اندھریش کی طرف منسوب ہیں اور جو ایک ایسے عقیدے پر مشتمل ہیں جو ادیبہ فرقی (gnostic) کے نظریہ زمان سے ماخوذ ہے۔ کچھ فرشتے ایسے ہیں جن کے اختیار میں سیارے ہیں اور بعض مسیحی اور ہفتے کے دنوں کے مختار ہیں۔ ہر دن کے لیے سات سات فرشتوں کے نام دیے گئے ہیں۔ یہ نام بہت تبتی ہیں اور اکثر اوقات دو نام ایک ساتھ مذکور ہوتے ہیں، جیسے طلیخ و آلیخ، قیطر و میطر، قنطش و یاقنطش، یعنی اس ترکیب سے جو تورات کے Gog and Magog میں یا عربوں کی روایات کے یاجوج و ماجوج میں پائی جاتی ہے۔ ایک فرشتہ مططرون ہے، جو جادو کی دنیا میں بہت نمایاں ہے۔ کبھی تو اسے سیارہ مشتری کا وکیل سمجھا جاتا ہے اور کبھی عطارد کا۔ عرب اسے بظاہر کبھی کبھی میکائیل سے بھی ملتبس کر دیتے ہیں۔ یہود

کی مذہبی کتابوں میں وہ بہت نمایاں شخصیتوں میں سے ہے۔ اس کا ذکر زہر (Zohar) میں بھی ملتا ہے، جہاں اس کی حیثیت ایک طرح کے ”نائب خالق“ کی سی ہے (قب Vie de Jesus : Renan، ص ۲۳۷، حاشیہ ۳؛ Les Apôtres، ص ۱۷۰؛ Schwab : Vocabulaire de l'Angéologie، ص ۱۷۰)۔ اسرائیلیات میں دو اور فرشتوں کے نام بھی اکثر مذکور ہوتے ہیں، یعنی ہاروت و ماروت (رك باں)۔ یہ نام قرآن مجید میں بھی مذکور ہیں۔ علاوہ فرشتوں کے بعض اساطیری شخصیتوں سے بھی استمداد کی جاتی ہے، مثلاً سات سونے والوں (اصحاب کہف [رك بانہا] سے۔ قرآنی آیات میں بحیثیت تعوذ کے سب سے زیادہ پر تاثیر دو چھوٹی سورتیں ہیں، یعنی ۱۱۳ [الفلق] : قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ [= تو کہہ میں پناہ میں آیا صبح کے رب کی] اور ۱۱۴ [الناس] (قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ [= تو کہہ میں پناہ میں آیا لوگوں کے رب کی]۔ یہ دونوں سورتیں المعوذتین (دو محفوظ رکھنے والی) کہلاتی ہیں۔ پہلی میں بری عورتوں کا ذکر ہے جو گریہوں پر بھونکتی ہیں اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ سورت جسمانی امراض کے لیے بھی خاص طور پر مفید ہے۔ دوسری کو روحانی امراض کے لیے زیادہ مؤثر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ نیک مسلمانوں کی نظر میں سورۃ یس کی بھی بڑی قدر و منزلت ہے۔ یہی بات آیۃ الكرسي (۲) [البقرة] : ۲۵۵ اور آیۃ العرش (۹) [التوبة] : ۱۲۹ کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ خاص خاص حالات میں ان کے علاوہ اور آیات بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

علامات زیچ، علامات سیارگان اور ہروج فلکی کو سب بخوبی جانتے ہیں اور قدرتی طور پر انہیں تعویذوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات ہمیں بالکل مخصوص نوعیت کی علامتیں بھی نظر آتی ہیں، جن کا ماخذ یہود کے

حروف کو سمجھا جا سکتا ہے اور اکثر وہ عبرانی یا کوئی حروف کی بدلی ہوئی یا بگڑی ہوئی صورتیں معلوم ہوتی ہیں۔ قبالی حروف تہجی ابن الوحشیہ نے اپنی کتاب شوق المستہام میں دیے ہیں۔ عبرانی حروف کے پیچھے اکثر چھوٹے چھوٹے دائرے یا حلقے نظر آتے ہیں اور ان دائروں کو ”چھوٹے چاند“ یا ”تاج“ کہا جاتا ہے۔ سفر یتسیرا کی رو سے تعویذ یا طلسم کے ہر حرف کے ساتھ اپنا ایک تاج ہونا ضروری ہے (Sepher Yetsira، مترجمہ Mayar Lambert، ص ۱۱۴)۔

اشکال رملی بھی، جو نقطوں کو مختلف مجموعوں میں ترتیب دینے سے بنتی ہیں، اکثر استعمال ہوتی ہیں۔ علم رمل سے مراد ریت میں بنے ہوئے نقطوں سے فال نکالنا ہے۔ ریت میں چار لکیریں کھینچ دی جاتی ہیں اور برابر فاصلے پر کچھ نقطے بنا دیے جاتے ہیں اور ان نقطوں میں سے بعض کو بلا کسی لحاظ کے مٹا دیا جاتا ہے۔ جو نقطے باقی رہ جاتے ہیں ان سے کچھ مخصوص شکلیں بنتی ہیں جن کے الگ الگ مفہوم ہیں۔ انہیں اشکال کو تعویذوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے رك بہ رمل)۔

طلسمی خانے (وثنی، وثنی [رك باں]) بھی اکثر پائے جاتے ہیں۔ ان میں نو یا سولہ چھوٹے خانے ہوتے ہیں اور اکثر ایک خاص عدد ان نو یا سولہ عددوں میں سے ہر ایک میں، جو ان خانوں میں درج ہوتے ہیں، جوڑ دیا جاتا ہے۔ اس طرح اس چیز کی زیادہ علمی شکل ہو جاتی ہے، چنانچہ بجائے ایک کے وہ عدد نو (۹) سے شروع ہوتے ہیں (اور بجائے ۱ سے ۱۶ تک کے) ۹ سے ۲۴ تک چلے جاتے ہیں۔ اکثر اوقات خانوں میں بجائے اعداد کے حروف لکھے جاتے ہیں، مثلاً لفظ اللہ کے چار حروف کو چار مرتبہ لکھا جاتا ہے۔ طلسمی خانوں کے

کا پتال لگایا بلکہ اسے دوسروں کو بھی بتایا تھا۔ Arbégé des Merveilles (مترجمہ Carra de Vaux، ص ۱۴۲) کے بیان کے مطابق حضرت آدمؑ کے بیٹے عناق نے حضرت حواؑ کے، جب وہ سو رہی تھیں، وہ تعویذ چرائیے جن سے وہ روحوں کو بلایا کرتی تھیں، لیکن اس نے انہیں برے طریقے پر استعمال کیا۔ تالمودی قصوں اور (ان کی وساطت) سے عربی روایتوں میں حضرت سیلمانؑ کی انگوٹھی کی بہت اہمیت ہے، چنانچہ الف لیلہ میں ماہی گیر کی کہانی میں جس جن کا ذکر آتا ہے وہ ایک ایسے برتن میں مقید تھا جس پر حضرت سیلمانؑ کی انگوٹھی سے مہر لگا دی گئی تھی۔ وہ تعویذ یا طلسم جسے اب تک خاتم سیلمانی کہا جاتا ہے اور جسے بعض مسلمان اور یہودی دونوں پہنتے ہیں ایک چھپرے نوک والے ستارے کی شکل میں ہوتا ہے۔ Arbégé des Merveilles کی رو سے بربر بھی جادو میں بہت ماہر تھے، چنانچہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنا تعویذ دریائے نیل میں ڈال دیا اور اس طرح وہ مصریوں پر بہت سی وبائیں مسلط کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

عربی زبان میں تعویذوں پر بہت سے رسالے موجود ہیں۔ اس موضوع پر مشہور ترین مصنفین حسب ذیل ہیں: مسلمة المجریطی (م ۱۰۰۷ء)، جو رسائل اخوان الصفا کو اپنے ہمواہ اندلس لایا تھا؛ نیز ”جعلساز“ ابن الوحشیدہ، مصنف الفلاحۃ النبطیہ اور البونی [رک باں]۔ کئی تعویذ جو پیرس کے قومی کتب خانے (Bibliothèque Nationale) میں محفوظ ہیں (یقیناً غلط طور پر) الغزالی کی طرف منسوب ہیں۔

شرع اسلامی، جو جادو (سحر) کو ممنوع قرار دیتی ہے، تعویذوں کے استعمال کو قابل اعتراض نہیں سمجھتی۔ انہیں بیشتر اسے درویش تیار کرتے ہیں جو مختلف طریقوں اور

موضوع کا عربوں نے بہت مکمل طور پر مطالعہ کیا ہے کیونکہ ہمیں رسائل اخوان الصفا سے یہ پتا چلتا ہے کہ نو مربع خانے مستعمل تھے۔

شمالی افریقہ کے تعویذوں پر انسانوں یا جانوروں کی شکلیں شاذ و نادر ہی دکھائی دیتی ہیں، لیکن مشرق میں ایسی شکلیں ان تعویذوں اور گنڈوں میں ملتی ہیں جو ایرانی فن تصویر کے زیر اثر بنائے گئے ہیں۔ وہ آئینے، پیالے اور مہریں جنہیں طلسمی اثر کا حامل سمجھا جاتا ہے اکثر ان شکلوں سے مزین ہوتی ہیں۔ اس مقصد کے لیے اکثر فرشتوں اور جانوروں، خصوصاً انسانی سر والے فرضی جانوروں کی تصویریں اور بروج فلکی کی شکلیں استعمال ہوتی ہیں۔ ایک تعویذ میں، جو وینو Reinaud نے دیکھا تھا، ایک آدمی کی تصویر تھی جو ایک کنویں میں سے کچھ نکال رہا تھا۔ اس تعویذ کی خاص تاثیر یہ بیان کی جاتی تھی کہ اس کی مدد سے پوشیدہ خزانوں کی جگہ معلوم ہو سکتی ہے۔ Herklot کی تصنیف The Customs of the Muslims of India، ص ۳۳۹ بعد، میں ایسی کئی اور مثالیں بیان کی گئی ہیں۔

انسانی پنچہ بعض لوگوں میں ایک مقبول عام علامت ہے۔ اسے گردن میں پہنا جاتا ہے اور سونے یا چاندی میں سے کاٹ کر بنایا جاتا ہے یا کسی گول تختی پر کندہ کر دیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نظر بد کو دور کرتا ہے۔ اسے اکثر ”پنچہ فاطمہ“ کہتے ہیں۔ شیعہ پانچ انگلیوں سے پانچ بزرگ ہستیاں (پنجتن پاک) مراد لیتے ہیں، یعنی محمدؐ، علیؐ، فاطمہؐ، حسنؐ اور حسینؐ۔

اجمالی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ مستعمل علامتیں آیات قرآنیہ کے موا غناسطی (Gnostic) یا تالمودی مضاد سے لی گئی ہیں۔ عرب کی اسرائیلی روایات کی رو سے خود حضرت آدمؑ نے طلسم یا تعویذ

سلسلوں سے منسلک ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا کچھ فائدہ جیہی ہو سکتا ہے جب انہیں خود ان کے ہاتھ سے لیا جائے۔

مآخذ : (۱) *Monumens arabes* : Reinaud

'persans et turcs du Cabinet du Due de Blacas

پیرس ۱۸۲۸ء : (۲) *Magie et religion* : E. Doutt

'dans l'Afrique du Nord الجزائر ۱۹۰۹ء : (۳)

اسمعیل حامد : *Les Amulettes en Algérie* در *Bulletin*

'des Séances de la Société philologique ۱۹۰۰ء :

(۴) *Magsin pittoresque*، تمویذوں کے نقوش کی نقلیں،

۱۸۷۲ء، ص ۶۴، ۲۷۲ : (۵) *Depont* و

Confrères religieuses : Coppolani، ص ۱۴۰ : (۶)

عبد السلام بن شعیب : *Notes sur les amulettes chez*

'les indigènes algeriens تلمسان ۱۹۰۰ء : (۷)

Enseignement de l'arabe dialectal : Desparme

بار دوم، الجزائر ۱۹۱۳ء : ۱ : ۴۰ تا ۴۱

طلسی خانوں سے متعلق : (۸) *Paul Tannery* :

Le traité manuel de Moschopoulos sur les Carrés

'magiques، یونانی متن اور ترجمہ، پیرس ۱۸۸۶ء :

کبالی حروف ابجد سے متعلق : (۹) *Journal : Gottheil*

'Asiatique ۱۹۰۷ء : عملیات تمویذ (افسون خوانی) کے

متعلق : (۱۰) *Carra de Vaux*، در *Journal Asiatique*

۱۹۰۷ء

(B. CARRA DE VAUX)

حمد : (عربی) تعریف، ستائش، رک بہ

حمد لہ

حمد اللہ، شیخ : (ایک ترکی کاتب)،

رک بہ خط

حمد اللہ المستوفی القزوینی : بن ابی بکر

بن احمد بن نصر، ایک ایرانی مؤرخ اور جغرافیہ

نویس۔ اس کی پیدائش ۸۶۸ / ۱۲۸۱-۱۲۸۲

کے لگ بھگ اور وفات ۹۲۴ / ۱۲۲۱-۱۲۲۲

میں ہوئی۔ اس کا ایک شیعہ گھرانے سے تعلق تھا، جس کے بہت سے افراد تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری، دسویں صدی عیسوی میں قزوین کے گورنر رہ چکے تھے۔ اس کا پردادا عراق کا محاسب اعلیٰ (آڈیٹر جنرل) تھا، جس کی وجہ سے اہل خاندان کو المستوفی کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مشہور وزیر اور مؤرخ رشید الدین [رک بان] نے حمد اللہ مستوفی کو اس کے اپنے شہر کے علاوہ بہت سے نواحی اضلاع کا ناظم مالیات بنا دیا تھا۔ اسی کی تحریک سے حمد اللہ المستوفی تاریخی مطالعے کی طرف راغب ہوا۔ ۸۷۲۰ / ۱۳۲۰ء میں حمد اللہ المستوفی نے فردوسی کے اسلوب بیان اور بندش کی پیروی کرتے ہوئے ظفرنامہ کے نام سے ایک منظوم تاریخ لکھنی شروع کی، جس کے پچھتر ہزار ابیات میں اس نے تاریخ اسلام کے واقعات کو ایلخانی مملکت کے خاتمے، یعنی ۸۷۳۴ / ۱۳۳۳ تا ۸۷۳۴ء تک منظوم کر دیا۔ اس منظوم تاریخ کی تالیف میں اس نے پندرہ سال صرف کیے۔ اس میں اس نے فردوسی کا خاکہ بھی لکھا۔ ابھی تک یہ منظوم تاریخ زیور طباعت سے آراستہ نہیں ہو سکی۔ تاریخ گزیدہ (جس کی تکمیل ۸۷۳۰ / ۱۳۳۰ء میں ہوئی تھی) ایک تاریخی اور علمی کارنامہ ہے، جو اگرچہ ماقبل و دال کے مصداق ہے۔ لیکن طرز تحریر کے اعتبار سے نہایت دلکش ہے۔ اس کے مصادر میں معروف تاریخیں شامل ہیں (الطبری، ابن الاثیر، جوینی، رشید الدین؛ اساطیری عہد کے لیے اس کا انحصار شاہنامہ پر ہے)۔ مصنف نے اپنے عہد کے متعلق کچھ معلومات درج کی ہیں جو کسی دوسری کتاب میں نہیں ملتیں۔ مابعد کے ایلخانی دور کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے (مسودہ کی عکسی نقل انگریزی ترجمے کے ساتھ)۔ برٹن اور نکلسن نے لائلن اور لائلن سے ۱۹۱۱ء تا

nazvania životnyke v trude Khamdallakha Kazvani
(mongolian Animal nomes in Hamd Allahs Work)
در Zapiski Kollegii vostokovedov (۱۹۲۶ء)، ص ۱۹۵ تا ۲۰۸

(B. SPULER)

حمدان (بنو): ایک عرب خانوادہ، جس کا تعلق بنو تغلب سے تھا۔ اس کے دو چھوٹے خاندان چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں خلافت بنو عباس کے زوال کے بعد جزیرہ (موصل) اور شام (حلب) میں برسر اقتدار آئے تھے۔ ان کا ممتاز ترین فرمانروا حلب کا امیر سیف الدولہ تھا۔

بنو حمدان، عادی بن اسامہ بن تغلب کی اولاد ہیں۔ اسی سبب سے انہیں تغلبی اور عدوی کہا جاتا ہے (ان کے شجرہ نسب کے لیے دیکھیے *Tabellen: Wüstenfeld*، ص ۳۲؛ نیز در *M. Canard: Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۸۷ تا ۲۸۸؛ ابو فراس: دیوان، طبع سامی الدیان بیروت ۱۹۳۳ء، ضمیمہ)۔ بنو تغلب دراصل جزیرہ کے مشرقی حصے برقعید کے رہنے والے تھے (برقعید کے لیے دیکھیے *M. Canard*: کتاب مذکور، ص ۱۰۳)۔

اولیں بنو حمدان: حمدان بن حمدون بن الحارث اس خاندان کا اولیں فرد ہے جس کے متعلق ہمیں تاریخی معلومات دستیاب ہوئی ہیں۔ ۸۵۴ء / ۸۶۸ء میں جو (اسلامی) فوج جزیرہ کے خارجیوں کے خلاف نبرد آزما ہوئی تھی اس میں دیگر تغلیوں کے ساتھ حمدان کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن ۸۶۶ء / ۸۸۵-۸۸۶ء کے بعد اور بالخصوص ۸۷۲ء / ۸۸۵-۸۸۶ء میں وہ خارجیوں کے زمرے میں نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا عرف شاری پڑ گیا۔ ۸۷۹ء / ۸۹۲-۸۹۳ء میں المعتضد مسند نشین ہوا تو اس نے جزیرہ میں خلافت کا اقتدار دوبارہ قائم

۱۹۱۴ء شائع کی تھی، سلسلہ یادگار گب، ۱۳ / ۱ و ۲)۔ تاریخ گزیدہ سے زیادہ اہم تصنیف نزہۃ القلوب ہے، جو کائنات کے کوائف اور جغرافیائی حالات پر مشتمل ہے۔ ایلخانی مملکت کے آخری زمانے کے بشری جغرافیے کے مطالعے کے لیے یہ تاریخ واحد مصدر ہے۔ اس میں ایلخانی مملکت ایک سیاسی وحدت کی صورت میں دکھائی دیتی ہے، اگرچہ ۵۳۵ / ۱۳۳۵ء سے اس کی شکست و ریخت شروع ہو گئی تھی۔ نزہۃ القلوب سے ہمیں بعض ضروری حقائق، مثلاً انتظامیہ کا بندوبست، تجارت، معاشی زندگی، فرقہ وارانہ طبقات، ٹیکس کی تحصیل اور دوسرے عنوانوں پر معلومات ملتی ہیں۔ ادبی مآخذ کے علاوہ (قدیم جغرافیہ نویسوں کی تصانیف، یاقوت کی توالیف، القزوينی کی عجائب المخلوقات اور ابن بلخی کے فارس نامہ کے حوالے) مذکور ہیں۔ حمد اللہ نے بڑی حد تک اپنے ذاتی علم اور ان دستاویزات اور مراجع سے استفادہ کیا ہے، جو اسے سرکاری حیثیت سے مالیات کے عہدے دار ہونے کی وجہ سے دستیاب ہو سکتے تھے (مکمل ایڈیشن، بمبئی ۱۸۹۳ء؛ کتاب کے جغرافیائی حصے کا متن و ترجمہ از لیسٹرینج *Guy le Strange*، لائڈن و لندن ۱۹۱۵ء تا ۱۹۱۹ء، سلسلہ یادگار گب، ۲۳ / ۱-۲)۔ مؤخرالذکر دونوں کتابیں سادہ اور عام فہم عبارت میں ہونے کی وجہ سے کئی بار منقول ہو چکی ہیں اور چونکہ عہد متوسطہ کی ایرانی تاریخ اور جغرافیے کا پیش بہا علمی ثمرہ ہیں اس لیے انتہائی قدر و قیمت کی مستحق ہیں،

مآخذ: مسودات، طبعات، منتخبات اور تراجم کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) شوری: ۱/۲/۱: ۱۲۳۳؛ (۲) ایڈورڈ براؤن: *A Literary History of Persia*، ۳: ۸۷ تا ۱۰۰ (اس میں ظفر نامہ کا اقتباس درج ہے)؛ (۳) *Mongolen: Spuler*، بار دوم، بالخصوص ص ۱۰، ۱۹، ۲۲۱؛ بعد: (۴) *Mongol Skive: N. N. Poppe*

کرنا چاہا۔ اس وقت حمدان بن حمدون ماردین کے علاوہ جن مقامات پر قابض تھا ان میں دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر آردمشت بھی شامل تھا (اس مقام کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۱۱۲ و بمواضع کثیرہ) - ۵۲۸۲ / ۸۹۰ / ۵۸۹۰ میں خلیفہ نے ماردین پر قبضہ کر لیا، جسے حمدان چھوڑ بیٹھا تھا۔ اس کے بعد اس کے لشکر نے آردمشت بھی چھین لیا، جس کے قلعے کی حفاظت پر حمدان نے فرار ہوتے وقت اپنے بیٹے حسین کو مامور کیا تھا؛ لیکن اس نے خلیفہ کی فوج کی اطاعت قبول کر لی اور خود خلیفہ سے جا ملا۔ دریائے دجلہ کے دونوں کناروں پر حمدان کا بڑی سرگرمی سے تعاقب کیا گیا اور بالآخر اس نے موصل کے باہر اپنے آپ کو خلیفہ کے حوالے کر دیا اور اسے قید کر دیا گیا (اس واقعے کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۳۰۱ تا ۳۰۲؛ ابن المعتز، در Mutadid als Prinz : Lang and Regent.....، ص ۴۱ : ۲۴۳؛ ابوفراس: دیوان، طبع سامی الدمان، ص ۱۴۸، جس میں اس نے ابو حمدان کی مدح میں ایک طویل قصیدہ لکھا ہے)۔

حسن بن حمدان اب خلیفہ کا طرفدار تھا۔ اس نے خارجیوں اور ان کے رہنما ہارون الشاری کے خلاف خلیفہ کی گراں قدر مدد کی اور اسی کی مساعی سے ہارون گرفتار ہو گیا۔ خلیفہ نے اظہار ممنونیت کے طور پر حسین کے باپ حمدان کو معافی دے دی اور اسے تغلی گھڑ سواروں کے ایک دستے کی کمان عطا کر دی، جس میں اس کے خاندان کے بہت سے افراد شامل ہو گئے۔ اس نے الجیل میں بکر بن عبدالعزیز بن ابی دلف [رک بہ دلف، آل] سے جنگ (۵۲۸۳ / ۸۹۶) کے علاوہ قرامطہ کے خلاف مسلمات میں بھی حصہ لیا تھا۔ المکتفی کے عہد خلافت میں حسین نے

صاحب الخال پر فتح حاصل کر کے اسے گرفتار کر لیا تھا۔ اس نے ۵۲۹۲ / ۸۹۰ میں محمد ابن سلیمان کی مہم میں شرکت کی اور بنی طولون کے آخری فرمانروا کو شکست دے کر ایک بار پھر مصر فتح کر لیا، لیکن اس نے مصر کا والی بننے سے انکار کر دیا۔ ۵۲۹۵ / ۹۰۷ - ۵۲۹۸ / ۹۰۸ میں اس کی شام میں قرامطہ سے دوبارہ جنگ ہوئی۔ ۵۲۹۶ / دسمبر ۹۰۸ میں ابن المعتز کو تخت پر بٹھانے کے لیے ایک سازش تیار ہوئی، جس میں حسین بھی شریک تھا۔ جب یہ سازش ناکام ہو گئی تو حسین بھاگ نکلا۔ اس کے بھائی ابو الہیجاء عبداللہ بن حمدان کو حکم ہوا کہ وہ اپنے بھائی کے تعاقب میں جائے۔ لیکن حسین قایو میں نہ آیا۔ بالآخر حسین اپنے بھائی ابراہیم کی معرفت امان کا طالب ہوا، جو اسے عطا کر دی گئی۔ علاوہ بریں اسے الجیل میں قم اور کاشان کا والی بھی بنا دیا گیا۔ بغداد ٹوٹنے پر ۵۲۹۸ / ۹۱۰ - ۹۱۱ میں اسے دیار ریعہ کی ولایت عطا ہوئی، لیکن اس نے وزیر علی بن سلیمان سے لڑ جھگڑ کر بغاوت کر دی۔ خواجہ سرامونس نے اسے ۵۳۰۳ / ۹۱۶ میں گرفتار کر لیا۔ قید خانے میں ڈالنے کے بعد اسے ۵۳۰۶ / ۹۱۸ میں قتل کر دیا گیا۔ جن حالات میں اس کی موت ہوئی وہ واضح نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیعوں سے اظہار ہمدردی کیا تھا اور اس کا قتل بھی ایک شیعہ سازش کا نتیجہ تھا، جس میں اس نے حصہ لیا تھا (دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۳۳۰ تا ۳۳۱، ۳۳۸ تا ۳۳۹)۔

حسین کے بھائی، عبداللہ ابوالہیجاء ابراہیم، داؤد اور سعبہ خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے رہے تھے۔ اول الذکر کو ۵۲۹۳ / ۹۰۵ - ۵۲۹۶ / ۹۰۶ میں موصل کی ولایت پر فائز کیا گیا۔ اس نے اس علاقے کے

لیا، لیکن ۵۳۱۲ / ۹۱۸ء میں وہ رہا کر دیا گیا۔
 ۵۳۱۵ / ۹۲۷ - ۹۲۸ء میں قرامطہ الانبار کے قریب
 دریائے دجلہ کے کنارے عین التمر تک پہنچ
 کر بغداد کے لیے سخت خطرے کا باعث بن گئے۔
 ابوالہیجاء اور اس کے تین بھائی سلیمان، سعید اور
 نصر اس فوج میں ملازم تھے جو قرامطہ کی یلغار کو
 روکنے کے لیے بھیجی گئی تھی۔ ایک روایت کے مطابق
 ابوالہیجاء ہی نے فوج کے سپہ سالار کو یہ تدبیر
 سجھائی تھی کہ نہر زبارة کا پل توڑ دیا جائے۔
 اس طرح ابوالہیجاء کے حسن تدبیر سے بغداد محفوظ
 رہا اور قرامطہ اپنی توجہ کسی دوسری طرف مبذول
 کرنے پر مجبور ہو گئے۔

خلیفہ المقتدر کا ماموں زاد بھائی ہارون بن
 غریب خواجہ سرا مؤنس کی جگہ سپہ سالار بننا چاہتا
 تھا جو حمدانیوں کا دوستدار تھا۔ جب ہارون
 الجبل کا والی مقرر ہوا تو اس نے ابوالہیجاء کو دینور
 کی ولایت سے موقوف کر دیا۔ ابوالہیجاء اپنا لشکر
 لے کر بغداد چلا آیا۔ بعد ازاں اس نے المقتدر کو
 معزول کر کے اس کے بھائی محمد القاهر کو مسند نشین
 کرنے کی ایک سازش میں حصہ لیا، جو ۵۳۱۷ /
 فروری ۹۲۹ء کے اوائل میں ظہور پذیر ہوئی
 تھی۔ صاحب الشرطة (پولیس کے سربراہ) نازک کے
 شانہ بشانہ کام کرتے ہوئے ابوالہیجاء نے اس سازش
 میں سرگرم حصہ لیا اور (حسن تدبیر سے) المقتدر کو
 ہٹا کر القاهر کو تخت پر بٹھا دیا۔ ساتھ ہی اپنے
 مفاد کے پیش نظر بہت بڑے علاقے کی ولایت بھی
 حاصل کر لی، لیکن جلد ہی جوابی بغاوت برپا ہو
 گئی، نئے خلیفہ کو محل میں محصور کر دیا گیا اور
 ابوالہیجاء، القاهر کی مدافعت میں تادم مرگ بہادری
 سے لڑتا ہوا کام آیا۔ المقتدر نے خلیفہ ہو کر
 ابوالہیجاء کی وفات پر رنج اور افسوس کا اظہار کیا۔
 اس وقت ابوالہیجاء بن حمدان کا ممتاز ترین

۵۲۹۷ء میں اپنے بھائی کے خلاف ایک مہم
 کی بھی رہنمائی کی، لیکن ۵۳۰۱ / ۹۱۳ - ۹۱۴ء
 میں اسے بعض مبہم وجوہات کی بنا پر ملازمت سے
 برخاست کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس نے علم بغاوت
 بلند کر دیا، لیکن بعد میں اپنے آپ کو مؤنس کے
 حوالے کر دیا۔ قصور معاف ہونے پر ۵۳۰۲ / ۹۱۴ -
 ۹۱۵ء میں وہ دوبارہ موصل کا والی مقرر ہوا۔
 ۵۳۰۳ء میں حسین کی بغاوت کے وقت اسے شک و
 شبہ کی نظر سے دیکھا گیا، چنانچہ کچھ عرصے کے
 لیے اسے اور اس کے بھائی کو قید کر دیا گیا۔ اس
 کے چند روز بعد اسے فوج میں ایک دستے کی کمان
 مل گئی اور اس نے مؤنس کی ماتحتی میں آذربایجان
 اور ارمنیا کے والی یوسف بن ابی الساج کے خلاف
 جنگ میں حصہ لیا، جس نے ۵۳۰۷ / ۹۱۹ء میں
 بغاوت کر دی تھی۔ اس کے بھائی کو ۵۳۰۷ء میں
 دیار ربیعہ کا والی بنایا گیا (۵۳۰۸ء میں اس کی وفات
 ہوئی تو اس کا بھائی داؤد اس علاقے کا والی مقرر
 ہوا) جب کہ ابوالہیجاء کو ۵۳۰۸ / ۹۲۰ء میں
 طریق خراسان اور دینور کی ولایت عطا ہوئی۔
 ۵۳۱۳ / ۹۲۵ - ۹۲۶ء میں اس کی تولیت میں
 موصل بھی دے دیا گیا اور بازیدی اور قردا کے
 علاقے بھی، جو دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہیں،
 اس کی عملداری میں شامل کر دیے گئے۔ ابوالہیجاء
 اپنی وفات یعنی ۵۳۱۷ / ۹۲۹ء تک ان علاقوں کا
 حاکم رہا۔ خلافت کی تاریخ میں سیاسی اور فوجی
 اعتبار سے سرگرم حصہ لینے کے باعث اسے
 موصل چھوڑ کر باہر جانا پڑا اور موصل میں اس کا
 لڑکا الحسن، جو آئندہ چل کر ناصر الدولہ کہلایا،
 اپنے باپ کی نیابت کے فرائض سرانجام دیتا رہا۔
 ۵۳۱۱ / ۹۱۳ - ۹۱۴ء میں اسے حج کے راستے کی
 حفاظت سونپی گئی۔ وہاں سے واپس آتے وقت اس پر
 ابو طاهر سایمان قرمظی نے حملہ کر کے اسے قید کر

رکن تھا۔ وہ شجاع، فیاض، صاف گو اور مستقل مزاج تھا، چنانچہ عوام و خواص اس کا احترام کرتے تھے، لیکن ساتھ ہی وہ سازشی بھی تھا۔ یہ سازشی مزاج اس وقت کے جاگیر دار امرا کا طفرے امتیاز تھا۔ آخر یہی جوڑ توڑ اس کے زوال کا باعث بنا۔ ابو فراس نے اپنے قصیدے میں ابوالہیجاء کو بڑا اہم مقام دیا ہے اور وہ اس کی تیغ زنی میں رطب اللسان نظر آتا ہے۔ حسین کے علاوہ اس کے خاندان کے تمام افراد شیعہ رجحانات رکھتے تھے اور یہی رجحان آگے چل کر اس کے بیٹے سیف الدولہ کی ذات میں ظاہر ہوا۔ ابن حوقل بیان کرتا ہے کہ اس نے کوفے میں حضرت علی کا مزار دوبارہ بنوایا (ابوالہیجاء کے لیے دیکھیے M. Canard: کتاب مذکور، ص ۳۸۱ تا ۳۸۶ اور اس کے بھائیوں کے بارے میں، ص ۳۸۸ تا ۳۸۱)۔

ابوالہیجاء کے دونوں بیٹے بنو حمدان کے نامور ارکان میں سے تھے۔ انہوں نے اپنے باپ کی شہرت و ناموری ورثے میں ہائی تھی جس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے انہوں نے موصل اور حلب میں دو مشہور امارتیں قائم کر لیں اور وہاں حکومت کرتے رہے۔ اصل میں ابوالہیجاء ہی موصل کی امارت اور حمدانی خاندان کا بانی تھا۔

موصل کی حمدانی امارت: ابو الہیجاء کا فرزند الحسن بن عبداللہ بن حمدان آئندہ چل کر ناصر الدولہ کہلایا۔ اسے موصل کا امیر بننے میں خاصی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ باپ کے مرنے پر اسے اس کے زیر حکومت علاقے کا صرف ایک حصہ مل سکا جو دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر واقع تھا اور موصل کی امارت پر اس کا دعویٰ مسترد کر دیا گیا۔ ۵۳۱ھ / ۱۱۳۰ء میں اس نے دوبارہ موصل حاصل کر لیا، لیکن اپنے حجاجوں، ناصر اور سعید کی سازشوں کے طفیل اسے موصل سے ہٹا دیا گیا۔

دھونے پڑے۔ اب اس کے پاس دیار ربیعہ کا صرف مغربی حصہ ہی رہ گیا۔ ۵۳۲ھ / ۱۱۳۴ء میں موصل اور دیار ربیعہ پر اس کا دوبارہ قبضہ ہو گیا اس کے چچا سعید نے، جو بغداد میں بیٹھا ہوا اس کے خلاف سیاسی جوڑ توڑ میں مصروف تھا، اسے ایک بار پھر ان علاقوں سے محروم کر دیا۔ آخر کار اس نے اپنے چچا کو گھناؤنے طریقے سے قتل کر کے روز روز کی مصیبت سے نجات حاصل کر لی۔ بعد ازاں موصل پر وزیر ابن مقلہ کی فوجوں نے قبضہ کر لیا۔ حسن نے، جو ارمینہ کی طرف بھاگ نکلا تھا، وہاں بیٹھ کر موصل فتح کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس نے خلیفہ کے نائبین اور بنو تغلب کے حریف بنو حبیب کو، جنہوں نے اس کے خلاف خلیفہ کا ساتھ دیا تھا، شکست دی۔ اوائل ۵۳۲ھ / اواخر ۱۱۳۵ء میں خلیفہ الراضی نے اسے موصل کے علاوہ الجزیرہ کے تین صوبوں (دیار ربیعہ، دیار مضر اور دیار بکر) کا والی بنا دیا۔ دیار بکر پر ایک دیلمی اور دیار مضر پر بعض قبائل اور خلیفہ کے ایک عہدے دار کا تصرف تھا۔ ان سے یہ صوبے واپس لینے کے لیے اسے اپنے چھوٹے بھائی علی کی مدد سے، جو آگے چل کر سیف الدولہ کے نام سے مشہور ہوا، ان غاصبوں سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ ۵۳۶ھ میں وہ سارے الجزیرہ کا بلا شرکت غیرے حاکم بن چکا تھا اور آئندہ چل کر اس نے دل بھر کر اپنے ارمان نکالے۔

خلافت کے جس بحرانی دور میں خلیفہ الراضی نے مجبور ہو کر اپنا اقتدار امیرالامرا کے سپرد کر دیا تھا، اس میں اس منصب کے امیدواروں کی رقابتیں جاگ اٹھیں۔ حسن بھی ایک زرخیز صوبے کا والی تھا اور اپنے اقتدار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس عہدے پر نظریں لگائے بیٹھا تھا۔ اس کا امیرالامرا سے ٹکراؤ بالکل ناگزیر تھا۔ تصادم ہو گیا جس نے اسے موصل سے ہٹا دیا۔ اس کی موت ہو گئی اور اس کی ناکام کوشش

کی۔ پھر وہ وقت آیا جب حسن ایک دوسرے امیرالامرا ابن رائق [رك باں] اور خلیفہ المتقی کا طرفدار بن گیا تھا جن کو اقتدار کے حریص احمد البریدی [رك باں] والی بصرہ کی جانب سے خطرہ پیدا ہو چلا تھا، لیکن بعد ازاں حسن ابن رائق کو قتل کرانے کے بعد خلیفہ کو دارالخلافت میں واپس لے آیا اور ۵۳۳ / ۹۴۲ء میں ابن رائق کی جگہ بغداد میں امیرالامرا بن بیٹھا۔ اس سے قبل اسے ناصر الدولہ کا خطاب مل چکا تھا۔ اسی طرح اس کے بھائی علی کو، جس نے اپنے چچیرے بھائی حسین بن سعید بن حمدان سے مل کر اس کی مدد کی تھی، سیف الدولہ کا خطاب ملا۔ ناصر الدولہ ایک سال تک نیم جان عباسی مملکت کا کرتا دھرتا بنا رہا، لیکن اسے اپنی جگہ اپنے ایک ماتحت ترک توزون کے لیے خالی کرنی پڑی، جس نے اس کے خلاف عام بغاوت بلند کر دیا تھا اور خود موصل چلا آیا۔ خلیفہ المتقی کی توزون سے نبھ نہ سکی اور اس نے حمدانیوں کی پناہ حاصل کر لی۔ جب توزون نے حمدانیوں کو شکست دی تو وہ خلیفہ کو بے یارو مددگار چھوڑ گئے۔ المتقی مصر کے فرمانروا الإخشید [رك به إخشیدیه] کی، جواب شام کا مالک بن چکا تھا، پناہ حاصل کرنے کے بعد بغداد چلا آیا۔ ناصر الدولہ نے ۵۳۲ / ۹۴۴ء میں توزون سے ایک معاہدہ کر لیا جس کی رو سے اسے الجزیرہ کی ولایت مل گئی۔ اس کے بعد جب ۵۳۴ / ۹۴۶ء میں معزالدولہ بویہی نے بغداد پر قبضہ کر لیا تو ناصرالدولہ نے اس کی مزاحمت کی، مگر ناکام رہا اور ۵۳۵ / ۹۴۶ء میں اس سے معاہدہ کر لیا۔ معزالدولہ بویہی نے نہ صرف ناصرالدولہ کو اس کے مقبوضات پر برقرار رکھا، بلکہ جب اس کی فوج اس کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کی مدد بھی کی۔ جب بایں ہمہ دوبارہ یعنی ۵۳۷ / ۹۴۸ء ۹۴۹ء اور ۵۳۷ / ۹۴۸ء میں ان کے درمیان

تصادم بھی ہوا کیونکہ بنو حمدان نے آل بویہ کے زیر اقتدار مرکزی حکومت کو واجب الادا رقوم دینے سے انکار کر دیا تھا۔ ۵۳۷ء میں ناصرالدولہ کو اپنے بھائی سیف الدولہ والی حلب (از ۵۳۶ / ۹۴۸ء، دیکھیے سطور ذیل) کے ہاں پناہ بھی لینی پڑی تا آنکہ معزالدولہ اور سیف الدولہ کے درمیان ایک نیا معاہدہ طے پایا، جس کی رو سے طے پایا کہ ناصرالدولہ کو سیف الدولہ کا تابع فرمان سمجھا جائے گا۔ آگے چل کر ۵۳۵ / ۹۴۳ء میں ایک دفعہ پھر انہیں وجوہ کی بنا پر ناصرالدولہ کو موصل سے باہر نکال دیا، لیکن اس بار وہ اپنے بیٹوں کے ہمراہ فتح کے جھنڈے اڑاتا ہوا واپس آ گیا۔ اب معزالدولہ نے صرف ناصرالدولہ کے سب سے بڑے بیٹے ابو تغلب ہی سے سروکار رکھا جو سلطنت کے کاروبار کو اپنی مرضی سے چلانے لگا تھا۔

۵۳۵ء میں ناصرالدولہ کا ستارہ اقبال غروب ہونے لگا۔ وہ اب بوڑھا ہو چکا تھا اور اپنے بیٹوں سے الجھا رہتا تھا۔ آخر کار انہوں نے اسے معزول کر کے ۵۳۶ / ۹۴۷ء میں اسے آرمشٹ کی طرف جلا وطن کر دیا جہاں وہ ۵۳۸ / ۹۴۹ء میں رہگراے ملک عدم ہوا۔

ناصر الدولہ کی حکومت دیار ربیعہ اور موصل کے علاوہ دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر واقع اضلاع اور دیار مضر کے علاقے کے رقبہ پر قائم تھی۔ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، اس نے دیار بکر کا علاقہ اپنے بھائی سیف الدولہ کے سپرد کر رکھا تھا جو دیار مضر کے بیشتر علاقے پر قابض تھا۔ اپنے عہد حکومت کے اوائل میں ناصر الدولہ نے دو بار، یعنی ۳۲۴ / ۹۳۵ء - ۹۳۶ء اور ۵۳۳ / ۹۴۴ء میں آذربایجان کو اپنے حلقہ اقتدار میں لانے کی ناکام کوشش کی۔ ۵۳۳ / ۹۴۵ء میں اس کی ارمشہ میں دراندازی عارضی تھی، جب کہ اسے

موصل سے طوعاً و کرہاً نکلنا پڑا تھا۔ یہ امر بھی مشتبہ ہے کہ وہاں کے لوگوں نے اس کی فرمانروائی اسی طرح تسلیم کی تھی جس طرح بعد میں انہوں نے سیف الدولہ کو حاکم مانا تھا۔ بوزنطیوں کے ساتھ جنگ میں ناصرالدولہ نے یونہی سا حصہ لیا تھا۔ (ناصر الدولہ کے عہد حکومت کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۳۷۷ تا ۴۰۷، ۴۰۹ تا ۴۵۲، ۵۰۷ تا ۵۳۹؛ نیز رک بہ ناصر الدولہ)۔

ناصر الدولہ کے بعد اس کا بیٹا ابو تغلب فضل اللہ الغضنفر اس کا جانشین ہوا۔ سب سے پہلے اس کی آویزش اپنے بھائی حمدان سے ہوئی، جس نے ناصرالدولہ کی موقوفی کی مخالفت کی تھی اور وہ دیار ربیعہ میں نصیبین (Nisbis) اور دیار مضر میں ماردیں اور رجبہ کا والی ہونے کی وجہ سے تھوڑا بہت اقتدار بھی رکھتا تھا۔ ان کے علاوہ حمدان نے سیف الدولہ والی حلب کی وفات کے بعد رقبہ اور رافقہ پر بھی قبضہ کر رکھا تھا۔ حمدان سے نبرد آزما ہونے کے لیے ابو تغلب نے بختیار سے جو بغداد میں معزالدولہ کا جانشین ہوا تھا، ایک معاہدہ بھی کر لیا، حمدان مجبوراً اپنے مقبوضات سے دستبردار ہو کر بغداد چلا گیا۔ بختیار نے ندیر سے کام لے کر ۵۳۵۹ / ۹۷۰ء میں رجبہ حمدان کو واپس دلا دیا، لیکن دونوں بھائیوں میں جنگ کی آگ دوبارہ بھڑک اٹھی۔ اس جنگ میں حمدان نے اپنے ایک بھائی کو مہلک طور پر زخمی کر دیا۔ بنو حمدان میں مزید تنازعات کے باعث اس خاندان کے بہت سے افراد نے ابوتغلب کا ساتھ چھوڑ دیا۔ آخر کار حمدان کو شکست ہوئی اور اسے بھاگ کر بغداد جانا پڑا جہاں ۵۳۶۰ / ۹۷۱ء کے آخر میں اس کا بھائی ابو طاہر ابراہیم اس سے آ ملا۔

دوسری طرف ابو تغلب نے اپنے بھائیوں کی مدد سے

عم ابوالمعالی شریف سے، جو سیف الدولہ کا جانشین تھا چھیڑ چھاڑ مناسب نہیں سمجھی۔ ابوالمعالی شریف کو شام میں بعض مشکلات کا سامنا کرنا تھا، جن کے پیش نظر اس نے چپکے سے موصل کی برائے نام سیادت حلب پر منظور کر لی۔ یہ سیادت ابو تغلب کو خلیفہ المطیع کی طرف سے عطا ہوئی تھی۔ اس طرح وہی حالات کار فرما رہے جو ناصرالدولہ کے زمانے میں تھے۔ ابوالمعالی شریف نے دیار بکر اور دیار مضر پر ابو تغلب کے قبضے کی بھی مخالفت نہیں کی۔

ابو تغلب کا جانی دشمن بختیار بویہی تھا، جو خلافت کے کاروبار کا مختار مطلق اور اس مرکزی حکومت کا نمائندہ تھا جسے بنو حمدان خراج ادا کرتے تھے۔ دونوں میں عداوت ناگزیر تھی، خصوصاً اس لیے کہ [ابو تغلب] الحمدانی بغداد میں بھی وہی کھیل کھیلنا چاہتا تھا جو زمانہ ما سبق میں اس کے والد ناصرالدولہ کا وطیرہ رہا تھا اور اس لیے بھی کہ اس کے دونوں بھائی بغداد میں مقیم تھے، جن میں سے حمدان خاص طور پر بختیار کو مجبور کر رہا تھا کہ وہ ابو تغلب کو موصل سے باہر نکال دے۔ شروع شروع میں ابو تغلب اور بختیار ایک دوسرے کے ساتھ دوستی کا دم بھرتے رہے جس کا مظہر ان کا وہ رویہ ہے جو انہوں نے مشترکہ طور پر قرامطہ اور فاطمیین کے بارے میں اختیار کیا تھا، لیکن ۵۳۶۸ / ۹۷۳ء میں بختیار نے حمدان کے اکسانے پر موصل کو فتح کرنے کے لیے چڑھائی کر دی۔ ابو تغلب نے بھی چالاک سے کام لے کر بغداد کی طرف پیش قدمی شروع کر دی، جس پر بختیار صلح کے لیے گفت و شنید شروع کرنے پر مجبور ہو گیا۔ شرائط صلح میں سے ایک شرط یہ تھی کہ حمدانی بغداد کو گندم فراہم کرتا رہے گا، لیکن اس عہد نامے

اس میں جھڑپیں ہونے لگیں۔ ۹۷۴ء میں ایک نیا معاہدہ ہوا، جس کے بعد ان کے باہمی تعلقات خوشگوار ہو گئے اور بختیار نے خلیفہ کو آمادہ کر کے عہدۃ الدولہ کا لقب بھی ابو تغلب کو دلا دیا۔ ابو تغلب نے بھی بختیار بویہی کو باغی ترک سرداروں کے خلاف مدد دی اور بغداد تک چلا آیا، تاہم یہ شیراز کے والی عضدالدولہ بویہی (ابن رکن الدولہ، والی ری) کی مداخلت تھی، جس کی بدولت بختیار کو بغداد کا تخت و تاج دوبارہ حاصل ہو سکا۔ ۵۳۶۴ / ۹۷۵ء میں ابو تغلب نے ایک نیا معاہدہ کر لیا جس کے تحت وہ باج گزار نہ رہا۔ جب ۵۳۶۷ / ۹۷۷ء میں عضدالدولہ نے کوشش کی کہ وہ بغداد میں بختیار کے منصب پر فائز ہو جائے اور مؤخرالذکر کو قسمت آزمائی کے لیے شام بھیج دیا جائے تو ابو تغلب نے بختیار کو، جو دوبارہ بغداد پر قابض ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا تھا، اس شرط پر مدد دی کہ اس کے بھائی حمدان کو جو ان دنوں بختیار کے ساتھ تھا، اس کے حوالے کر دیا جائے۔ اس کے بعد اس نے حمدان کو قتل کرا دیا، لیکن ۵۳۶۷ / ۹۷۸ء میں عضدالدولہ نے بختیار اور ابو تغلب کے لشکروں کو شکست دی اور موصل پر قبضہ کر کے ابو تغلب کو راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ ابو تغلب نصیبین، میافارقین، پھر ارزن اور ارسینیہ اور بعد ازاں انزتین Anzetine کے بوزنطی علاقے میں حصن زیاد تک جا پہنچا جس پر اس وقت بوزنطی باغی سکلیروس Skleros کا قبضہ تھا۔ ابو تغلب کو امید تھی کہ وہ اس باغی سے گٹھ جوڑ کر کے اس کی مدد حاصل کر سکے گا، لیکن جب اس کی توقع پوری نہ ہو سکی تو وہ آمد چلا آیا۔ جس بویہی لشکر نے میافارقین کا محاصرہ کر رکھا تھا، اس نے ابو تغلب کی کوئی مزاحمت نہ کی۔ جب اس شہر پر ۵۳۶۸ / ۹۷۸ء میں بنو بویہ کا

قبضہ ہوا تو ابو تغلب کو فکر دامن گیر ہوئی اور اس نے رجبہ کی طرف مراجعت میں عافیت سمجھی۔ اب ابو تغلب نے عضدالدولہ سے معاہدہ کرنا چاہا، جس نے الجزیرہ کے اکثر حصوں پر تسلط جما لیا تھا۔ جب بویہی لشکر دیار مضر پر قبضہ کرنے کے لیے آ پہنچا تو ابو تغلب نے شام میں فاطمیوں کے علاقے میں چلے جانے کا فیصلہ کر لیا۔ وہ اپنے بھتیجے سعدالدولہ، والی حاب، کے ملک سے بچتا ہوا حوران جا پہنچا۔ سعدالدولہ نے عضدالدولہ کی بالادستی قبول کر لی تھی اور اسے مفرور ابو تغلب کا تعاقب کرنے کا حکم مل چکا تھا۔ ابو تغلب یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ وہ دمشق میں داخل ہو کر فاطمیوں سے اس شہر کی ولایت حاصل کر لے گا جس پر ایک باغی القاسم قابض تھا، لیکن مؤخرالذکر نے اسے دمشق میں داخل ہی نہیں ہونے دیا۔ اس کے بعد ابو تغلب نے چند جھڑپوں کے بعد جنوب کی راہ لی اور جھیل طبریہ کے کنارے کفر عاقب پہنچ گیا۔ یہاں سے اس نے فاطمی سپہ سالار فضل سے گفت و شنید شروع کی اور وعدہ کیا کہ وہ اسے دوبارہ دمشق فتح کرنے کے لیے مدد دے گا، لیکن فضل نے رملہ کے امیر مفرج بن دغفل بن الجراح کو مدد دینے کا وعدہ کر رکھا تھا، جو ابو تغلب کی موجودگی اور اس کے عزائم سے بے حد خائف تھا۔ فضل نے عہد شکنی کر کے ابو تغلب کو رملہ دینے کا وعدہ کر لیا۔ آخر میں ابو تغلب نے مفرج کے دشمنوں یعنی بنو عقیل سے اتحاد کر لیا اور مفرج کے خلاف سہم لے کر نکلا۔ مفرج نے فضل سے امداد طلب کی۔ اس پر جنگ چھڑ گئی جس میں مفرج نے ابو تغلب کو قید کر لیا اور ۵۳۶۹ / ۹۷۹ء میں اسے قتل کر دیا۔ ابو تغلب کو ۵۳۶۱ تا ۵۳۶۲ / ۹۷۲ء میں بوزنطی حملوں کا سامنا کرنا پڑا تھا، لیکن اگلے سال

Melias کو اسیر کر لیا جو قید میں مر گیا۔ اس کا انتقام لینے کے لیے ۹۷۴ء میں بوزنطی شہنشاہ نے عراق کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں ابو تغلب نے بوزنطی شہنشاہ کو خراج ادا کیا تھا۔ ۹۷۶ء میں جون تزمیسکس John Tzimiskes کی وفات کے بعد سکلیروس نے بغاوت کر دی۔ وہ ابو تغلب کی مدد پر انحصار رکھتا تھا، اس سے اس نے معاہدہ بھی کر رکھا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابو تغلب ۸۶۸ء / ۹۷۸ء میں کچھ عرصے کے لیے سکلیروس کے دارالحکومت حصن زیاد میں فروکش رہا تھا (ابو تغلب کے عہد کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۵۴۱ تا ۵۴۷، ۸۳۸ بعد)۔

اس طرح موصل کے فرمانروا بنو حمدان کا الم ناک انجام ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ خاندان معزالدولہ کی بغداد میں آمد کے زمانے ہی سے سک رہا تھا۔

ابو تغلب کی ہمتورہ جلیلہ اپنے بھائی کے ساتھ بچ کر نکل گئی تھی۔ اس کا بھی حسرتناک انجام ہوا۔ ایک روایت ہے کہ جب اسے عضدالدولہ کے حوالے کیا گیا تو اس نے خود کشی کر لی۔ موصل میں بنو حمدان کے دوسرے افراد، بالخصوص ابو تغلب کے دونوں بھائیوں، ابو عبد اللہ حسین اور ابو طاہر ابراہیم، نے آل بویہ کی اطاعت قبول کر لی۔ عضدالدولہ کی وفات کے بعد ایک گُرد، امیر ہاذ نے دیار بکر پر اپنا تسلط جمایا۔ باقی ماندہ الجزیرہ پر ہاذ کے تصرف کو روکنے کے لیے بویہی امیر صمصام الدولہ نے، جو ۹۷۹ء / ۹۸۹ء میں مسند نشین ہوا تھا، دونوں بھائیوں کو موصل واپس آنے کی اجازت دے دی۔ انہوں نے وہاں رہ کر دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی اور بنو عقیل کی مدد سے ہاذ سے معرکہ آرا ہوئے۔ ہاذ علاقہ بلد میں حسین سے جنگ میں مارا گیا۔

ابو علی مروان نے، جو اس کا بھتیجا بھی تھا، ان دونوں بھائیوں کے خلاف جنگ جاری رکھی اور حسین کو قیدی بنا لیا، لیکن فاطمی خلیفہ العزیز کی مداخلت پر اسے رہا کر دیا۔ خلیفہ العزیز نے حسین کو شام میں شرف ملاقات بخشا اور اسے ۸۳۸ء / ۹۹۷ء میں صور کا والی بنا دیا۔ ابو تغلب کے دوسرے بھائی ابو المطاع ذوالقرنین نے بھی فاطمیوں کی ملازمت اختیار کر لی اور ۸۴۰ء / ۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں دمشق کا والی بن گیا۔ ابو طاہر ابراہیم قید ہو کر عقیلی امیر کے ہاتھوں مارا گیا، جس کے ساتھ مل کر وہ ہاذ کے خلاف صف آرا ہوا تھا۔ بعد ازاں موصل پر بنو عقیل کا اقتدار قائم ہو گیا۔

حسین کا ایک پوتا حسین ابو محمد تھا۔ دادا کی طرح اس کا خطاب بھی ناصرالدولہ تھا۔ المستنصر کے عہد حکومت میں اس نے مصر میں سب سے پہلے والی شام کی حیثیت سے اور بعد ازاں قاہرہ میں ۸۵۹ء / ۱۰۶۵ء اور مابعد کے فسادات میں اہم کردار ادا کیا۔ ایک دفعہ تو اس نے قاہرہ میں مختار مطلق بن کر دوبارہ عباسیوں کی سیادت قائم کرنے کی کوشش کی اور [فاطمی] خلیفہ کو جملہ اختیارات سے محروم کر دیا۔ ۸۶۵ء / ۱۰۷۲ء میں وہ ایک سازش کا شکار ہو کر اپنے بھائی نضرالعرب کے ساتھ راہی ملک عدم ہوا۔

حلب کی حمدانی امارت: حلب میں بنو حمدان کی امارت کا قیام علی بن ابی الہیجاء عبداللہ بن حمدان سیف الدولہ کی کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ ابن رائق کے قتل کے بعد ناصرالدولہ نے دیار مصر اور شمالی شام کی جاگیروں پر قابض ہونے کی کوشش کی تھی، لیکن وہاں اس کے بھیجے ہوئے نائبین زیادہ اثر و رسوخ حاصل نہ کر سکے اور وہ الاخشید کی اطاعت کا دم بھرتے رہے۔ ۸۳۲ء / ۹۴۴ء میں خلیفہ نے، جو

تھے۔ یہ شامی عراقی ریاست یوں تو موصل کے ماتحت سمجھی جاتی تھی کیونکہ ناصرالدولہ بنو حمدان کا بزرگ ترین فرد تھا، تاہم وسعت کے اعتبار سے اور سیاسی طور پر بھی یہ موصل سے کہیں زیادہ اہم تھی، چنانچہ عملاً سیف الدولہ (جو اس سے قبل ناصر الدولہ کے لیے عراق عرب، عراق عجم بلکہ ارمینیا میں بھی لڑتا بھڑتا رہا تھا اور جس نے ارمینیا میں ارمینی فرمانرواؤں کو اطاعت پر مجبور کیا تھا اور بوزنطیوں سے بھی نبرد آزما رہا تھا) اس کے اور عباسی خلیفہ کے حلقہ اثر سے آزاد ہو گیا۔

حلب پر قابض ہونے سے سیف الدولہ ہی پر شامی عراقی سرحد کے دفاع کی ذمہ داری عائد ہو گئی تھی (یہ سرحد کیلیکیا سے شمطاط اور ارمینیا میں قالیقلا تک چلی گئی تھی)۔ سیف الدولہ کا سب سے بڑا فرض یہ ٹھہرا تھا کہ بوزنطیوں کے ساتھ جنگ کی جائے۔ اس کے علاوہ اسے شام کے باغی قبائل سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا۔ سیف الدولہ نے اپنے مرکزی دارالحکومت حلب کے باہر ایک عظیم الشان محل بنوایا۔ اس کا ثانوی دارالحکومت میافارقین تھا اور اس نے یہاں بھی دل کھول کر روپیہ صرف کیا تھا۔ اس نے اپنے خاندان کے متعدد افراد اپنے پاس جمع کر لیے تھے۔ ان میں اس کا بھانجا ابو فراس بھی تھا، جسے اس نے منبج کا والی بنا دیا تھا۔ اس نے اپنا ایک دربار بھی قائم کیا، جسے اس کے دامن دولت سے وابستہ شعرا کی بدولت بے حد شہرت ملی۔ سیف الدولہ نے ۵۳۳۶ / ۹۴۷ء سے ۵۳۵۶ / ۹۶۷ء تک حلب میں حکومت کی۔ اپنے اوائل عہد میں اسے ملک کے اندر اور باہر کامیابیاں نصیب ہوئیں، لیکن آخری دور میں، یعنی ۵۳۵۰ / ۹۶۱ء - ۹۶۲ء کے بعد اسے بڑی ہزیمتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ بوزنطیوں نے عارضی طور پر دارالحکومت پر قبضہ کر لیا، کیلیکیا ہاتھ سے نکل گیا، اندرون و بیرون ملک

کرنے کے لیے شام جانے کا ارادہ کیا۔ ناصرالدولہ نے اس اندیشے کے پیش نظر کہ کہیں سارا شام اور دیار مضر الاخشید کے قبضے میں نہ چلا جائے، حسین بن سعید بن حمدان کے زیرِ کمان لشکر روانہ کر دیا، جس نے جا کر حلب پر تسلط جما لیا۔ خلیفہ سیف الدولہ کی معیت، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی حفاظت میں، جو اس کے ساتھ ہی نصیبین سے نکلا تھا، رقبہ چلا آیا۔ بایں ہمہ الاخشید، جس نے حسین بن سعید کو حلب سے بیدخل کیا تھا، خلیفہ سے ملاقات کرنے رقبہ پہنچ گیا۔ خلیفہ نے الاخشید کو اذن باریابی دیا اور شام پر اس کے قبضے کی توثیق کر دی۔ اس کے بعد الاخشید مزید قول و قرار کیے بغیر مصر واپس چلا گیا اور خلیفہ نے بھی بغداد کی طرف مراجعت کی۔ چونکہ شمالی شام میں الاخشید کے مامور کردہ ناظمین کا عمل دخل برائے نام تھا اس لیے سیف الدولہ نے اپنے بھائی کے لشکر اور دولت کی مدد سے شمالی شام پر قبضہ کرنے کا ارادہ کیا۔ وہ یکم ربیع الاول ۵۳۳۳ / اکتوبر ۹۴۴ء میں اس علاقے کے بنو کلاب سے ساز باز کر کے کسی لڑائی بھڑائی کے بغیر حلب میں داخل ہو گیا۔ اس پر الاخشید کو جوابی کارروائی کرنا پڑی۔ دو سال سے زیادہ عرصے تک جنگ جاری رکھنے کے بعد فریقین میں عارضی صلح ہو گئی، لیکن الاخشید کی موت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سیف الدولہ صلح سے منحرف ہو گیا۔ اس کے بعد الاخشیدی کے فرزند اور جانشین اونوجور اور سیف الدولہ حمدانی کے درمیان مستقل صلح ہو گئی اور ۵۳۳۶ / ۹۴۷ء میں سیف الدولہ ایک ایسی ریاست کا مالک بن گیا جس میں شمالی شام (حمص، قنسرین اور عواصم کی جنود) اور دیار مضر اور دیار بکر کا بیشتر حصہ (دیکھیے سطور بالا) شامل تھا۔ ان کے علاوہ اس کی قلعرو میں شام کے سرحدی علاقے بھی تھے جو ۵۳۳۵ / ۹۴۶ء میں اس کے زیرِ فرمان آئے

میں فسادات اور بغاوتیں ہوئیں اور ان سب پر مستزاد اس کی اپنی بیماری (ادھرنگ) تھی۔ سیف الدولہ نے حلب میں صفر ۵۳۵ھ / فروری ۱۱۴۱ء کو اکاون سال کی عمر میں انتقال کیا۔ اس نے اپنی فوجی فتوحات، اپنے ثقافتی اثرات اور اپنے دربار کے شعرا اور نثر نگاروں کے ذریعے حلب کی امارت کو چار چاند لگا دیے تھے جس کی وجہ سے اسے عالم اسلام کے نامور ترین فرمانرواؤں میں شمار کیا جاتا ہے۔ تفصیلات میں پڑے بغیر ہم قارئین کی توجہ مادہ "سیف الدولہ" کی طرف دلاتے ہیں، جس میں بوزنطیوں اور قبائلیوں کے خلاف اس کی جنگی کارروائیاں، اس کی زندگی کا آغاز و انجام، اس کی داخلی اور خارجی حکمت عملی اور اس کی ادبی سرگرمیاں مذکور ہیں (سیف الدولہ کے حالات کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۸۹ تا ۱۵۰، ۵۹۶ تا ۶۶۳، ۷۳۱ تا ۸۲۷ : S. Linder Welin : Sayfal-Dawlah's regin in Syria and Diyarbekr in Commentat- =) the ligh of the numismatic evidence 'lones de numinis saeculorum IX-IX in Suecia repertis Lund ۱۹۶۱ء)، جس میں سیف الدولہ کے مسکوکات کی بنیاد پر سیاسی حالات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

سیف الدولہ کا جانشین اس کا فرزند سعدالدولہ ابوالمعالی ہوا۔ باپ کی وفات پر وہ میافارقین میں تھا اور جون۔ جولائی ۱۱۴۱ء سے قبل حلب میں نہیں پہنچ سکا۔ وہ ابو فراس الحارث ابن ابی العلاء سعید کا بھانجا تھا اور مسند نشینی کے وقت اس کی عمر صرف پندرہ سال تھی۔ آغاز حکومت میں اسے باپ کے ابن عم ابو فراس کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا، جو حصص کا والی تھا۔ ابو فراس ۵۳۵ھ / اپریل

۵۹۶ھ میں میدان جنگ میں کام آیا بعد ازاں بوزنطی فوجوں کے خطرے کے پیش نظر سعدالدولہ

کو حلب سے نکلنا پڑا جو ۱۱۴۸ء کے آخر میں حصص اور طرابلس تک پہنچ گئی تھیں، تاہم ان کے حملے سے حلب محفوظ رہا جہاں سعدالدولہ اپنے حاجب قرغویہ کو اپنا قائم مقام بنا کر چھوڑ گیا تھا۔ قرغویہ اس کے باپ کا بھی حاجب رہا تھا اور سیف الدولہ کی غیر حاضری میں حلب کی حکومت سنبھال چکا تھا۔ شورش کے فرو ہونے کے فوراً بعد سعدالدولہ حلب واپس نہ آ سکا کیونکہ قرغویہ نے خود اقتدار پر قابض ہونے کے لیے علانیہ بغاوت کر دی تھی (۵۳۵ھ / ۱۱۴۸ء)۔ نو عمر امیر، جس سے قرغویہ نے حلب اور ابو طالب نے رقہ چھین لیا تھا، سروج سے حران، میافارقین اور منبج تک سرگردان رہا۔ یہاں سے اس نے حلب کی جانب پیش قدمی شروع کر دی لیکن اسے بوزنطی لشکر کی موجودگی کے باعث واپس ہونا پڑا۔ درحقیقت Peter the Stratopedarch اور Michael Bourtzes نے اواخر ۵۳۵ھ / اکتوبر ۱۱۴۹ء میں انطاکیہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ Peter the Stratopedarch نے حلب میں داخل ہو کر قرغویہ پر ایک عہد نامہ تھوپ دیا، جس کی رو سے حلب پر بوزنطی سیادت قائم ہو گئی (صفر ۵۳۵ھ / دسمبر ۱۱۴۹ء۔ جنوری ۱۱۵۰ء) اور سعدالدولہ کو بے دخل کر کے حلب پر قرغویہ اور اس کے بعد اس کے نائب بکجور کی امارت تسلیم کر لی گئی۔ سعدالدولہ نے حصص میں پناہ لے لی۔ جب قرغویہ کو اس کے نائب بکجور نے امارت سے معزول کر دیا تو سعدالدولہ ۵۳۶ھ / ۱۱۵۱ء میں حلب واپس آ سکا۔

شروع میں سعدالدولہ کا اقتدار شامی صوبوں تک محدود تھا اس لیے کہ ابو تغلب نے ۵۳۶ھ / ۱۱۵۱ء میں سارے الجزیرہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۵۳۶ھ / ۱۱۵۱ء میں سعدالدولہ نے عضدالدولہ بویہی کو اطاعت قبول کر لی (جس پر اسے سعدالدولہ کا نائب مقرر ہوا) اور رجبہ اور رقہ کو چھوڑ کر دیار

مشرق میں شکست ہوئی اور وہ گرفتار ہو کر مارا گیا۔ بکجور کے بچوں کی گرفتاری پر سعدالدولہ کا فاطمی خلیفہ سے تنازع ہو گیا کیونکہ ان کی گرفتاری عہد و پیمان کے سراسر خلاف تھی۔ اگر سعدالدولہ ۵۳۸۱ھ / دسمبر ۹۹۱ء میں اپنے باپ کی طرح ادھرنگ کے عارضے میں انتقال نہ کرتا تو، جیسا کہ اس نے فاطمی سفیر کو طیش میں آ کر دھمکی دی تھی، وہ شام میں فاطمیوں کے مقبوضات پر ضرور حملہ آور ہو جاتا۔

سعدالدولہ کی حکمت عملی یہ تھی کہ کسی طرح جوڑ توڑ سے بوزنطیوں، بویہیوں اور فاطمیوں سے کام نکالا جائے۔ وہ پوری طرح فاطمی خلیفہ کا وفادار تھا نہ بوزنطینی شاہنشاہ کا، چنانچہ ۵۳۷۵ھ / ۹۸۵ء میں شاہنشاہ کو سعدالدولہ کے علاقے پر فوج کشی کرنی پڑی کیونکہ وہ معاہدے کا پابند نہیں رہا تھا۔ اس حملے میں ابن کلیس گرفتار ہو گیا اور آپامیا اور کفر تاب کے شہر تباہ ہو گئے۔ سعدالدولہ نے حملے کا بدلہ لینے کے لیے قرغویہ کو دیر سمعان [رک باں] کی خانقاہ پر چڑھائی کے لیے روانہ کیا، جہاں اس نے بہت سے راہبوں کو قتل کیا اور باقی ماندہ کو گرفتار کر کے حلب لے آیا۔ ۵۳۷۶ھ / مئی ۹۸۶ء میں ایک نیا معاہدہ ہوا، لیکن یہ بھی سعدالدولہ کو باغی سیکاروس کی مدد سے باز نہ رکھ سکا، جسے ۹۸۶ء کے آخر میں بویہی خلیفہ نے رہا کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے معاہدے کو نظر انداز کرتے ہوئے (دسمبر ۹۸۶ء) فاطمیوں کی سیادت قبول کر لی۔ اندرونی معاملات میں وہ برائے نام حکمران تھا (ان تمام مباحث کے لیے دیکھیے M. Canard: کتاب مذکور، ص ۶۶۵ تا ۶۹۴)۔

سعدالدولہ کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا سعید ابوالفضائل سعدالدولہ مسند نشین ہوا۔ اس کے

مضر کا سارا علاقہ ابو تغاب سے چھین لیا، جو اب مفرور ہو چکا تھا۔ سعدالدولہ نے بکجور کو حمص کی ولایت پر فائز کر دیا لیکن جلد ہی ان میں ٹون گئی۔ بکجور فاطمی خلیفہ کی امداد پر تکیہ لگائے بیٹھا تھا، جس نے اسے دمشق کی ولایت کا جہانسا دے رکھا تھا۔ فاطمی خلیفہ نے یہ منصوبہ بھی بنایا تھا کہ ان دونوں کی باہمی رنجش سے فائدہ اٹھا کر خود حلب کی امارت پر قبضہ کر لے۔ بکجور سے جنگ آزما ہونے کے لیے سعدالدولہ بوزنطیوں کی اعانت پر انحصار رکھتا تھا، جنہوں نے ۵۳۷۱ھ / ۹۸۱ - ۹۸۲ء میں امیر کو ۵۳۵۹ کے عہد نامے کی ذمے داریاں یاد دلاتے ہوئے فوج بھیج دی تھی۔ اس کے بعد اس نے عہد نامے کی شرائط کی تعمیل میں خاصی احتیاط سے کام لیا۔ ۵۳۷۳ھ / ۹۸۳ء میں بوزنطی لشکر نے بکجور کو حمص کا محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور کیا اور اسی لشکر کی بدولت حمص سعدالدولہ کو واپس مل گیا۔ بکجور اور سعدالدولہ کے درمیان چپقلش ختم ہو گئی اور بکجور حمص سے نکل کر فاطمی خلیفہ العزیز کی طرف سے دمشق کا والی بن گیا۔ اب آل بویہ کا آفتاب اقبال رو بہ زوال تھا اور سعدالدولہ کو ان کی طرف سے کسی قسم کی مدد نہیں پہنچ سکتی تھی۔ اس نے یہ دیکھ کر فاطمی خلیفہ سے راہ و رسم پیدا کی اور ۵۳۷۶ھ / ۹۸۶ء میں اس کی سیادت قبول کر لی، لیکن جلد ہی فریقین کے درمیان جنگ و جدل کی آگ بھڑک اٹھی کیونکہ بکجور نے فاطمی وزیر ابن کلیس سے جنگ آزما ہونے کے بعد دمشق کو خیر باد کہہ کر اور رقبہ کو اپنا صدر مقام بنا کر حلب کی طرف کوچ کر دیا تھا۔ فاطمیوں نے تو بکجور کی مدد نہ کی، مگر بوزنطیوں نے سعدالدولہ کی کمک کے لیے لشکر بھیج دیا۔ ۵۳۸۱ھ / ۹۹۱ء میں بکجور کو حلب کے

ہو گئی۔ سعیدالدولہ کے عہد حکومت کی ابتدا میں بہت سے حمدانی غلاموں نے حکومت مصر کی ملازمت اختیار کر لی۔ لؤلؤ، سعیدالدولہ پر اچھی طرح حاوی ہو چکا تھا۔ اس نے اپنی لڑکی بھی سعیدالدولہ کے حوالہ عقد میں دے دی تھی۔ اب وہ کلی طور پر مختار مطلق بنت چاہتا تھا، چنانچہ اس نے سعیدالدولہ کو ۸۳۹۲ / ۱۰۰۲ء میں قتل کرا دیا۔ اس کے بعد وہ اپنے بیٹے منصور کے ساتھ سارے ملک پر حکمرانی کرنے لگا۔ ۸۳۹۴ / ۱۰۰۳ - ۱۰۰۴ء میں اس نے حمدانی خاندان کے افراد سے چھٹکارا حاصل کر لیا۔ سعیدالدولہ کے دونوں بیٹے، یعنی ابوالحسن علی اور ابوالمعالی شریف، قاہرہ جلا وطن کر دیے گئے۔ سعیدالدولہ کا ایک بیٹا ابوالہیجاہ تھا۔ اس نے عورت کا بھیس بدل شہنشاہ باسل کے دربار میں پناہ لی۔

لؤلؤ ۸۳۹۹ / ۱۰۰۸ء میں مر گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا منصور مسند نشین ہوا۔ فاطمی خلیفہ نے اسے مسند نشینی کی سند اور مرتضیٰ الدولہ کا خطاب عطا کیا۔ اس کے زمانے میں بنو حمدان خاندان کے اقتدار کو واپس لانے کے لیے سعیدالدولہ کے بیٹے ابوالہیجاہ کو تخت پر بٹھانے کی کوشش کی گئی۔ حلب کے بہت بڑے گروہ کی استدعا پر اس کے برادر نسبتی مسعد الدولہ مروانی دیار بکری نے شہنشاہ سے اجازت حاصل کر لی کہ ابوالہیجاہ قسطنطنیہ چھوڑ کر اپنے ملک کو واپس چلا جائے۔ ابوالہیجاہ نے میافارقین پہنچ کر ایک چھوٹے سے لشکر کے ساتھ حلب پر چڑھائی کر دی، لیکن اسے بوزنطی شہنشاہ کی تائید حاصل نہ ہو سکی۔ ابوالہیجاہ کے حلیف بنو کلاب تھے، لیکن منصور بن لؤلؤ نے انہیں لالچ دے کر اپنے ساتھ ملا لیا۔ علاوہ ازیں اس نے مصریوں کی مدد بھی حاصل کر لی۔ کیونکہ اس کی حیثیت فاطمیوں کے

عہد کی بیشتر تاریخ ان مساعی سے عبارت ہے جو فاطمین مصر کی طرف سے حلب کی امارت کے حصول میں کی گئیں۔ بوزنطی شہنشاہ نے ان کی کوششوں کی مزاحمت کی۔ فاطمی جرنیل منگو تگین نے ۸۳۸۲ / ۹۹۲ء میں حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن شہر فتح نہ ہو سکا۔ اس ناکامی میں انطاکیہ کے بوزنطی گورنر بورتس Bourtzes کی فوجی نقل و حرکت سے زیادہ منگو تگین کی کم حوصلگی اور اہل حلب کی شدید مزاحمت کو دخل تھا۔ منگو تگین نے ۸۳۸۴ / ۹۴۴ء میں حلب پر دوسری دفعہ چڑھائی کی، جو بڑی حد تک کامیاب رہی، کیونکہ بورتس Bourtzes جس سے سعیدالدولہ اور اس کے وزیر، یعنی سعیدالدولہ کے سابق حاجب لؤلؤ نے مدد کی درخواست کی تھی، نہر العاصی کے کنارے شکست کھا گیا۔ حلب کا محاصرہ گیارہ ماہ تک جاری رہا۔ ایک طرف تو لؤلؤ کی مستقل مزاجی اور دوسری طرف یہاں شاہنشاہ باسل Basil دوم کی ذاتی آمد کے باعث، جسے حمدانی سب نے ۹۹۵ء کے موسم بہار میں بلغاریہ سے بلوا لیا تھا، منگو تگین پسپائی پر مجبور ہو گیا۔ اس پر وقت آمد کا حمدانی امیر اور لؤلؤ نے بوزنطی شاہنشاہ کے سامنے ممنونیت کا اظہار کیا۔ بعد ازاں مصری امارت حلب کے علاقوں پر قبضہ جمانے چلے گئے۔ ۸۳۸۸ / ۹۹۸ء میں انہوں نے آپامیا کے باہر بوزنطیوں کو شکست دی اور شہر پر اپنا تسلط جما لیا۔ ۸۳۸۹ / ۹۹۹ء میں بوزنطیوں کی نئی فوجی مہم بیروت تک بڑھ آئی اور اسے شیزر میں فوجی چھاؤنی قائم کر کے مصریوں کے خلاف حلب کے دفاع کو مضبوط کر دیا۔ ۸۳۹۱ / ۱۰۰۱ء میں باسل دوم نے فاطمی خلیفہ العاکم سے صلح کا معاہدہ کر لیا؛ اسی طرح خلیفہ نے بھی امیر حلب کے ساتھ ایک عہد نامے پر دستخط کر دیے۔

بعد ازاں حلب کی امارت باقاعدہ طور پر زوال پزیر

نصیب ہوا۔ میافارقین کے مؤرخ ابن ازرق نے اس زوال کو بڑے المناک انداز میں بیان کیا ہے (دیکھیے *Safy al-Dawla Recueil de textes : M. Canard*، ص ۲۷۹ تا ۲۸۰)۔ موصل اور حلب میں ناصرالدولہ اور سیف الدولہ کی شاہانہ سرپرستی میں ادب کو حیرت انگیز فروغ حاصل ہوا۔ ابن نباتہ، کشاجم، النامی، السری، البیغاء، ابو فراس، متنبی اور دوسرے شعرا بنو حمدان کے دربار سے وابستہ تھے۔ حمدانیوں کے مجاہدانہ کارناموں سے متاثر ہو کر مصنفین نے ان کے عربی خصائل، یعنی شجاعت، سخاوت، شان و شوکت اور اثر و رسوخ کی مدح و توصیف کی ہے۔ حمدانیوں کے نکتہ چین بھی تھے۔ ابن حوقل، (ص ۱۹۹ تا ۱۲۰، ۱۲۰ بعد، ۱۵۳ تا ۱۵۴) نے، جس کا تعلق ان کے اپنے زمانے سے تھا، انہیں کبھی معاف نہیں کیا۔ اس نے ظالمانہ نظام حکومت اور حمدانیوں کی حرص و آز پر دھڑلے سے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ موجودہ دور کے مصنفین میں سے کرد علی نے اس تحسین و توصیف کے خلاف رد عمل ظاہر کیا ہے جس کا اظہار عموماً عالم عرب کی طرف سے ان کے بارے میں ہوتا رہا ہے۔

مآخذ: اس سلسلے میں ممتاز ترین مطالعہ (۱)

Geschichte der Dynastien der Hamdaniden : Freytag

in Mosul und Aleppo، در ZDMG، ج ۱، (۱۸۵۶ء)

و ۲، (۱۸۵۷ء) اگرچہ خاصا پرانا ہو چکا ہے، تاہم

اس کی اہمیت قائم ہے؛ علاوہ ازیں دیکھیے: (۲)

Histoire de la dynastie der H'amdânides : M. Canard

de Jazira et de Syrie، ج ۱، الجزائر و پیرس ۱۹۵۱ء،

مع کتابیات در مقدمہ؛ ص ۱۵ تا ۷۱؛ بنو حمدان کے افراد

کے متعلق معلومات کے لیے نیز دیکھیے: (۳) ابو فراس:

دیوان، طبع S. Dahan، بیروت، ۱۹۴۳ء، بحد اشارہ.

(M. CANARD)

والی سے زیادہ نہ تھی۔ ابوالہیجاء کو شکست ہوئی۔ وہ بھاگ کر پہلے ملطیہ اور بعد ازاں قسطنطنیہ چلا گیا۔ بوزنطی شہنشاہ اسے مسلم علاقے میں واپس بھیجنا چاہتا تھا، لیکن منصور نے مداخلت کر کے شہنشاہ کو رضامند کر لیا کہ وہ ابوالہیجاء کو اپنے پاس رکھ لے۔ اغلب ہے کہ اس نے عیسائیت اختیار کر کے بوزنطی فوج میں ملازمت کر لی تھی۔ اس کی مہر آج بھی ملتی ہے، جس کے ایک طرف اس کا نام عربی میں کندہ ہے اور دوسری طرف ایک ایسے شخص کی تمثیل ہے جس کے بال فوجیوں جیسے ہیں اور اس نے ایک پیٹی باندھ رکھی ہے جس پر یونانی زبان میں ایک عبارت کندہ ہے: Hagios Theodoros (Saint Theodore Stratilates) (دیکھیے *Sceaux du Musée de cons- : Halil Edhem tantinople*، ص ۱۳۲۱، ۴۲، عدد ۳۱)۔ تعداد ۳۱)۔

صالح بن مرداس نے ۵۴۰ھ / ۱۰۱۵ تا ۱۰۱۶ء میں لؤلؤ کو معزول کر دیا۔ قسمت کی ستم ظریفی دیکھیے کہ لؤلؤ نے بھی بوزنطی علاقے ہی میں جا کر پناہ لی۔ جاگیر کے طور پر اسے سرحد کے قریب شیخ اللیلون کا قلعہ عطا ہوا۔ اس نے بوزنطی فوج میں بھرتی ہو کر حلب واپس آنے کی ناکام کوشش کی، کیونکہ جنگ اعزاز (۵۴۲ھ / ۱۰۳۰ء) میں وہ Romanus Argyrus کے ساتھ نظر آتا ہے (دیکھیے کمال الدین: زبدۃ الحلب، طبع سامی الدیان، بذیل سنہ مذکور؛ نیز M. Canard: کتاب مذکور، ص ۷۰۹ تا ۷۱۱، ۸۵۹)۔

اس طرح موصل کے بنو حمدان کے خاتمے کے بعد حلب کا فرمانروا بنو حمدان بھی اپنی طبعی عمر کو پہنچ گیا۔ اس زمانے میں دونوں میں ایک غیر معمولی قدر مشترک پائی جاتی تھی، یعنی یہ دونوں عرب خاندان سے تھے، دونوں نے سیاست میں اہم حصہ لیا اور دونوں کو انتہائی عروج کے بعد زوال

* حَمْدَانِ قَرْمَطُ: بنِ الْأَشْعَثِ ایک اسمعیلی داعی، جس نے قَرْمَطِی فرقے کی بنا ڈالی۔ وہ نواحِ کوفہ کا ایک دیہاتی تھا۔ اس کا لقب قَرْمِیثَا اس آرامی زبان کا ہے جو اس ضلع میں بولی جاتی تھی اور بظاہر اس کا مفہوم ”سرخ یا آتشین آنکھوں والا انسان“ ہے (طبری: تاریخ، ۳: ۲۱۲۵)۔ وہ عبداللہ بن مِیْمُون کے داعی حسین الہوازی کی تلقین سے اسمعیلی فرقے میں داخل ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ بغداد کے قریب کَلَو اڈا کے مقام پر اس نے سکونت اختیار کی، جہاں سے وہ باسانی خراسان کے تبلیغی حلقے اور داعی الدعاة یعنی داعی اعظم کے ساتھ، جو عسکر مَکْرَم (۸۲۶۱/۴۸۷۵) میں رہتا تھا، نامہ و پیام کر سکتا تھا۔ کوفے کے قریب اس نے اپنے لیے ایک سرکاری قیام گاہ بنائی، جو دارالبہجۃ (جائے پناہ) کہلاتی تھی۔ یہ مقام اس کے پیروؤں کا مرکز بن گیا، جس کے ارد گرد وہ آباد ہو گئے اور جہاں سے وہ ادھر ادھر حملے کرتے رہے (۸۲۷۷/۴۸۹۰)۔ وہ بہت تیز فہم شخص تھا اور کبھی حیران یا پریشان نہ ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق دلفریب تھا، ہر کام کی قابلیت اور صلاحیت اس میں موجود تھی اور بہت بلند ہمت آدمی تھا۔ عبداللہ بن مِیْمُون کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے احمد کو شیخ الاعظم (داعی اعظم) ماننے سے انکار کر دیا اور امام محمد بن اسمعیل کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر وہ شام چلا گیا جہاں جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس کا بہنوئی عبدان بھی، جس نے اس فرقے کی اکثر مذہبی کتابیں تصنیف کی تھیں، احمد کے پیروؤں میں سے ایک شخص ذِکْر وِیہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ روئے کی فراہمی کے لیے قَرْمَط نے بے دریغ کئی لکان عائد کیے، جن میں سے ہر ایک پہلے سے زیادہ بھاری تھا، چنانچہ پہلے تو فطر کے نام سے ایک ٹیکس لگایا، جب اس کی ایک دہائی تک

(چاندی کا سگہ) ہوتا تھا اور پھر ہجرہ یعنی ایک دینار (سونے کا سگہ) فی کس، جسے بعد میں بَلْقَہ یعنی سات دینار فی کس میں تبدیل کر دیا گیا اور آخر میں اس نے اَلْقَہ یعنی اشتراک املاک و ازواج کا مطالبہ کیا۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ قَرَامِطَہ۔

(CL. HUART)

الْحَمْدَلِہ: یعنی الْحَمْدُ لِلّٰہ کہنا۔ (دال کے مختلف اعراب)، د، ذ، اور د کے لیے دیکھیے: لِسَانُ الْعَرَب، ۴: ۱۳۳؛ ۲: ۷۰ بعد۔ ”ستائش (اپنی تمام جنس اور نوع میں) اللہ کے لیے ہے“، اس لیے کہ تمام ستودہ صفات کا منبع اور مرجع اسی کی ذات ہے۔ ”حمد“ ”ذم“ کی ضد ہے اس سے مراد کسی ایسی چیز کی تعریف ہے جو ستودہ شخص کے ارادے پر موقوف ہو اور اس لحاظ سے وہ ”مدح“ سے مختلف ہے جو اس طرح مقید نہیں ہے، اسی طرح وہ ”شکر“ سے بھی مختلف ہے اگرچہ اس سے شکر کا (جس کا عکس کُفْرَان ہے) اظہار ہو سکتا ہے۔ لفظ ”ثناء“، جس کا ترجمہ اکثر مدح کیا جاتا ہے، لیکن جو زیادہ صحیح طور پر لحاظ کرنے یا رعایت رکھنے کے معنی میں ہے، مدح اور ذم دونوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ یہ جملہ (الْحَمْدُ لِلّٰہ) از روئے قاعدہ اخباری یا خبری ہے مگر استعمالاً انشائی ہے، اس لیے کہ متکلم اسے اس تعریف کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے جسے بولتے وقت وہ خدا کی جانب راجع کرتا ہے (محمد عبدہ، در تفسیر سورہ فاتحہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۸؛ نیز باجوری کی مفصل بحث فضالی کی کتاب کِفَايَةُ الْعَوَام کے حاشیے ص ۳ بعد، طبع قاہرہ ۱۳۱۵ھ۔ Lane کے ترجمے میں ”Praise be“ (ستائش ہو۔ (Lexicon)، ص ۶۳۸ سے مراد ایک اقرار تعقیلی ہے نہ کہ دعا۔ نام سے ایک ٹیکس لگایا، جب اس کی ایک دہائی تک

(بمعنی آیات سورۃ فاتحہ) میں شامل ہونے کی وجہ سے وہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ مختلف صوفیانہ اصطلاحات اور معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ طریقہ رفاعیہ کے سات مراتب میں سے پہلے مرتبے کو ”مثنیٰ“ کہا گیا ہے (W.H.T. Gairdner: *Way of a Mohammedan Mystic*، ص ۱۲، ۲۳)۔ صحیح حدیث میں بھی سورۃ فاتحہ کی برکات کو تسلیم کیا گیا ہے، قب: بخاری (کتاب التفسیر، باب فاتحۃ الكتاب) میں ایک شخص کا قصہ آیا ہے جو اسے سانپ کے کانے پر ایک تعویذ (رقیہ) کے طور پر استعمال کرتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بنظر استحسان دیکھا۔ سحر میں بعد کے زمانے میں اس جملے کا جو وسیع ارتقا ہوا اس کے لیے دیکھیے: البونی: شمس المعارف، فصل ۱۰، اور احمد الزقواوی موجودہ مصری ساحر کی تصنیف: مفاتیح الغیب، ص ۱۷۵۔ لیکن حمدل تنہا سحر میں اس طرح استعمال نہیں ہوتا جیسے کہ بسمل استعمال ہوتا ہے۔ مزید برآں اس جملے کو بطور ایک تمہیدی کلمے کے استعمال کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ہے ”جو اہم بات یا کوئی اہم چیز خدا کی حمد سے شروع نہ کی جائے وہ ناقص رہ جاتی ہے“ (قب: بسمل)۔ اس طرح حمدل ان تین جملوں میں سے ایک جملہ بن گیا جن کا استعمال ہر رسمی تحریر کے شروع میں ضروری ہے۔ اگرچہ بسمل کا یہ استعمال قدیم ترین زمانے میں موجود تھا، مگر حمدل نہ تو ابن ہشام کی سیرۃ اور نہ کتاب الاغانی اور نہ الفہرست ہی کے شروع میں ملتا ہے۔ اس طریقہ استعمال اور اس کی تائید میں احادیث کے لیے دیکھیے سید مرتضیٰ کی شرح احوال العلوم، ۳۱۱ ہ بعد۔ اس کلمے کی تعریف و توصیف کے لیے دیکھیے خاص طور پر کتاب مذکور، ۵: ۱۳ ہ بعد

Fleischer کو لفظ تبارک وغیرہ کے اس ترجمہ کے متعلق لکھا تھا جو *Zeitsch d. Deutsch. Morg. Gesell.* ۲۰: ۱۸۷ درج ہے، لیکن لفظ ”be“ کا یہ استعمال گمراہ کن ہے اور انگریزی زبان میں اس کی صحت کا دفاع مشکل ہے۔ انشائی مفہوم کو شاید علامت تعجب سے ظاہر کیا جا سکتا تھا جیسا کہ پامر Palmer نے اپنے ترجمہ قرآن میں کیا ہے۔ چونکہ یہ جملہ قرآن میں، علاوہ کچھ اور شکلوں کے مثلاً ”لہ الحمد“، چوبیس مرتبہ آیا ہے اس لیے قدرتی طور پر مسلمان اسے بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ سب چیزیں اللہ ہی کی طرف سے آتی ہیں، اس لیے ہر شی کے لیے خواہ وہ خوشی کی ہو یا رنج کی، اسی کی ستائش ہونی چاہیے، لیکن فعل ”حمدل“ بظاہر فصیح اور مستند زبان کا لفظ نہیں ہے اور اس طرح وہ ”بسمل“ سے بعد کے زمانے کا ہے جو شاید عہد جاہلیت میں بھی موجود تھا۔ صباح اور لسان دونوں میں یہ لفظ مذکور نہیں ہے، حالانکہ بسملہ دونوں میں موجود ہے، اور مؤخر الذکر میں اس کی تائید میں عمر ابن ابی ربیعہ کا ایک شعر بھی دیا گیا ہے (Schwarz: دیوان، شمارہ ۳۱۳، ۲: ۱۲۳۱)۔ اس بیت اور اس کے استعمال سے متعلق سب سے زیادہ مفصل شہادت تاج العروس میں ہے، بذیل مادہ)۔ مصباح میں جو ۷۳۴ھ میں مکمل ہوئی حمدلہ مذکور ہے، لیکن بسملہ کے تحت میں ہے، یعنی اسے کہیں علیحدہ درج نہیں کیا گیا۔ آخر میں قاموس میں اسے اس کی جگہ پر درج کیا گیا ہے۔ گویا اس طرح رفتہ رفتہ اسے ایک لفظ مانا گیا۔ دیندار لوگوں کے ہاں اس جملے کا استعمال عام ہے، اس کے علاوہ صلوٰۃ اور تسبیح کا ایک جزء ہے اور تسبیح میں تینتیس بار دہرایا جاتا ہے (لین: *Modern Egyptians*: Lane، باب سوم اور *Lexicon*، ص ۱۲۹۰ ب)۔ علاوہ ازیں سبع مثانی

(کتاب الاذکار)۔

مآخذ: (۱) مذکورہ بالا حوالے نیز (۲) بیضاوی

(طبع فلاشر Fleischer، ۱ : ۵ : ۲ : ۲۶، بعد؛

(۳) طبری: تفسیر، ۱ : ۴۵، بعد؛ (۴) فخر الدین الرازی:

مفاتیح الغیب، ۱ : ۱۱۵، بعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ۔

(D. B. MACDONALD)

حمدون القصار: حمدون بن احمد بن عمارة

ابو صالح القصار، ایک مشہور صوفی اور عالم بزرگ، جو سفيان الثوري [رك بان] کے مرید اور فرقہ ملامتیہ کے شیخ تھے۔ (اس فرقے کے پیرو خود پسندی اور تکبر سے بچنے کے لیے اپنے محاسن چھپاتے اور اپنے آپ کو قابل ملامت ظاہر کرتے تھے)۔ وہ نیشاپور میں رہتے اور تعلیم دیتے تھے۔ انہوں نے ۵۲۷۱ / ۸۸۳ء میں وفات پائی اور حیرة کے قبرستان میں مدفون ہوئے۔ ان کے رفا میں ابو تراب النخشبی [جنہیں عطار نے القصار کا مرشد لکھا ہے]، علی نصر آبادی اور ابو علی الثقفی قابل ذکر تھے۔ ان کے بعض پیرووں سے صوفیہ کے ایک فرقے قساری یا حمدونی کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کے مریدوں میں عبد اللہ مبارک کا نام ملتا ہے۔

القصار نے زہد و تقشف اور تحمل اور رواداری کی تعلیم دی۔ انہوں نے لوگوں کو علما کی صحبت اختیار کرنے اور جہلا کے ساتھ صبر سے کام لینے کی تلقین کرنے کے علاوہ قلیل پر قناعت کرنے کی نصیحت کی: "قناعت تمہیں بغیر کسی غم و فکر کے آرام و سکون دے گی۔ تم بہت زیادہ کی جستجو میں اپنے آپ کو تکلیف میں ڈالتے ہو۔ صوفیہ کی صحبت تحمل سکھاتی ہے، کیونکہ وہ اپنے ساتھیوں کی قباحتوں سے درگزر کرتے ہیں اور محاسن کی تعریف نہیں کرتے تاکہ تعریف تکبر کا موجب نہ بن جائے"۔ کسی نے انہیں برا بھلا کہا تو انہوں نے کہا: "میرے بھائی! اگر تم تمام بد اعمالیوں

مجھ سے منسوب کر دو تو بھی تم مجھے اتنا برا نہیں کہہ سکتے جتنا برا میں خود اپنے آپ کو سمجھتا ہوں"۔

مآخذ: (۱) السلمي: طبقات، طبع Pedersen،

لائڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۹ و ہمد اشاریہ: (۲)

ابونعیم: حلیۃ الاولیاء، ۱۰ : ۲۳۱ تا ۲۳۲: (۳)

الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، ص ۱۲۵،

۱۲۶: (۴) عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۱ :

۲۳۱ تا ۲۳۵: (۵) الشعرانی: طبقات، ص ۷۱، ۷۲۔

(MARGARET SMITH)

حمدی: حمد اللہ چلبی [۸۵۳/۸۸۹ء تا ۸۹۰ء]

۸۹۰ / ۸۵۳ء، ایک مشہور ترکی شاعر، جو [فرقہ پیرامیہ کے بانی حاجی بیرام کے جانشین] آق شمس الدین [رك بان] کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا اور اپنے والد کی وفات سے بارہ سال پہلے بمقام کوینک (نزد بولی) پیدا ہوا۔ [بھائیوں کی بدسلوکی کے باعث اس کا لڑکپن بہت نامساعد حالات میں بسر ہوا۔ مثنوی یوسف زلیخا کی تخلیق کے پیچھے غالباً یہی محرک کارفرما تھا (دیکھیے مخطوطہ جامعہ استانبول، عدد ۶۷۵، T.Y.، اوراق ۱۱ چپ تا ۱۲ راست)۔ حسین اینسی اور طاش کوہرو زادہ نے اس کے بعض بھائیوں کو ممتاز علما میں شمار کیا ہے]۔ والد کی قبل از وقت وفات اس کی تعلیم و تربیت میں حارج ہوئی، [تاہم اس کی تالیفات کے مطالعے سے، نیز اس امر سے کہ وہ کچھ مدت برسہ کے مدرسہ محمد اول میں مدرس رہا تھا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مروجہ علوم کی تحصیل کی ہوگی۔ اس کی کتابوں میں متعدد ایسی شکایات دیکھنے میں آتی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اسے کسی سلطان یا وزیر یا امیر کی سرپرستی حاصل نہ ہو سکی۔ بعض تذکرہ نویسوں (لطیفی، حسن چلبی، وغیرہ) نے لکھا ہے کہ حمدی نے یوسف زلیخا پرزید ثانی کے نام سے معنون کی تھی،

لیکن سلطان نے اسے کوئی جواب نہ دیا تو اس نے انتساب نکال کر ان کی جگہ شکوہ تقدیر کے موضوع پر اشعار درج کر دیے۔ برسہ میں اپنی مدرسے کے ایام میں اس نے اپنے والد کے خلیفہ شیخ ابراہیم التتوری کی بیعت کر لی اور کوینک جا کر عزلت گزین ہو گیا۔ یہاں اس نے خاضی عسرت کی زندگی بسر کی، چنانچہ حسن چابی کا بیان ہے اس کی گزر اوقات اپنی تصنیفات کی کتابت اور ان کی فروخت پر تھی۔ حمدی نے کوینک ہی میں وفات پائی اور اپنے والد کے پہلو میں دفن ہوا۔

اس کی ابتدائی تصنیفات میں تصوف کے چند رسائل موسومہ مجالس التفاسیر کا پتا چلتا ہے۔ اس کا ایک رسالہ حدیث: ما لا عين رأت ولا اذن سمعت (= خدا نے مؤمن کے لیے وہ چیز تیار کی ہے جسے آنکھ نے دیکھا ہے نہ کان نے سنا ہے) اور ایک رسالہ حدیث: ان حلو هذا العالم مرفی العالم الآخر کما ان مر هذا العالم حلو فی العالم الآخر (= اس دنیا کی شیرینی دوسری دنیا کے لیے تلخی ہے اور اس دنیا کی تلخی دوسری دنیا کے لیے شیرینی ہے) پر تھا۔ بہر حال اس کی منظوم تصانیف کی اہمیت زیادہ ہے [جن میں سے مندرجہ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں]۔

۱۔ دیوان: (اس کی غزلیات کا مختصر مجموعہ، جن میں سے اکثر متصوفانہ رجحانات اور صوفیانہ اصطلاحات کی حامل ہیں) (مخطوطہ، در کتاب خانہ سلیمانہ، مجموعہ اسعد افندی، عدد ۲۶۲۶)، تاہم اسے اس کی شاعری کا صحیح نمونہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی شہرت کا دارومدار اس کی مثنویوں پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے خمسہ نظامی کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھی تھیں۔

۲۔ یوسف زلیخا: جس سے ترکی شاعری میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ ترکی زبان کی مشہور ترین اور مقبول ترین مثنوی ہے، جو فضولی کی

لیلیٰ مجنوں کے منظر عام پر آنے تک ترکی ادب کی کامل ترین تصنیف سمجھی جاتی رہی۔ اس کا پہلا حصہ فردوسی کی یوسف زلیخا کا سیدھا سادہ ترجمہ معلوم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ جامی کی مثنوی کی ایک عمدہ نقل ہے، [تاہم حمدی نے جامی کی بحر ہزج کی جگہ بحر خفیف استعمال کی ہے اور شیخی کا تتبع کرتے ہوئے اس میں جا بجا غزلیات بھی شامل کر دی ہیں]۔ اس کا موضوع حضرت یوسف کا قصہ ہے، جو قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔ یہ قصہ مشرق میں اپنی متصوفانہ تاویلات کی بنا پر ہمیشہ سے مقبول رہا ہے اور اس پر متعدد مقبول عام مثنویات کہی گئیں۔ حمدی نے اس سلسلے میں قرآن مجید کے سب سے زیادہ محتاط مفسرین کا اتباع کیا۔ یہ مثنوی ۵۸۹۷/۱۴۹۲ء میں مکمل ہوئی۔ [اس کے قلمی نسخے ترکیہ اور یورپ کے متعدد کتاب خانوں میں موجود ہیں۔ استانبول کے نسخوں کے لیے دیکھیے استانبول کتاب خانہ لری تور کچہ ہمسیر کتالوغو، استانبول ۱۹۶۱ء، ص ۲۲ تا ۳۷]۔ یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

۳۔ لیلیٰ مجنوں: [مشہور عربی قصے پر مبنی] یہ مثنوی جامی کی فارسی مثنوی کے نمونے پر لکھی گئی [اور اگرچہ یہ یوسف زلیخا سے کسی طرح کمتر نہیں، تاہم اسے وہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی اور فضولی کی مثنوی لیلیٰ مجنوں کے بعد تو اسے کسی نے در خور اعتنا نہیں سمجھا۔ یہ ۵۹۰۵/۱۴۹۲ء میں مکمل ہوئی تھی۔ اس کا ایک عمدہ نسخہ مکتوبہ ۵۹۳۶/۱۵۳۰ء آیا صوفیا میں (عدد ۲/۳۹۰۱) موجود ہے]۔

۴۔ تحفۃ العشاق: [ایک تمثیلی مثنوی، جس کا قصہ طبعزاد ہے اور شاید اسی بنا پر زیادہ مقبول نہ ہو سکی]۔ اس کی نمایاں خصوصیت زبان کی سادگی ہے۔ [اس کے ایک اچھے نسخے کے لیے

طبع Flügel، Pertsch و Rieu۔

[علاوہ ازیں دیکھیے سہی، عاشق چلبی، قینالی زادہ، حسن چلبی، قاف زادہ، قانضی اور بیانی کے تذکرے، بذیل مادہ؛ نیز (۹) حسین انیسی؛ مناقب آق شمش الدین، در کتاب خانہ سلیمانیہ، ذخیرہ حاجی محمود، عدد ۴۶۶، بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) قاموس الاعلام، ص ۱۹۸۲؛ (۱۱) Storia Della Letteratura turca : A. Bombaci، میلان ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۷؛ (۱۲) لائل، بار دوم، بذیل مادہ۔]

(THEODOR MENZEL [و ادارہ])

الحمراء: (Alambra) اندلس کے شہر غرناطہ

کا مشہور قلعہ، جس کا ذکر سب سے پہلے چھٹے اموی فرمانروا امیر عبداللہ کے عہد میں ملتا ہے (۸۲۷ء / ۸۹۰ء)۔ اسی جگہ بنو الاحمر کے پہلے بادشاہ محمد بن الاحمر نے ایک قصر تعمیر کرانا شروع کیا (۸۶۲۹ / ۱۲۳۲ء) اور تیار ہونے پر اس نے اور اس کی اولاد نے اسی میں سکونت رکھی۔ اس کے اخلاف میں ابو عبداللہ محمد ثالث (۸۷۰ / ۱۳۰۲ء تا ۸۷۸ / ۱۳۰۹ء)، ابو الحجاج یوسف (اول ۸۷۳ / ۱۳۳۰ء تا ۸۷۵ / ۱۳۵۴ء) اور محمد خامس (۸۷۵ / ۱۳۵۴ء تا ۸۷۶ / ۱۳۵۹ء) نے اس قصر کو وسعت دی اور عمارتوں میں طرح طرح کے تکلفات پیدا کیے۔ یہ قصر نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آخر تک ان بادشاہوں کے عروج و زوال کا شاہد رہا اور ۸۹۸ / ۱۴۹۲ء میں عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔ قصر الحمراء (پایت الحمراء) کی عمارتوں کی تفصیل کے لیے، جو آج بھی سیاحوں کے سامنے ایک دل کش اور عبرت خیز منظر پیش کرتی ہیں، رک بہ غرناطہ۔

مآخذ: (۱) ملعل مآخذ کے لیے رک بہ غرناطہ؛

(۲) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ،

حیدرآباد (دکن) ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲۔

[اداو]

دیکھیے موزہ بریطانیہ، عدد ۷۱۱۵، [Or.]۔

۵۔ مولد: [سیرت نبویؐ پر ایک مثنوی، جس میں آپؐ کی ولادت، واقعہ معراج، معجزات اور وصال کا بیان ملتا ہے۔] اس کے نسخے بہت کمیاب ہیں۔ [کتاب خانہ سلیمانیہ میں اس کا ایک اچھا نسخہ موجود ہے (مجموعہ فاتح، عدد ۴۵۱۱)۔]

۶۔ قیافت نامہ: جس کی بہت تعریف کی جاتی ہے، [بحر خفیف میں ایک مختصر مثنوی علم قیافہ کے بارے میں ہے، جس میں جسمانی خط و خال اور اخلاقی خصائص کے مابین تعلق پر بحث کی گئی ہے، لیکن اس کی ادبی قدر و قیمت زیادہ نہیں۔ اس کا قلمی نسخہ، مکتوبہ ۸۹۹۱ / ۱۵۸۳ء، کتاب خانہ سلیمانیہ میں ذخیرہ اسعد افندی کے ایک مجموعہ، عدد ۳۶۱۳ [ورق ۸۳ تا ۹۰] میں موجود ہے۔] بظاہر یہ اپنی نوع کی سب سے قدیم تصنیف ہے۔

[ان پانچ مثنویوں کے علاوہ دو اور کتابوں کا ذکر بھی ملتا ہے، یعنی (۷) احمدیہ، ایک مثنوی، در مدح نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم، جو ۸۹۰ء میں مکمل ہوئی (کتاب خانہ سلیم اغا کمانکش، عدد ۱۱۱۱) اور (۸) اسرار نامہ - حمیدی کی تصانیف ابھی تک مرتب یا طبع نہیں ہوئیں۔ ان کے اقتباسات کے لیے دیکھیے مآخذ]۔

مآخذ: (۱) الشقائق النعمانیہ، قسطنطنیہ

۱۲۶۹ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۱؛ (۲) تذکرہ لطیفی،

(۱۳۱۳ء)، ص ۱۳۶ تا ۱۳۹؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت

نامہ سی (۱۳۱۳ء)، ۱: ۱۳۵؛ (۴) حافظ حسین:

حدیقة الجوامع (۱۲۸۱ء)، ۱: ۵؛ (۵) ثریا: سجل

عثمانی (۱۳۱۱ء)، ۲: ۲۳۳؛ (۶) محمد ناجی:

اسامی (۱۳۰۸ء)، ص ۱۲۶؛ (۷) Geschichte: Hammer

der armenischen Dichtkunst، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۶،

۱۷۹؛ (۸) Ottoman Poetry: Gibb، ۲: ۱۳۸ تا

۲۲۵ [۹: ۶ تا ۸۰]؛ نیز، لوسد، ص ۱۷۱۔

tribus ... et des agglomérations de la zone française
de l'Empire chérifien، دارالبيضاء ۱۹۳۹ء، ص ۳۸۰، ۴۲۲.

(۳) البصرة [رک باں] جس کی تعیین البکری:
کتاب المسالك والممالك، ص ۱۱۰ و فرانسیسی
ترجمہ از M. G. de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء تا
۱۹۱۳ء، ص ۲۱۶، میں ملتی ہے۔

(۴) دارالحمراء: بقول Marmol (L' Afrique،
فرانسیسی ترجمہ از Perrot d' Albancourt، پیرس
۱۶۶۷ء، ج ۲، کتاب ۴: ص ۲۰۰) یہ ایک قدیم
رومی قصبے کا نام ہے جو وادی لکس Lakkus کے
دہانے کے شمال میں واقع ہے، لیکن وہ فہرست
مندرجات میں ”کوہ زرهون Zarhoun“ پر کا اضافہ
کرتا ہے۔ بہر حال ”سلطنت فاس“ کے نقشے (ص
۱۳۶، ۱۳۷ کے درمیان) پر اس غلطی کا ارتکاب
نہیں کیا گیا۔ Marmol اس مقام کو بغیر کسی
ثبوت یا دلیل کے ”l' Epticienne de Ptolemée“ بتاتا
ہے۔ دارالحمراء ابھی تک دریافت نہیں ہوا۔

(۵) فاس: سعید الخوری: اقرب الموارد، بیروت
۱۸۸۹ء میں لفظ الحمراء کے تحت اسے بغیر کسی
شہادت کے، ”فاس کے نئے قصبے کا نام“ لکھا ہے۔
فاس میں اس نام کی ایک مسجد کا علم ہے، جس کی
اہمیت ابھی تک ایک چیستان ہے۔

(سجلماسہ کا نام الحمراء نہیں بلکہ العمارہ
تھا، دیکھیے D.J. Meunier و J. Meunier، Abbar, cité :
royale du Tafilalet، در Hesp، ج ۱، ۲، بار دوم،
۱۹۵۹ء [نیز رک بہ غرناطہ])۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔

(G. DEVERDUN)

الحمراء: غرناطہ کا قصر جو ایک پہاڑی

سطح مرتفع پر واقع ہے، جس کے گرد مذور (Darro)
ندی شیل (Genile) سے جا ملنے سے ڈرا

الحمراء: مراکش میں کئی مقامات کا نام۔
یہ مندرجہ ذیل مقامات کا نام رہا ہے یا اب بھی ہے:
(۱) مراکش: بنو نصر اور بنو سعد کے
زمانے کی بہت سی دستاویزوں کی بنیاد پر
Colonel de Castries نے ”حمراء مراکش“ کا
ترجمہ ”l'Alhambra de Marrakech“ کر کے
اس کا اطلاق شہر میں بنو سعد کے محل (قصبہ)
پر کیا ہے؛ لیکن دوسرے متون سے یہ ظاہر ہوتا ہے
کہ سیاسی اصطلاح کے طور پر بھی لفظ حمراء نے
گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی
اور بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی
میں بتدریج دارالحکومت (اصل، یا اسم صفت) کا
مفہوم اختیار کر لیا تھا؛ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
دراصل یہ لفظ ایک ”تمنائی“ مفہوم کا حامل ہے
کیونکہ سرخ رنگ، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم کو بہت پسند تھا، خوشی، خوش قسمتی اور
سب سے بڑھ کر طاقت کی علامت ہے۔ انیسویں
صدی عیسوی سے (شاید یورپی اثر کے تحت) مراکش
میں یہ ترکیب اپنی معکوس شکل میں مروج
ہو گئی ہے اور اسے ”مراکش الحمراء“ (مراکش
سرخ) یا صرف الحمراء لکھا جاتا ہے۔ اس مسئلے
پر دیکھیے G. Deverdun : Inscriptions arabes de
Marrakech، رباط ۱۹۵۶ء، ص ۱۷ تا ۲۳، جس میں
مآخذ بھی درج ہیں۔ مزید دیکھیے محمد بن ابراہیم
الزہونی: الرحلة، مخطوٹہ رباط؛ فرانسیسی ترجمہ از
La Rihla du Marabout de Tasaft : Col. Justinard،
پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۱۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۳، ۱۹۷، و
Les Accords internationaux du sultan : J. Caillé
Sidi Mohammad ben Abdullah، پیرس ۱۹۶۰ء،
ص ۱۵۵۔

(۲) جنوبی مراکش میں کئی گاؤں، دیکھیے

Repert. alpha. des confédérations de : V. P. Lancre

قوس بناتی ہوئی بہتی ہے اور اس قوس کا کھلا ہوا رخ جنوب مشرقی سمت میں ہے۔ اس کے عربی نام الحمراء (بہ معنی سرخ شے) کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس قصر کی دیواریں سرخ رنگ کی ہیں۔ اس کی وہ یہ ہے کہ ان کی تعمیر میں زیادہ تر ”تاپیا“ یعنی چکنی مٹی، چونے اور بگری سے مرکب قسم کی گچ استعمال ہوئی ہے۔

بدقسمتی سے موروں کے اس بالا حصار کی تاریخ کے بارے میں ہماری معلومات بہت ہی قلیل ہیں۔ قصر غرناطہ کی پہاڑی پر عمارات پہلی بار کب تعمیر ہوئیں اور کس نے تعمیر کرائیں، اس کے متعلق ہمیں کوئی روایت نہیں ملتی۔ یہ نام پہلی مرتبہ ایک واقعہ جنگ کے سلسلے میں سننے میں آتا ہے اور وہ یوں کہ ۸۹۰ء / ۲۷۷ھ میں اموی فرمانروا عبداللہ کے عہد حکومت میں، ہسپانیہ کے باغی، رتدوں نے عرب سردار سوار کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے بنو قیس کے عربوں کے ساتھ الحمراء میں ہٹ جائے۔ پھر ان عربوں نے نکل کر بہادرانہ حملہ کیا اور اس کے ساتھ ایسی جنگی چال کی کہ بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ اسی قسم کا ایک اور واقعہ تیس سال قبل بھی پیش آیا تھا لیکن اس کے بارے میں ہمیں کوئی مزید تحریری شہادت نہیں ملتی۔ ۵۵۶ء / ۱۱۶۱ء میں جبکہ غرناطہ پر الموحدون کی حکومت تھی، ایک بہادر المرابطی قائد، ابراہیم بن ہشک ابوسعید بن عبدالمؤمن الموحدی کی عدم موجودگی سے فائدہ اٹھا کر دغا سے شہر میں داخل ہو گیا۔ موحدون کی حفاظتی فوج ہٹ کر الحمراء میں چلی آئی اور اسے خلاصی پانے سے قبل مرابطوں کے ایک طویل محاصرے کو برداشت کرنا پڑا۔ ۶۲۹ء / ۱۲۳۲ء میں بنی نصر یا بنی الاحمر کے ظہور کے ساتھ الحمراء کی تاریخ غیر واضح نہیں رہی۔

یہ سمجھا جاتا تھا کہ قصر مذکور کا نام بنی الاحمر ہی سے ماخوذ ہے۔ بنی نصر نے ایک خودمختار امارت قائم کی اور غرناطہ کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ اسی حکومت کے مؤسس محمد الاول بن الاحمر نے سطح مرتفع پر شہرہ آفاق قصر شاہی تعمیر کرایا جس کی بیرونی دیوار اور قلعہ ممکن ہے، پہلے سے موجود ہو۔ وہ اور اس کے جانشین اسی قصر میں سکونت پذیر رہے۔ قصر اور دیگر عمارات توسیع اور تزئین کے لیے اس کے جانشینوں میں ابو عبداللہ محمد الثالث (۵۰۱ء / ۱۱۰۲ء تا ۵۰۸ء / ۱۱۰۹ء)، ابو الحجاج یوسف الاول (۵۳۳ء / ۱۱۳۳ء تا ۵۵۵ء / ۱۱۵۴ء) اور محمد الخامس الفنی باللہ (۵۵۵ء / ۱۱۵۴ء تا ۵۶۰ء / ۱۱۵۹ء) خاص طور پر تعریف کے مستحق ہیں۔

بنی نصر کے خاندانی تنازعات کے سلسلے میں اس قلعے نے بارہا حصہ لیا۔ ۵۵۹ء / ۱۱۶۰ء میں اسمعیل الثانی کے ایک رشتے دار ابو عبداللہ محمد نے اسے الحمراء میں محصور کیا، قلعہ فتح کیا، اسمعیل کو موت کے گھاٹ اتارا اور محمد السادس کا لقب اختیار کر کے تخت پر خود متمکن ہو گیا۔ سچ ہو چھپے تو خاندان بنی نصر کے عروج، انحطاط اور زوال کا سارا کھیل الحمراء ہی میں کھیلا گیا۔ ۱۱۹۲ء میں ۲۔ جنوری کی صبح کو ڈون پیڈرو ڈی مینڈوزا (Don Pedro de Mandoza) نامی لائٹہ پادری (Cardinal) نے القصبہ (Alcazaba) کے دیدبان Torre de la Vela پر جو اس کا سب سے بلند برج تھا، قرنی صلیب نصب کی جو سرزمین ہسپانیہ میں مسلمانوں کی آخری حکومت کے خاتمے کا نشان تھی۔ معزول سلطان ابو عبداللہ (ہسپانوی میں Boabdil) محمد الحادی عشر [یازدہم] نے جلا وطنی اختیار کی اور رخصت ہوتے وقت بادول (Padul) کی پہاڑی سے

نظر ڈالی۔ ”یہ مقام آج تک مور کی آخری آہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ الحمراء کی بعد کی تاریخ کے بارے میں اتنا لکھ دینا کافی ہے کہ چارلس پنجم نے قاعة الريحان (Court of Myrtles) یا منہدی کا صحن (کا صحن) سے ملحقہ چھوٹی مسجد کو گرجا میں تبدیل کر دیا اور جنوبی بازو کو جس میں غالباً بڑا کمانچہ بھی شامل تھا، منہدم کر کے قدیم قصر شاہی کی صورت اور بھی مسخ کر ڈالی۔ اس نے اس سے بھی بڑا ستم یہ کیا کہ اس کی جگہ ”دور احیاء، (Renaissance) کے طرز کی ایک عمارت تعمیر کر دی جس کی روکار ایسی نمائشی زرق برق کی تھی کہ قدیم قصر کی سادہ بیرونی دیواروں کے مقابلے میں بالکل بے محل نظر آتی تھی۔ بارے عمارت کی بے حرمتی کا یہ عمل پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکا اور اسی طرح مورون کے قصر کے دیگر حصوں کی بحالی کے لیے بعد میں اہل ہسپانیہ نے جو اقدام کیے وہ بھی پوری طرح عمل میں نہ آئے۔ تاہم مذہب کے نام پر بربریت کا ایک اور کارنامہ کامیابی سے انجام پا گیا اور وہ یہ کہ محمد الثالث کی بڑی مسجد زمین بوس کر کے اس کی جگہ (Santa Maria) کا کنیسہ تعمیر کر دیا گیا۔ یہ کام ۱۵۸۱ء میں جوآن دی ويجا (Juan de Vega) نے کیا۔

الحمراء کی علاحدہ علاحدہ عمارات کی تاریخ کے بارے میں ہماری معلومات اور بھی کم ہیں۔ ایسے کتبات موجود ہیں جن میں اسما اور تاریخیں درج ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر کا تعلق عمارات کی تزئین سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ ان کی اصل تعمیر سے۔ ۱۳۴۹ھ / ۱۳۴۷-۱۳۴۸ء میں یوسف الاول نے بیرونی دیوار میں جس کا محیط دو میل اور اس میں متعدد برج نکلے ہوئے تھے، توڑ کر ایک دروازہ ”باب العدل“ بنایا۔ اس کی وجہ تسمیہ غالباً یہ ہے کہ یہاں قدیم مشرقی دستور کے مطابق خود بادشاہ

داد رسی کرتے تھے۔ اس سے آگے ”مکان الصہاريج“ (حوضوں کا مقام) میں ایک اور چھوٹا دروازہ قائم ہے جسے آج کل باب النبیذ (Puerta del Vino) کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس کے پتھر پر محمد الخامس کا نام کندہ ہے۔ اگر ہم اس دروازے میں لہڑے ہو کر نظر ڈالیں تو بائیں ہاتھ پر القصبہ کا منظر دکھائی دیتا ہے اور دائیں طرف قصر کا۔ اول الذکر یعنی القصبہ (یا قلعہ) سطح مرتفع کے انتہائی مغربی کونے پر واقع ہے اور یہاں کی موجودہ عمارات میں غالباً قدیم ترین یہی ہے۔ آخر الذکر یعنی القصر متعدد عمارتوں پر مشتمل ہے اور چارلس پنجم کی بنائی ہوئی عمارت کے سوا یہ سب حسب ذیل دو وسیع صحنوں کے گرد جمع ہو گئی ہیں: (الف) ”قاعة البركة“ (Patio de la Alberca) جو ”قاعة الريحان“ (Patio de los Arrayanes) کے نام سے بھی معروف ہے۔ اس کے قریب صحن کے شمالی اور چھوٹے ضلع پر برج قمارش ہے۔ مغرب کی طرف چھوٹی مسجد ہے جسے آج بھی ہسپانوی میں مزکینا (Mezquita) کہتے ہیں اور مشرق میں حمام ہیں۔ (ب) ”قاعة السباع“ (تھیرون کا صحن) جس کے قریب ہی ”ساحة الاختین“ (دو بہنوں کا ایوان اور ”ساحة بنی سراج“ (بنی سراج کا دالان) [رک بہ بنی سراج] یعنی شاہان غرناطہ کے مقبرے (جو اب بالکل تباہ و برباد ہو چکے ہیں) اور ”ساحة القضاء“ (عدالت کا ایوان) وغیرہ واقع ہیں۔ کتبوں سے پتا چلتا ہے کہ عمارتوں کے اول الذکر مجموعے کی تزئین یوسف الاول نے کی تھی اور آگے کی مشرقی عمارتوں کی جو قاعة السباع کے گرد واقع ہیں محمد الخامس نے۔ قصر کے جنوب میں جہاں اب منشا ماریا کا کنیسہ ہے وہاں قبل ازیں بڑی مسجد واقع تھی۔ بقول ابن الخطیب: احاطة فی تاریخ غرناطہ، (قاہرہ ۱۳۱۹ء، ۱: ۲۵۹ تا ۲۶۰)

و حُلِّلَ المرقومة (عزیزی : المكتبة العربية الاندلسية، ۲ : ۲۷۳) اسے محمد الثالث نے اپنے عہد کے آخری ایام میں تعمیر کرایا تھا اور اسے انتہائی دربادلی سے مزین کرنے کے لیے اس نے جزیے (غیر مسلم رعایا سے وصول ہونے والا ٹیکس) سے وصول ہونے والی ساری رقم اس پر صرف کردی تھی۔ علاوہ ازیں اس نے حمام بھی تیار کرائے اور مسجد کے لیے وقف کر دیے۔ ابن الخطیب کے قول کی رو سے یہ مسجد کے بالمقابل واقع ہے۔

ماأخذ : (۱) ابن حیان، مخطوطه أو كسفر (Bodl.)
 Cat. شماره ۵۰۹)، ورق ۴۰ ب تا ۴۰ الف؛ (۲) ابن الأبار
 در Dozy : *Notices sur quelques mas.* ص ۸۰ تا ۸۳؛
 (۳) ابن الخطیب : *الحلل المرقومه*، Casiri محل مذکور،
 ۲ : ۲۶۱؛ (۴) Calvert : *Moorish Remains in Spain*؛
the Alhambra، (لندن ۱۹۰۷)؛ (۵) Dozy : *Hist. des*
Musulmans d'Espagne، ۲ : ۲۱۲ و بعد؛ (۶) Krehl
 و Dozy در *Encyclopädie* : Gruber و Ersch ج ۷۹،
 بذیل ماده *Granada*؛ (۷) Schack : *Poesie und Kunst*؛
der Araber in Spanien U Sicilien، ۲ : ۲۸۱ بعد؛
 (۸) Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*؛
 ۲ : ۳۹۰، ۶۷۲ بعد.

(A. SCHAADE)

الحمراء تیرھویں اور چودھویں صدی میں تعمیر ہوا۔ فن تعمیر میں یہ اس عہد کا نمونہ ہے جس کے باعث سلجوقی فن کے ایشائے کوچک میں کمال کو پہنچنے کے بعد اس طرز کی طرف ارتقا پذیر ہوا جس کے بیشتر نمونے لب آہستہ آہستہ ایران میں منظر عام پر آ رہے ہیں۔ اس کی امتیازی جہت کا بہترین اندازہ ان عمارتوں سے مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے جو اسی زمانے میں قاہرہ میں تعمیر ہوئیں؛ مثال کے طور پر سلطان حسن کی عظیم الشان مسجد

کو لیجیے جو ۱۳۵۸ء اور ۱۱۰۹ء میں بنائے

گئی تھی۔ اس سے زیادہ صریحی فرق تصور میں نہیں آسکتا۔ پتھر کی بنی ہوئی اس عظیم عبادت گاہ کے مقابلے میں، الحمراء فرسودگی پزیر مسالے سے بنی ہوئی ایک ایسی مختصر نہایت نفیس کام کی عمارت نظر آتی ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ یہ آج تک سلامت کیسے رہ سکی۔ مسجد حسن ایک ایسے طرز تعمیر کا نمونہ کبیر ہے جس کی بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں لیکن الحمراء بالکل بے مثال ہے۔ اگر ہم مؤاب کے مشرقی جانب صحرا میں بنی ہوئی اموی عمارات اور سامرا اور رقبہ کے چند بچے کھجے عباسی آثار کو چھوڑ دیں تو الحمراء کے علاوہ ہمیں کسی ایسے اسلامی محل کی مثال نہ مل سکے گی جو اتنا پرانا بنا ہوا اور نسبتاً اتنی اچھی حالت میں موجود ہو۔ مذکورہ بالا قدیم اموی اور عباسی عمارتیں، قاہرہ کے فاطمی محل کی طرح جس کے تھوڑے سے کھنڈر باقی ہیں، ایسے میدانوں میں بنائی گئی تھیں جہاں کی زمین بے حد ٹھوس ہے۔ اس کے مقابلے میں الحمراء کو دیکھیے کہ اس کی دیواریں کچ (تاپیا) کی بنی ہوئی ہیں اور اس کی معراییں، قیے، گردنئے اور چھتیں سب خاتم بندی کے تختوں اور بندش کے سانچوں ہی سے بنائی گئی ہیں۔ یہ مختلف قسم کی طرز ساخت ظاہر ہوتی ہے جو ہر جگہ آرائشی جزئیات سے مالا مال ہے لیکن استحكام نہیں رکھتی۔ لہذا اس طرز کی اصل کا سراغ ہنہانیہ یا شمالی افریقہ میں ہرگز نہیں لگانا چاہیے بلکہ اس قسم کے نقش و نگار کی طرح جو ایشیا سے نکل کر کچھ عرصے پورے یورپ پر چھائے رہے، اس کا سراغ غالباً عراق عرب کی ان عمارات میں مل سکتا ہے جو اب ناپید ہو چکی ہیں اور اسی طرح کے ناہائدار مسالے سے تعمیر ہوئی تھیں۔

الحرء کا ذکر کرتے ہوئے بالعموم اسے ایک

۴۴۹ لیکن یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا

دوسرے سے علیحدہ کر دیا گیا ہے۔ مجموعے کے عرضی محور پر چلتے ہوئے ہم دو دالانوں تک پہنچتے ہیں، یعنی شمال میں ساحة الاختین (۲۵ فٹ مربع) جنوب میں ساحة بنی سراج (۲۰ فٹ مربع)۔ یہ دونوں دالان عمارت کے داخلی حصے اور بیرونی میدان میں جہاں قاعة الريحان ہے، عبوری راستے کا کام دیتے ہیں، اس طرح کہ آخر الذکر چوک میں جو حوض اور فوارے ہیں اور اس کے گرد منہدی کی باڑیں طولاً چلی گئی ہیں، اور اس طرح قاعة السباع کی آب روان کی تنگ نالیاں انہیں دونوں دالانوں کے مرکز تک چلی جاتی ہیں اور فواروں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں؛ نیز دالانوں کے عرض میں دہلیزوں تک رواں ہوتی ہیں، یہ پانی مرکز میں شیروں کے فوارے پر آ کر ملتا ہے۔ کسی زمانے میں اس فوارے پر حوض رنگترے کے پیڑوں سے گھرا ہوا تھا۔

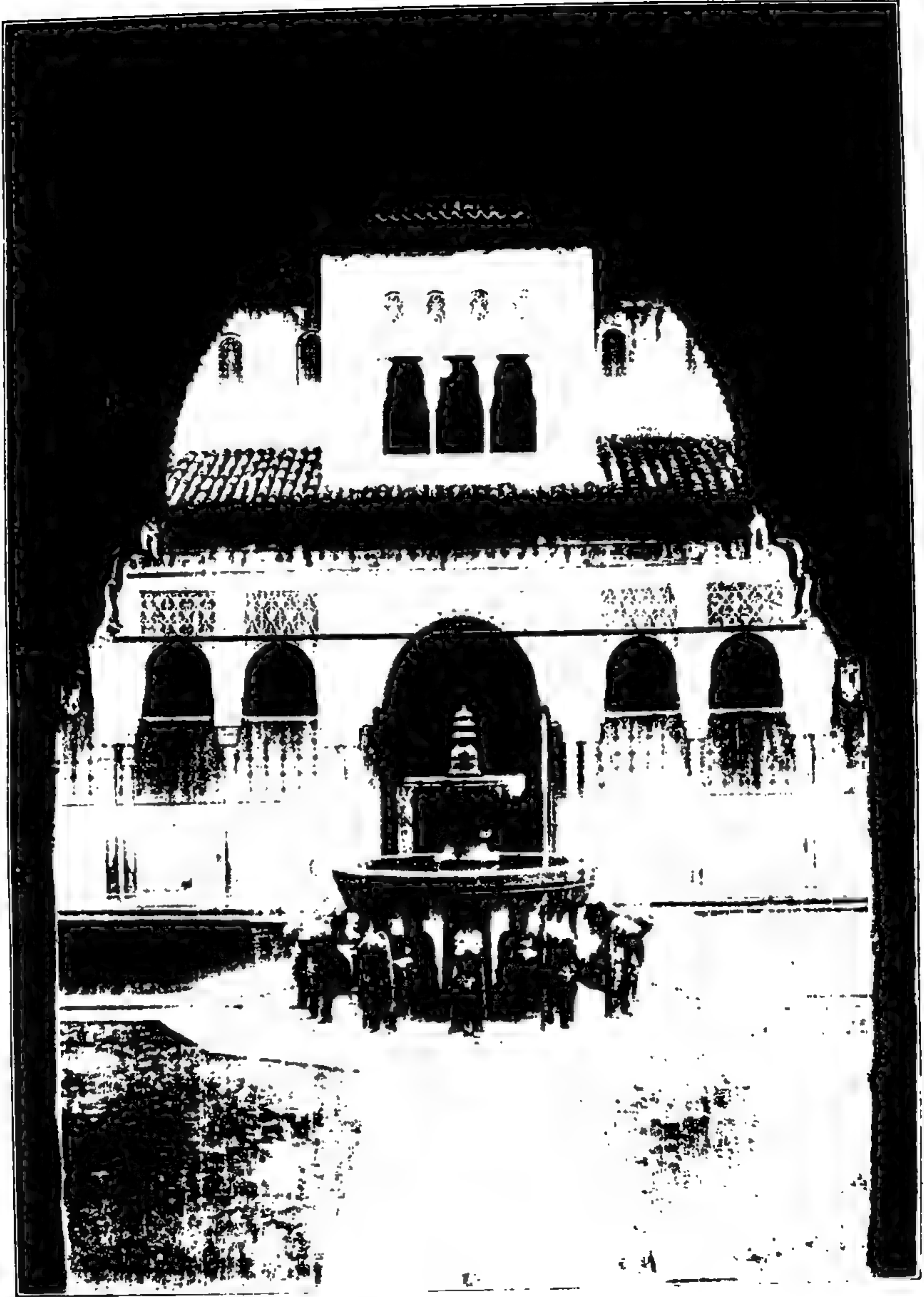
ان دالانوں کے روایتی ناموں سے ان کے اصل مقصد پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، البتہ غالباً ساحة السفراء کو مستثنیٰ قرار دیا جاسکتا ہے جو قاعة الريحان کے آخر میں واقع تھا۔ اس کا بیرونی صحن غالباً دربار عام کے کام آتا تھا، کیونکہ اس کے مغرب میں ملی ہوئی مسجد تھی۔ دوسری طرف اس کا اندرونی صحن جہاں فوارے چلتے نظر آتے ہیں بلاشبہ خانگی اغراض کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس ترتیب کو دیکھ کر شہر پومیائی کے ایک قدیم مکان کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ اس میں ہمیں ایک تو صحن نظر آتا ہے جو باہر کے لوگوں سے ملاقات کے لیے مخصوص ہوتا تھا۔ اس کی پشت پر ایک مسقف گلیاری اسے اندرونی عمارت سے علیحدہ کرتی تھی جہاں ستونوں کی قطار سے گھرا ہوا آنگن، اہل خانہ کے کمرے اور باغ ہوتے تھے۔ اس مفروضے کی بنا پر الحمراء معیاری نمونے کی عمارت تھی اور چارلس پنجم کے ہاتھوں شہید شدہ مسجد کے علاوہ

کہ یہ ایک بیرون شہر اقامت گاہ تھی جو وسیع باغات اور رمنوں کے درمیان تعمیر کی گئی تھی۔ اس مقام سے لے کر جہاں اب چارلس پنجم کا محل ان عمارات کے اصل نقشے میں دخل درمعقولات بنا لکھا ہے، مغرب میں القصبہ تک نیز قلعے کی چار دیواری کے اندر مشرقی سطح مرتفع، جہاں سے اب سینٹ فرانسس کی خانقاہ شروع ہوتی ہے، یہ سارا وسیع و عریض رقبہ اپنے پودوں، فواروں اور حیوانات کے باعث ارضی بہشت تصور کرنا چاہیے۔ اس کے بعد یہ بات ہماری سمجھ میں آسکتی ہے کہ شمالی ڈھلان کی دیواروں پر جو برج بنے ہوئے ہیں، ان تک کے اندرونی حصے میں اسی تکلف سے نقش و نگار کیوں بنائے گئے ہیں جیسے کہ خود محل کی زیب و زینت ہیں؟ دراصل یہ برج و بارہ بھی اسی "جنت" میں شامل کیے گئے ہیں کہ پورا مجموعہ مل کر صناعی کا واحد مرقع بن جائے۔ فطرت اور انسانی صنعت کے امتزاج کا ایک ایسا ہی نمونہ قصر جنة العریف (Generalife) کی صورت میں نظر آتا ہے جو الحمراء کے بالمقابل ایک نالے کے دوسری جانب واقع ہے۔ اصل الحمراء کی عبارتیں دو صحنوں کے گرد جمع ہوتی ہیں (نقشہ ملاحظہ فرمائیے)، یعنی قاعة الريحان (قاعة البركة) کے گرد جو جنوبی داخلے سے شمالی سرے تک جہاں بھاری بھرکم برج قمارش (Comares) واقع ہے، طولاً چلی گئی ہیں اور ساحة السفراء (Sala de los embaxadores) (۳۵ فٹ مربع) بھی اس کے احاطے میں آ گیا ہے۔ دوم قاعة السباع (تصویر ۲) کے گرد کی عمارتیں۔ یہ چوک جو قاعة الريحان کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے اس مجموعے میں جنوب مشرقی کونے سے آگے نکلی ہوئی عمارتیں بھی شامل ہیں۔ یہ چوک ساحة القضاء نام کی عمارت پر ختم ہوتا ہے۔ یہ تین قبوں پر مشتمل ہے جنہیں چھوٹے چھوٹے حجروں کے ذریعے ایک

بقیہ عمارتوں اور صحنوں کے ضائع ہو جانے پر کف افسوس ماننے کی ضرورت نہیں۔ بدقسمتی سے الحمراء کے علاوہ اس طرز کا کوئی اور نمونہ ابھی تک منظر عام پر نہیں آیا، اسی لیے مسلمانوں کے فن تعمیر کی تحقیق کرنے والوں کو ان بیشمار محلوں اور قصروں کی کامل بربادی پر سخت قلق ہوتا ہے جنہیں دیکھ کر شعرا وجد میں آ جاتے تھے۔ اب ان عمارتوں کے بارے میں منتشر معلومات کو جمع کرنا اہل علم و لسانیات کا کام رہ گیا ہے۔ ہم صرف ان آثار کا حال بیان کر سکتے ہیں جو ہمارے زمانے میں باقی رہ گئے ہیں۔ اموی محلات و قصور جو سلامت ہیں، وہ الحمراء سے مشابہ نہیں؛ اور عباسی عمارتوں کی روکاروں یا بیرونی دیواروں کے سوا اور کوئی چیز ابھی تک نہیں ملی۔ اس میں شک نہیں کہ ایک چھوٹا سا حمام جس کے آثار تلمسان کے قریب سیدی بومیدنہ میں دریافت ہوئے ہیں (دیکھیے 'Les monuments arabes de Tlemcen : Marçais ص ۲۶۷) ایسا موجود تھا جس میں قاعة البركة کی طرح ایک مستطیل صحن ہے، لیکن اس کے سرے پر کوئی دالان نہیں اور صحن سے ایک سیڑھی ملحقہ حمام میں لے جاتی ہے جو نسبتاً ذرا نیچی سطح پر واقع ہے۔ اگر ہم اس سے غمرہ کے حمام کا مقابلہ کریں جہاں صحن کے بجائے تین بغلی راستوں کا محراب دار دالان تھا تو پتا چلے گا کہ تلمسان کی عمارت جو چودھویں صدی کے وسط میں بنی تھی اور الحمراء کے درمیان کتنا قریبی رشتہ موجود تھا۔ الحمراء میں بھی حمام ذرا زیریں سطح پر اس گوشے میں واقع ہے جہاں قاعة الريحان اور قاعة السباع کے ملنے سے زاویہ بن گیا ہے۔

اسی بات کا ثبوت بالواسطہ طور پر مل جاتا ہے کہ قاعة السباع کی طرز کے صحن کسی زمانے میں بحیرہ ایڈریاتک پر واقع اسلامی ولایات میں

جگہ بالخصوص صقلیہ میں موجود تھے کیونکہ شہر روم میں "کزماتی" (Cosmoli) طرز کے مشہور صحن خانے پائے گئے جن میں غیر ملکی انداز کے پرستان کے سے نقش و نگار بنے ہیں۔ انہیں موروں کے اس محل کے صحنوں کی نقالی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ رنگ برنگے ستونوں کے محرابی دالان جو لایرانو Laterano میں سینٹ جیووانی St. Giovanni کے کنیسے اور بولوس ولی St. Paolo کے کنیسے کے حجروں کے گرد نظر آتی ہیں وہ مونریال (Monreale) کے مشہور و معروف زاویوں سے مماثل ہیں اور آخرالذکر کے نقش و نگار کی ترتیب صریحاً الحمراء سے علاقہ رکھتی ہے۔ یہی نہیں قاعة السباع میں طولاً دونوں سروں پر ایسے کمانچے نکالے گئے ہیں جن کے اطراف میں تین یا چار ستون ہیں اور وسط میں دو، اور فوارہ مرکز میں لگا ہے۔ مونریال کے صحن میں بھی ایسا ہی کمانچہ ملتا ہے، لیکن صرف ایک گوشے میں۔ محرابوں کی تعداد وہی ہے اور اسے فوارے سے بھی محروم نہیں رکھا گیا۔ قاعة السباع اور اطالوی خانقاہوں کے زاویوں میں ایک اور مماثلت یہ ہے کہ دونوں جگہ ستونوں میں ایک موزوں تنوع پیدا کیا گیا ہے۔ الحمراء میں بظاہر بغیر کسی مقرر ترتیب کے ستونوں کی جوڑی یا تین تین چار چار ستونوں کے مجموعے کے بعد ایک اکیلا ستون دیکھنے میں آتا ہے۔ یہی ترتیب مونریال میں ہے اور روم میں ہر مجموعے کے بعد ایک ایک ستون اکیلا دیا گیا ہے؛ الحمراء کے ستونوں کی سطح بالکل ہموار ہے البتہ ان کے بالائی اور زیریں حصوں پر کئی کئی لپیٹیں بنی ہیں، لیکن دیواروں کے پتھروں میں نفیس کندہ کاری نظر آتی ہے اور جو صقلیہ بلکہ سارے بلاد مشرق میں ملتی ہے۔ اس سے بلا شک و شبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کزیماتی طرز پر بنے ہوئے ستونوں کی



شکل ۲ . قصر الحراء - صحن السباع
(سی - ایچ - بکر کی عکسی تصویر کی رو سے)



شکل ۳ . قصر الحمراء - دج حود (یا سربستون) اور نقش و نگار
(از روی *Baudenkmaler in Spanien und Portugal*: Uhde)

marfat.com

Marfat.com

صنعت گری مسلمانوں سے مستعار لی گئی ہے۔

الحمراء کے سرستون (تصویر ۳) کے قاعدے مذکور ہیں، جنہیں لہردار نقش و نگار سے مزین کیا گیا ہے، اور ان کے اوپر ایک مربع دے کر بڑی افراط سے طغرانی گلکاری کی گئی ہے۔ شمالی افریقہ میں اسی طرح کی اشکال بڑی کثرت سے نظر آتی ہیں؛ تاہم مشرق میں اب تک اس قسم کی ایک بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ بہر حال یہ نقشہ بھی لازماً مشرق سے لایا گیا ہوگا۔ قاہرہ میں مسجد طولون کے گھنٹی کی شکل والے سرستون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا نقشہ مشرقی الاصل ہے۔ باقی باتوں میں الحمراء کی تزئین اس سے پانچ سو برس پرانی طولون کی ایرانی طرز کی تزئین سے مختلف ہے، اور وہ یوں کہ الحمراء کے گل بوٹے برابر کا ابھار دے کر ایک دوسرے کے ساتھ یوں ملائے گئے ہیں کہ سطح یکساں اور ہموار رہے۔ بخلاف اس کے مسجد طولون میں تزئینی گل بوٹوں کی پٹیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ اگر ہم اس کا مقابلہ لکڑی کے اس کام سے کریں جو قیروان کے منبر پر کہ مسجد طولون جتنا ہی قدیم ہے، نظر آتا ہے اور یہ امر پیش نظر رکھیں کہ جو نقشے کسی ایک ہی شے کی چھٹی سطح پر بنائے جاتے تھے وہ مشرق قدیم میں پہلے سے مستعمل تھے تو یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ الحمراء کے آرائشی کام کا نقشہ بنانے والے نے کوئی نئی راہ ایجاد نہیں کی تھی۔ ان میں حسب ذیل نقوش کا امتزاج پایا جاتا ہے : عام کثیر الاضلاع اشکال جو دیواروں کے زیریں حصوں پر کثرت سے نظر آتی ہیں۔ اس سے اوپر کے حصوں پر طغرانی شکل کے گل بوٹے ہیں، جو طاقچوں کی قطار تک جاتے ہیں اور سب سے اوپر کتبات بھی ایسے ہیں جن سے آرائشی کام لیا گیا ہے۔ اسی سلسلے میں الحمراء کے کتبات بالخصوص اہمیت رکھتے

ہیں کیونکہ اس میں جا بجا ناظرین کو بتایا گیا ہے کہ یہ آرائش کس مقصد کے لیے تھی (قب Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien، بار دوم، ۲ : ۳۴۹ تا ۳۵۰)۔ مثال کے طور پر وہ طاقچے جن کے اندر صراحیاں بنائی ہیں اپنی مدح میں یوں گویا ہیں :

فقت الحسان بعلمی و بتاجی

فہوت الی الشہب فی الابراج

(میرے تاج اور میری عبا کی شان بے مثال ہے۔ آسمان کے تارے بھی میری طرف اشتیاق بھری نظروں سے دیکھتے ہیں)۔

دقت انامل ضاعی دیاجی

من بعد ما نظمت جواہر تاجی

(صانع کے ہاتھ نے مجھے حریر کے زربفت کی طرح نقش کیا ہے اور میرے تاج کو جواہرات سے زینت بخشی ہے)۔ قاعۃ الاختین یوں نغمہ ریز ہے :

أناالروض قد أصبحت بالحسن حالیا

تأمل جمالی تستفد شرح حالیا

(میں ایک باغ ہوں، حسین و جمیل، ہر طرح آراستہ پیراستہ۔ جب تم اپنی نظروں سے میرے جمال کی خوشہ چینی کرو تو پہچانو کہ میں کیا ہوں)۔

وتہوی النجوم الزہر لوثت بہا

ولم تک فی افق السماء جواریا

(ستارے تمنا کریں گے کہ اپنی نورانی بلندیوں سے اتر آئیں اور آسمان کے بجائے اس دالان کے مکین ہو جائیں) :

ولو مثالت فی ساحتیہا و سابت

الی خدمۃ ترضیہ منہا الجواریا

(اے مالک! وہ تیرے غلاموں کی صف میں شامل ہونے کی آرزو کریں گے کہ دلی عقیدت سے ان دونوں دالانوں میں تیری خدمت بجا لائیں)۔ برج الاسری (قیدیوں کا برج) بھی اس طرح اپنی تعریف کرتا ہے :

ان کنت شیلت قصرًا لا نظیر له

حازالاعلا و تمت من دونه الرتب

(یہ قصر اس قدر مستحکم بنا دیا گیا ہے کہ اس کی نظیر نہیں اور اس کا مرتبہ اس قدر بلند ہے کہ دوسرے اس کے سامنے بہت رتبہ رہ گئے ہیں): اور شیروں کے مشہور و معروف حوض کے گرد یہ کتبہ ہے:

[تبارک من اعطی الامام محمدًا

معانی زانت بالجمال . المعانی

(مبارک ہے وہ اللہ تعالیٰ جس نے ہمارے نبی کریمؐ کو ایسے معارف عطا کیے ہیں جن کو نعموں کے حسن سے زینت ملی)۔

والا فهذا الروض فيه بدائع

ابی الله ان یلفی لها الحسن ثانیاً

(علاوہ ازیں اللہ نے اس باغ کو ایسے عجائب و غرائب سے نوازا کہ خوبصورتی کے اعتبار سے اب اس کا ثانی پیدا نہ ہو سکے گا)۔ یہ بات بالخصوص قابل ذکر ہے کہ تاریخی کتبات اور قرآنی آیات کے مقابلے میں جن کے لکھنے کا معمول ہے اس قسم کے کتبات الحمراء کے باہر شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ فن کے مورخ کے لیے یہ امر باعث دلچسپی ہوگا اگر اس نوع کے کتبات کی ابتدا کا صحیح تعین ہو جائے۔

الحمراء میں فن کے دو یادگار تحفے نظر آتے ہیں جو ہر طرف آرائش و زیبائش کی بہرمار میں بھی خاص طور سے ہماری توجہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ ایک تو شیروں والا حوض ہے اور دوسرے اس دالان کی جو ساحة القضاء کے نام سے معروف ہے، تین حصوں والی چھت۔ دونوں میں سے ایک چوک وہ ہے جس کے مرکز میں بارہ شیر ایک دائرے کی صورت میں استادہ ہیں اور ایک نلکی کے ذریعے پانی ہر ایک کے منہ سے خارج ہوتا ہے۔

نامی زنت مکلوں Nagy-Szent-Miklos سے برآمد شدہ خزینوں میں سے ایرانی ظروف پر بنے ہوئے ہیں۔

کے سر جس طرز کے ہیں، اسی سے کچھ ملتا جلتا طرز ان شیروں کا ہے۔ اس قسم کے فواروں کا ذکر ادب کی کتابوں میں اکثر آتا ہے۔ ان کی اصل قدیم مشرقی فن میں تلاش کی جا سکتی ہے اور اب یہ مسیحی فن میں بھی بارہا گئے ہیں۔ ساحة القضاء کی چھت کے ٹکڑے محض اس وجہ سے دلچسپی کے حامل ہیں کہ ان پر شجاعانہ کارناموں اور شکار کے واقعات پر مبنی داستانوں کے مناظر دکھائے گئے ہیں؛ نیز ایک جگہ دس بادشاہوں کو قطار میں ایک سے تخت پر نشستہ پیش کیا گیا ہے۔ اول الذکر کا واسطہ قصر عمرة کے ان تصویری مناظر کے ساتھ پیدا کرنے کو بھی چاہتا ہے جو شکار اور حرم سے متعلق ہیں اور ثانی الذکر (تخت نشین بادشاہوں) کا اس تصویر سے جو اس صحرائی قصر کی سامنے والی دیوار پر موجود ہے اور جس میں تخت نشین صورت دکھائی گئی ہے۔ اس کی تشریح کے لیے ہمیں ایرانی مرقعوں کے مطالعے کا سہارا لینا ہوگا۔

مأخذ: (۱) Girault de Prangey : Essai sur

l'architecture des Arabes et des Mores (۱۸۴۱ء)؛

Plans & elevations : Owen Jones & M.J. Goury (۲)

sections and details of the Alhambra

Moorish remains in Spain; The : Calvert (۳)

Alhambra (۱۹۰۷ء)؛ نیز مختصر مخصوص مقالے مثلاً

Die Alhambra zu Granada : Bormann (۴)

Die Baukunst : K.E. Schmidt (۵)؛ (۳: ۲)

Granada (Berühmte Kunststätten, 13) اور (۶)

Granada (Stätten der Kultur) : Ernst Kühnel ج (۱۲)؛

عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ]۔

(J. Strzykowski)

حمیرین: قدیم ہارما کا جدید نام، جسے باقوت

(۳: ۷) نے حمیرین لکھا ہے؛ ایران کی سرحد پر واقع

مہالوں کا جنوبی سلسلہ، تقریباً پانچ سو میل لمبا

کی جگہ لے رہے ہیں؛ حمزہ بن بیض (سرخ) سے مشتق ہے۔

صفاء الدین عیسیٰ القادری النقشبندی البندنیجی (م ۱۰۷۷ھ / ۱۶۶۶ء) کی ایک غیر مطبوعہ ترکی تصنیف جامع الانوار فی مناقب الاخیار میں حمزہ بن بیض کی پہاڑیوں میں واقع ایک مشہور زیارت گاہ، یعنی ماجد الکردی (م ۵۶۷ھ / ۱۱۷۱ء - ۱۱۷۲ء) کے مقبرے کا ذکر ملتا ہے، لیکن اس کی ابھی تک تشخیص و تعیین نہیں ہو سکی (L. Massignon: کتاب مذکور، ص ۶۰)۔

مآخذ: (۱) BGA، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت، ۱: ۴۶۳، قب مرصد، طبع Juynboll، بذیل مادہ؛ (۳) Assemani: Bibliotheca Orientalis، ۲: ۲۱۸؛ (۴) G. Hoffmann: Syrische Akten، ۲: ۲۱۸، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ بیت رمان؛ (۵) لیسٹرینج، بمدد اشاریہ؛ (۶) E. Herzfeld: Archaeologische Reise im Euphrat-u-Tigris-Gebeit، برلن، ۱۹۱۰-۱۹۱۱ء، باب ۳؛ (۷) G.C. Miles: Some coins from Sinjār، در American Journal of Semitic Languages and Literatures، ۵۶: ۲۳۷ تا ۲۳۸؛ (۸) M. Canard: 'H' amdānides، ۱: ۱۲۶ تا ۱۲۹ (E. HERZFELD)

• حمزہ بن بیض: الحنفی الکوفی، (بیض کے

ہجے کی تصدیق ایک شعر سے ہوتی ہے جہاں یہ نام تنبیض کا ہم قافیہ ہے؛ الجاحظ: البیان، طبع ہارون، ۴: ۴۷)، ان عرب شاعروں میں سے ایک ہے جن میں ظرافت اور شعریت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے، جنہیں وقت کے بڑے لوگ زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے البتہ انہیں دولت سے لاد دیتے تھے تاکہ ان سے اپنے مدحیہ قصائد حاصل کر سکیں اور ان کی ہجو سے بچ سکیں، کیونکہ وہ ان کی ہنسی

اور چہرے سو سے ایک ہزار فٹ تک بلند ہے۔ یہ سلسلہ کوہ، جبل سنجر کے جنوب میں جزیرے سے شروع ہوتا ہے اور خوزستان اور شط العرب کے میدانوں کے درمیان حد فاصل بناتا ہوا بالآخر صوبہ فارس میں سطح مرتفع ایران کے ساتھ جا ملتا ہے۔ اس کا نام بار بار بدلتا رہا ہے۔ اشوری نام تو یقین کے ساتھ نہیں بتایا جا سکتا، البتہ شامی اسے اورخ کہتے تھے (Polybius، ۵: ۵۲)۔ قدیم ترین عربی نام یاربما غالباً ایک اشوری خانقاہ کے سریانی نام بیت رمان سے ماخوذ ہے۔ قدامہ اور یاقوت (۳: ۶) نے جزیرہ میں اس کے مغربی حصے کا سریانی نام سائیڈما لکھا ہے، جس کا لغوی مطلب ہے ”خون پینے والا“۔ آگے چل کر ابن حوقل کے ہاں اس مغربی حصے کا نام جبل شقوق ملتا ہے (یہاں آج بھی ایک گاؤں الشق موجود ہے)۔ الاصطخری اور یاقوت نے ابو زید البلیخی کے تتبع میں بتایا ہے کہ یہ سلسلہ کوہ مغرب میں جزیرہ کے مرکز سے شروع ہو کر مشرق میں کرمان تک پھیلا ہوا ہے، جہاں یہ ماسبدان (”پشت کوہ“) کی پہاڑیوں سے مل جاتا ہے۔

اس سلسلہ کوہ کی یکسانیت کے باعث طرح طرح کے تصورات سامنے آتے رہے ہیں، مثلاً یاقوت نے اسے ”الجبل محیط بالارض“ لکھا ہے، گویا یہ ایک ایسے سمندر کے مانند ہے جس نے کرۂ ارض کا احاطہ کر رکھا ہے۔ حمزہ بن بیض کا موجودہ نام یاقوت (۳: ۷) کے علاوہ مدرستہ المرجانیہ کے بڑے ”وقفیہ“ کتبے (Mission en Mésopotamie Inst.: L. Massignon) François d'Arch. Or. قاہرہ ۱۹۱۲ء، ص ۱۶، ۲۸) میں بھی ملتا ہے۔ دریائے دجلہ کے مغرب میں اس کا جو حصہ واقع ہے اسے اب جبل مخول کہتے ہیں اور اس کے متوازی ایک اور سلسلہ جبل مکیجل (= سرمشی پہاڑ) کہلاتا ہے۔ آج کل رنگوں کی بنا پر رکھے ہوئے نام بڑی تیزی سے قدیم عربی ناموں

اڑانے میں تیز تھے، تمام اصولوں سے آزاد، 'بلیک میل' کے استعمال میں بھی ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتے تھے۔ حمزہ بن یض کے ساتھ اس کے سوانح نگاروں نے شفقت اور ہمدردی کا سلوک کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے، کہ وہ ان بڑے لوگوں سے، جن کی صحبت میں وہ اکثر رہا کرتا تھا، دس لاکھ درہم ہتھانے میں کامیاب ہو گیا تھا؛ اور یہ رقم مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتی اگر ہم ان رسوم سے اندازہ لگائیں جو اسے گھٹیا قسم کے اشعار سے حاصل ہوئیں۔ بلال بن ابی بردہ (دیکھیے الاشعری، ابو بردہ) حمزہ بن یض کا بچپن کا ایک دوست تھا، وہ اسے بصرے میں روکے رکھنے میں کامیاب نہ ہوا، لیکن حمزہ کے خاص طور پر اموی شہزادوں اور المسائب بن ابی صفرة [رک باں] کے ساتھ اچھے مراسم تھے، اور ان تک اس کی بڑی رسائی تھی، ... الاغانی میں کئی قصے نقل کیے گئے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو یا تین اشعار کی بدولت بڑی جسارت سے اپنے دوستوں کو ترنگ میں لانے اور ان سے پیسے بٹورنے میں کامیاب ہو جاتا تھا۔ بعض اوقات مشکل میں پھنسے ہوئے لوگ اسے اپنی طرف سے سفارشی بناتے کیونکہ اس کی زبان سے لوگ ڈرتے تھے اور اس کی پوشین گوئیاں یا بددعائیں صحیح ثابت ہونے میں خاص شہرت رکھتی تھیں۔ سلیمان بن عبدالملک کی مدح میں اشعار، جن میں اس کی تخت نشینی کی پوشین گوئی کی گئی تھی، ہارون الرشید کے لیے بھی، جب کہ وہ ابھی ولی عہد تھا، حوصلہ افزا ہو سکتے تھے؛ دوسرے اشعار نے الزھر بن شمیل [رک باں] جیسے نقوی سے بھی تحسین حاصل کی، اور پھر الدامون نے بھی ان کی ستائش کی۔ مجموعی حیثیت سے حمزہ بن یض کی شاعری سحر کا سا اثر رکھتی ہے اور ایک اعتبار سے وہ سارے ماہر شاعروں کے

گیتوں کی یاد دلاتی ہے۔ اس کی وجہ اس کی شاعری کا مخصوص رنگ مزاح، نادر اور مضحک استعارات کا استعمال (مثلاً سر کے لیے فخرہ کی اصطلاح) ہے، اگرچہ اس کی شراب خوری اور اس کی بے حیائی اور آزادروی (خلیع ماجن) کی وجہ سے نقاد اس پر لعن طعن کرتے ہیں۔ یہ حیران کن بات ہے کہ الاغانی میں اسے "فحول شعرا" میں شمار کیا گیا ہے، یا قوت اسے بہترین شعرا کے طبقے میں رکھنے اور اسے "مجید" (بلند پایہ شاعر) کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا۔ اس نے ۵۱۱۶ / ۷۳۴ - ۷۳۵ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحيوان، ۵: ۴۵۴؛ (۲) وہی مصنف: البيان، بحد اشارہ؛ (۳) المرزبانی: المؤلف، ص ۱۰۰؛ (۴) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۹۱، (۵) وہی مصنف: عيون، بحد اشارہ؛ (۶) الاغانی، ۱۵: ۱۰ تا ۲۶ (مطبوعہ بیروت، ۱۶: ۱۴۳ تا ۱۶۳)؛ (۷) یا قوت: الادب، ۱۰: ۲۸۰ تا ۲۸۹؛ (۸) Introduction au Coran: R. Blachère، پیرس ۱۹۵۹ء، بحد اشارہ۔

(CH. PELLAT)

حمزہ بن حبیب: بن عمارہ بن اسمعیل، ابو عمارہ التیمی الکولی الزیاتی، قرآن مجید کے سات قراء میں سے ایک۔ وہ حکمران بن ربیع التیمی کے خاندان کے ایک مولیٰ تھے۔ ۸۰ / ۷۹۹ء میں حلوان میں پیدا ہوئے اور ایک تاجر بن گئے؛ ان کے لقب الزیاتی کی وجہ یہ ہے کہ وہ کولے سے حلوان تیل لیے جاتے تھے، جہاں سے وہ پتھر اور ہادام لاتے۔ کولے میں اقامت اختیار کر لینے کے بعد وہ حدیث اور فرائض میں دلچسپی لینے لگے۔ ایک کتاب الفرائض یادگار چھوڑی جسے شاید

بذیل مادہ؛ (۱۰) یاقوت : معجم الادباء، ۱۰ : ۲۸۹ تا ۲۹۳؛ (۱۱) نولدیگہ : *Geschichte des Qorans*، ج ۳، جداول؛ (۱۲) *Introduction au Coran* : R. Blachère، پیرس، ۱۹۰۹ء، بحد اشاریہ۔

(Ch. PELLAT)

• حمزہؓ بن عبدالمطلب : نبی کریم صلی اللہ

علیہ و آلہ وسلم کے چچا، عبدالمطلب اور ہالہ بنت وہب کے بیٹے تھے۔ انہوں نے رسول کریمؐ کی شادی کے لیے حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد کے ساتھ بات چیت میں حصہ لیا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے سب سے بہادر حامیوں میں سے ہو گئے۔ غزوات میں شرکت کر کے خوب داد شجاعت دی۔ انہوں نے ابو جہل کے توہین آمیز سلوک کے خلاف نبی کریمؐ کی مدافعت کی، یہودیوں کے قبیلہ بنو قینقاع کے خلاف کارروائی میں حصہ لیا، اور ساحل سمندر کی طرف العیص کے مقام پر تیس مہاجروں کے ساتھ ایک مہم کی قیادت کی۔ راستے میں ابو جہل کے ساتھیوں سے ان کی مڈبھیڑ ہو گئی، لیکن مجدی ابن عمرو الجہنی کی مداخلت کی بدولت کوئی لڑائی نہ ہوئی۔ حضرت حمزہؓ غزوہ بدر (۵۲/۶۲۴ء) میں بڑی بہادری سے لڑے، کئی مشرکین پر مبارزت میں فوقیت حاصل کی، لیکن اگلے سال جب وہ احد کے مقام پر بڑی دلیری سے لڑ رہے تھے حبشی غلام وحشی نے انہیں شہید کر دیا۔ وحشی کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ اس کے صلے میں اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ جب وہ گر گئے تو ہند بنت عتبہ نے ان کی لاش کا وحشیانہ طور پر مثلہ کیا اور ان کا کلیجہ چبایا۔ یہ واضح طور پر زمانہ جاہلیت کی عداوت کا اعادہ تھا۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۱۲۰، ۱۸۳

۲۳۲، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۸۵، ۵۱۶

۵۹۳، ۵۶۴، ۵۸۳، ۶۰۴؛ (۲) ابن سعد، ۳/۱ : ۳ تا

تاہم ان کی شہرت خاص طور پر ان کی قراءت کی بدولت ہے۔ علم قراءت میں وہ الاعمش [رک باں] اور حمران بن اعین (یہ دونوں ابن مسعود کا تتبع کرتے تھے)، عاصم [رک باں] اور ابن ابی لیلیٰ کے شاگرد تھے، (جہیں حضرت علیؓ کی سند حاصل تھی)۔ انہوں نے ایک مستقل نظام قائم کیا جو اصولی بن گیا اور کتاب قراءت حمزہ میں ضبط کر دیا گیا (الفہرست، ص ۴۴)؛ ان پر، بالخصوص ابن حنبلؒ اور ابن عیاش نے تنقید کی۔ ان کے شاگردوں میں قابل ذکر سفیان الثوری اور الکسانی تھے، لیکن جنہوں نے ان کی قراءت کی روایت کی وہ ان کے بلا واسطہ شاگرد خلف بن ہشام (۵۱۰/۵۶۷ء تا ۵۲۹/۵۸۳ء) بغداد میں، اور خالد بن خالد (م ۵۲۰/۵۸۳ء) کوفہ میں تھے۔ حمزہ نے حواں میں ۵۱۰/۵۷۲ء میں وفات پائی۔

حمزہ کی قراءت کو، جو المغرب میں خوب اشاعت پا چکی تھی، القیروان کے ایک عالم الخیزون (م ۵۳۰/۶۱۸ء) کے شوق و ذوق نے یدخل کر کے نافع [رک باں] کی قراءت کو رائج کر دیا۔ نافع کی قراءت کی اشاعت اس حقیقت کی مرہون منت ہے کہ اسے امام مالکؒ نے اپنا لیا تھا، اور اس طرح فقہ مالکیہ کی اشاعت کے ساتھ اس کی بھی اشاعت ہوئی؛ تاہم المغرب کے کچھ علاقوں میں حمزہ کی قراءت کا اب بھی رواج ہے، جہاں نسبت الحمزوی عام ہے۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ : المعارف، طبع عکاشہ، ص ۵۲۹؛ (۲) الفہرست، ص ۴۴؛ (۳) ابن خلکان، قاہرہ ۵۱۳۱، ۱ : ۱۶۷؛ (۴) ابن العساکر : شذرات، ج ۱؛ (۵) ابن الجزری : القراءہ، ۱ : ۲۶۱ تا ۲۶۴، عدد ۱۱۹۰؛ (۶) وہی مصنف : النشر، ج ۱؛ (۷) الدانی : التیسیر، ص ۶ تا ۷، ۹ اور بمواضع کثیرہ؛ (۸) ابن حجر : تہذیب التہذیب، بذیل مادہ؛ (۹) الذہبی : میزان

۱۱: (۲) ابن حجر: الإصابۃ (مطبوعۃ قاہرہ)، ۲۰۲: ۱
 تا ۳۰۴: (۳) H. Lammens: L'âge de Mahomet et
 la Chronologie de la Sira, JA, ۱۹۱۱, ۱۰۹: ۱
 تا ۲۰۰: (۵) شپرینگر: Das Leben des
 Mohammad, ۲: ۱۶۹, ۱۸۱, ۱۸۸, ۳: ۱۰۸, ۱۲۰
 تا ۱۸۰: (۶) H. Lammens: Fatima et les filles de
 Mahomet, ۲۳, ۲۵, ۳۰, ۳۶, ۱۳۸: (۷)
 ابن نیس الرقیات: دہوان (طبع Rhodokanakis), عدد
 ۳۹, ص ۲۰: (۸) الاغانی, ۳: ۲۵: ۱۳: ۱۵: ۲۲
 ۱۹: ۸۱ تا ۸۲.

۲۔ بہت سے ابطال کی طرح حضرت حمزہؓ بھی
 اپنی وفات کے بعد افسانوی عالم سے گزرے اور
 ایک عوامی عشقہ داستان کا مرکزی کردار بن گئے
 جس کی طرف ہر طرح کی تخیلی مہمات منسوب ہو گئیں۔
 یہ مہمات ایسے ممالک میں وقوع پذیر ہوئیں
 جہاں اصلی حمزہؓ کبھی نہیں گئے۔ سیلون، چین،
 وسطی ایشیا اور روما۔ بہار (سبک شناسی، ۲۸۴: ۱
 تا ۳۸۵) نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس کا
 مآخذ ایک تصنیف تھی جو اب موجود نہیں ہے۔
 اس کا نام قصہ مغازی حمزہؓ تھا، جس کا تاریخ
 سیستان میں ذکر پایا جاتا ہے۔ یہ تصنیف ایک
 ایرانی خارجی قائد حمزہ بن عبد اللہ کے کارناموں سے
 متعلق ہے، جس نے ہارون الرشید اور اس کے
 جانشینوں کے خلاف ایک باغیانہ تحریک کی قیادت
 کی تھی۔ تاریخ سیستان کے مطابق حمزہؓ نے سندھ،
 ہندوستان اور سرندب (یعنی ہندوستان اور سیلون)
 میں مہمات سرانجام دیں۔ خارجی تحریک کے ختم
 ہو جانے کے طویل عرصہ بعد اس کی شجاعت ایرانی
 تخیل کو بھائی، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم کے چچا قرار دینے کی وجہ سے وہ عوامی ادب
 میں ہکا مسلمان "بطل" بن گیا، جو سب کے لیے
 قابل قبول ہو۔

امیر حمزہؓ کے قصے کے ذکر سے پیشتر
 ضروری ہے کہ حمزہ بن عبد اللہ کی زندگی پر
 مختصر بحث کر دی جائے۔ گردیزی: زین الاخبار
 میں اس کا نام حمزہ بن آذرک دیا گیا ہے، جسے
 عربی کتابوں میں ادرک یا اترک لکھا گیا ہے۔
 الطبری نے اس کی زندگی کا مختصر سا خاکہ دیا ہے،
 لیکن فارسی تصانیف میں زیادہ مفصل حال ملتا ہے۔
 وہ سیستان کا باشندہ اور ایک دھقان کا بیٹا تھا،
 جس کا نسب طہماسپ کے بیٹے Zāv سے جا ملتا ہے۔
 چونکہ خلیفہ کے ایک کارندے نے اس کے نسب کے
 متعلق توہین آمیز قمرے کہے تھے اس لیے اس نے
 بغاوت کر دی۔ الطبری اور ابن الاثیر (جن کی
 گردیزی پیروی کرتا ہے) بیان کرتے ہیں کہ یہ
 واقعہ ۵۱۷ھ / ۷۹۵-۷۹۶ء میں ہوا۔ تاہم
 تاریخ بیهق میں یہ تاریخ ۵۱۸ھ / ۷۹۷-
 ۷۹۸ء دی گئی ہے، جسے Mme Pigulevskaya نے
 تسلیم کیا ہے۔ حمزہ نے الرشید کے خلاف کاسیاب
 بغاوت کی اور سیستان کے لوگوں کو خراج دینے سے
 روکا۔ اس کی بڑھتی ہوئی طاقت کے خلاف والی
 خراسان علی بن عیسیٰ نے خلیفہ سے مدد کی درخواست
 کی اور خلیفہ بذات خود ۵۱۹ھ / ۸۰۷-۸۰۸ء میں
 سیستان آیا۔ اگرچہ مؤخر الذکر نے تحفظ کا تحریری
 وعدہ دیا، لیکن حمزہ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر
 دیا اور مزید مزاحمت کا عزم کر لیا۔ الرشید کی وفات
 کے بعد اس نے سندھ اور ہندوستان میں مہمات کی
 قیادت کی اور ۵۲۱ھ / ۸۲۸-۸۲۹ء میں وفات
 پائی۔ دوسری طرف گردیزی کا کہنا ہے کہ وہ
 ۵۲۱ھ / ۸۲۵-۸۲۶ء میں ایک لڑائی میں قتل
 ہو گیا تھا۔

حمزہ خارجی کے حق میں یہ کہا جاتا ہے کہ

وہ دراصل ایک محب وطن اور مقامی حقوق کا حامی
 تھا۔

قلمی نسخوں میں سے کم از کم تین مختلف تصحیح شدہ نسخوں کا پتا چلتا ہے (دیکھیے BSOAS، ۲۲ / ۳ (۱۹۵۹ء)، ۳۷۳ تا ۳۷۴)۔ ان میں سے ایک نسخہ مختلف زبانوں میں بعد کے تمام نسخوں کی اصل تھا۔ یہ داستان جلال بلخی سے منسوب کی گئی تھی، لیکن Dresden میں موجود ایک مخطوطے سے مصنف کا نام شاہ ناصرالدین محمد ابوالمعالی معلوم ہوتا ہے۔ ایک نامعلوم مصنف کے منظوم ترجمے کا ذکر، جس کا نام صاحب قرآن نامہ ہے، ڈاکٹر صفا نے کیا ہے (حماسہ سرائی در ایران، ص ۳۷۹)۔ یہ ۶۲ فصلوں میں ہے اور ۵۱۰۷۳ / ۱۶۶۲ - ۱۶۶۳ء میں تالیف ہوا تھا۔

عربی سیرت حمزہ اور فارسی داستان میں خاصا فرق ہے۔ کامل ترین عربی نسخہ دس اجزا میں ہے، اور اس میں بہت سے نئے نام اور واقعات نظر آتے ہیں۔ اس کا بطل نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معروف چچا نہیں ہیں جیسا کہ فارسی نسخے میں ہے، بلکہ ایک دوسرا شخص ہے، اگرچہ یہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا کوئی رشتہ دار ہی بتایا گیا ہے۔ گوتھا اور پیرس میں عربی ترجمے کے نسخے احمد بن محمد ابوالمعالی الکوفی البہلوان سے منسوب ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص سیف بن ذی یزن کا مصنف ہو۔ اس کا مصنف کون ہے؟ اس پیچیدہ سوال کو پیچیدہ تر بنانے کے لیے میلان کے کتاب خانہ Ambrosiana میں عربی ترجمے کے ایک نسخے کی موجودگی کافی ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شہاب الدین احمد الدہان کی تصنیف ہے۔

داستان حمزہ ایران سے ہندوستان آئی اور مغل دربار میں اس نے بڑی مقبولیت حاصل کی۔ اس دور میں اس داستان میں خوب حاشیہ آرائی کی گئی اور کوچک نقاش کے لیے یہ ایک دل پسند

کے لیے جس ظلم و تشدد اور بربریت کا مظاہرہ کیا اس سے اس کی نیکی بے وقعت ہو جاتی ہے۔ الشہرستانی (ص ۹۶) نے اس کے ساتھیوں، الحمزیہ، کے نظریات کا ذکر کیا ہے۔ یہ تقدیر کے متعلق شدید نظریات رکھتے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ان کے دشمنوں اور مشرکوں کے بچوں کے لیے بھی جہنم کی آگ مقدر ہو چکی تھی۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ حمزہ، الحصین بن الرقاد کے ساتھیوں میں سے ایک تھا جس نے سیستان میں بغاوت کی تھی۔ "خاف الخارجی تقدیر کے مسئلے اور اہل حل و عقد قسم کے بارے میں اس کی مخالفت کرتا تھا۔ اس طرح دونوں الگ الگ ہو گئے۔ حمزہ اسے جائز سمجھتا تھا کہ جب تک عام شرعی معاہدہ موجود ہے اور دشمن ابھی تک مطیع نہیں ہوئے ایک ہی وقت میں دو امام ہو سکتے ہیں" (البغدادی: الفرق، ص ۷۶ تا ۸۰)۔

ظاہر ہے کہ امیر حمزہ کا قصہ (جسے کبھی داستان امیر حمزہ، کبھی حمزہ نامہ، کبھی قصہ امیر حمزہ، اسمار حمزہ یا رموز حمزہ کہا جاتا ہے) ایرانی الاصل ہے۔ اس کا عملی مرکز مدائن کے مقام پر دربار سیستان ہے۔ Von Ronkel نے حمزہ کے قصے اور شاہ نامہ میں رستم کی مہمات کے درمیان بڑی دلچسپ مماثلت قائم کی ہے۔ قدیم اور سادہ تصحیح شدہ نسخے متروک جملوں کے بعض آثار کو ظاہر کرتے ہیں جن کا زمانہ بڑی آسانی سے پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی متعین ہو سکتا ہے۔ اس سے قبل کے کسی قصے کے وجود کا ذکر نہیں کرتے۔ اس زمانے میں ابن تیمیہ حمزہ کے بہادرانہ کارناموں کے متعلق شام کے ترکمانوں میں رائج داستانوں کا ذکر کرتے ہیں (منہاج السنۃ، بولاق ۱۳۲۲ھ، ۴: ۱۲)۔ فارسی نسخوں میں فصول کی تعداد ۶۹ اور ۸۲ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بہت سی سنگی طبعات اور

موضوع بن گئی۔ اس کا ایک اردو ترجمہ کارسان دی تاسی Garcin de Tassy کے قول کے مطابق، کسی شخص اشک نے لکھا تھا۔ مؤخر الذکر میں چودہ جلدوں کے ایک نسخے کا ذکر ہے جو محمود غزنوی کے لیے تیار کیا گیا تھا، لیکن یہ قول مشکوک ہے۔ بیشتر اردو نسخوں میں داستان کو انیس دفاتر میں تقسیم کیا گیا ہے، جن میں سے ہر دفتر کا اپنا الگ نام ہے۔ شیخ سجاد حسین نے ۱۸۹۲ء میں اس کا ایک جزوی انگریزی ترجمہ کلکتے سے شائع کیا تھا۔ جنگلی اور تامل میں بھی اس کے تراجم کیے گئے تھے۔ کوہرلو کے مطابق حمزہ کے واقعات ترکوں کے ہاں بہت مقبول ہوئے۔ اولیا چلبی چھوٹی تصویروں کے ایک سلسلے کا ذکر کرتا ہے جن میں حمزہ کی مشہور بہادریوں اور شیطانون سے لڑائیوں کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ قدیم ترین ترکی ترجمہ حمزوی (م ۵۸۱۵ / ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳) نے چوبیس جادوں میں کیا۔ یہ نثر میں تھا اور جا بجا اس میں اشعار تھے۔ ترکی ترجموں کے نسخے وی انا (فلوکل، ۲: ۲۹ تا ۳۰)، پیرس (Blochet A.F.) اور ۳۵۲، ۶۳۲، ۶۴۷ تا ۶۴۹، ۶۵۴، ۶۵۶ اور میلان (Ambrosiana، عدد ۲۲۶، ۳۳۰) میں ملتے ہیں۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں آخور میرزادہ ہاشمی نے، قصہ گوؤں کی مقبول زبان میں، حمزہ کے بیٹے کے کارناموں کے متعلق ایک نظم برق بولاد دل لکھی، جس کا ذکر عاشق چاہی نے کیا ہے۔

دوسری زبانوں میں اس داستان کے تصرفات اور نقلوں کے ضمن میں گرجستان کی داستان Amiron Darejaniani فارسی زبان سے کیے گئے پہلے ترجمے کی حیثیت سے بہت اہم ہے۔ یہ Mose Khoneli کی طرف منسوب ہے جس کا زمانہ حیات بارہویں صدی عیسوی بتایا جاتا ہے۔ تاہم ایک مکمل ترجمہ انیسویں

صدی عیسوی تک نہیں ہوا (کتاب خانہ Bodleian کا مخطوطہ Wardrope، شمارہ ۳)۔ دوسرے ترجمے ملائی (حکایت امیر حمزہ)، اور جاوی (Menak) زبانوں میں کیے گئے جن سے پھر ہالی اور سوڈانی ترجمے ہوئے۔

مآخذ: (۱) حمزہ بن عبد اللہ کی بابت دیکھیے: البیہقی، ۲: ۵۰۴ (۲) وہی مصنف: البلدان، ص ۳۰۴ تا ۳۰۵ (۳) ابن الاثیر، ص ۱۰۱، ۱۰۳ تا ۱۰۴ (۴) الطبری، ص ۶۳۸، ۶۴۰ (۵) السمودی: مروج، ۸: ۴۲ (۶) تاریخ سیستان (طبع بہار)، مقدمہ، ص ۳۲، ۱۵۶ تا ۱۵۹، ۲۱۰ و بمواضع کثیرہ: (۷) زین الاخبار (طبع نقیسی)، ص ۱۰۳ تا ۱۰۸ (۸) تاریخ نہقی، (طبع بہمن یار)، ص ۴۴، ۲۶۷ (۹) Spuler: Iran، ص ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۹ (۱۰) L. Veccia Vaglieri: Le vicende del harigismo in epoca abbaside، در RSO، ۲۴ (۱۹۴۹): ۴۱ (۱۱) O. Caroe: The Pathans 550 B.C.—A.D. 1957، لندن، ۱۹۵۸ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۷ (۱۲) N. V. Pigulevskaya اور دوسرے: Istoriya Irana s drevneyshikh vremen، do Kantas 18 veka، لینن گراڈ، ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۱ (۱۳) B. Skladeneck: Powstanie Charydzyckie: Przeglad Orien- Hamzy al-Harig W. Skladeneck، ۲۲/۱ (۱۹۶۰): ۲۵ تا ۳۷

۲۔ داستان حمزہ کے متعلق دیکھیے: (۱۴) صفا: تاریخ ادبیات ایران، ۱: ۳۴ تا ۳۵ (۱۵) حمد اللہ المستولی: تاریخ، ص ۲۱۱ (۱۶) باہر قلم، طبع Beveridge، ص ۱۷۶ (۱۷) Glück: Die indischen Miniaturen des Haemzoe-Romans im Oesterreichischen Museum für Kunst und Industrie in Wien und in anderen Sammlungen، وی انا۔ لائپزک، ۱۹۲۵ء (۱۸) S. Van Ronkel: De Roman Van Amir Hamza، لائلن، ۱۸۹۵ء (۱۹) Flachner: Klehere، لائلن، ۱۸۹۵ء (۲۰) C. Vieilleaud: Le

الآخرم نے باقاعدہ اس کی الوہیت کا اعلان کر دیا اور ممتاز عمال حکومت کو یہ عقیدہ قبول کرنے کی دعوت دی۔ اسے الحاکم کی حمایت حاصل تھی، چنانچہ اسے سرکاری طور پر اعزازات عطا کیے گئے، تاہم رمضان ۵۴۰ھ / جنوری - فروری ۱۰۱۸ء میں جب اسے قتل کر دیا گیا تو خلیفہ نے اس کی تحریک سے قطع تعلقی کر لیا۔ حمزہ بن علی بھی اسی تحریک میں شریک تھا، لیکن وہ اب تک پس منظر میں رہا تھا۔ محرم ۵۴۱ھ / مئی ۱۰۱۹ء میں الحاکم نے اس میں پھر دلچسپی ظاہر کی تو حمزہ نے امام اور قائم زبان کی حیثیت سے اس تحریک کی قیادت سنبھال کر ہادی المستجیبین کا لقب اختیار کیا اور قاہرہ کی شہر پناہ سے باہر باب نصر کے قریب جامع ریدان میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ ۱۲ صفر ۵۴۱ھ / ۱۹ جون ۱۰۱۹ء کو اس نے قاضی القضاۃ کے پاس ایک وفد بھیجا اور اسے اپنی جماعت میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اس پر فساد شروع ہو گیا۔ لوگوں نے جامع ریدان کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور چند روز تک لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ربیع الآخر ۵۴۱ھ / اگست ۱۰۱۹ء میں الحاکم کی سرپرستی میں اس نے اپنے عقائد کی دعوت کے لیے ایک زبردست تنظیم قائم کی، جسے بالخصوص شام میں بہت کامیابی نصیب ہوئی۔ شوال ۵۴۱ھ / جنوری ۱۰۲۱ء میں الحاکم غائب ہو گیا تو حاکمی عقائد کے لوگ تشدد کا نشانہ بننے لگے۔ یہ دیکھ کر حمزہ کو بھی ایک بار پھر فرار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا، اس بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بقول یحییٰ بن سعید وہ اپنے فرار کے کچھ عرصے بعد مارا گیا تھا، لیکن اس کے جانشین بہاء الدین المقتنی کا دعویٰ تھا کہ اس کا حمزہ کے ساتھ رابطہ قائم ہے، حتیٰ کہ ۵۴۳ھ / ستمبر ۱۰۱۴ء میں اس نے اعلان کیا کہ وہ بہت

Comptes 'roman iranien de l'Émir Hamza rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles lettres' اپریل تا جون ۱۹۴۸ء؛ (۲۱) وہی مصنف: 'Le roman de l'Émir Hamza, oncle de Mohomet' در 'Ethnographie' ۵۳ (۱۹۵۸ء تا ۱۹۵۹ء)؛ ۳ تا ۱۰؛ (۲۲) GOD: Hammer-Purgstall؛ ۱؛ ۲ تا ۲۲؛ TM؛ ۹ تا ۱۰؛ Gr. I. Ph.؛ ۲؛ ۲؛ ۳۱۹؛ D.M. Lang اور G.M. Meredith-Owens: 'Amiran-Darejaniani: A Georgian romance and its English rendering' در 'B S D A S' ۲/۲۲ (۱۹۵۹ء)؛ ۴۵۴ تا ۴۹۰۔ مخطوطات اور سنگی طباعتوں کے متعلق اس میں ماخذ کی مزید معلومات ہیں؛ 'Gorgian' ترجمے کا ایک انگریزی ترجمہ ہے از (۲۴) 'Amiran-Darejaniani: a cycle of: R.H. Stevenson medieval Georgian tales traditionally ascribed to Garcin (۲۵)؛ 'Mose Khoneli' اکسفورڈ، ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) 'Hitoire de la littérature hindouie et: de Tassy hindoustanie' بار دوم، پیرس ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء؛ ۲۳۶؛ 'Twee Soendasche Amir Hamzah-: Borst (۲۶) 'Verhalen' در 'TITLV' ۷۸ (۱۹۳۸ء)؛ ۱۳۷ تا ۱۵۷۔ (G.M. MEREDITH-OWENS)

* حمزہ بن علی بن احمد: دروزی عقائد کا بانی

اور کئی ایسے رسائل کا مصنف جو اب دروز کی مقدس کتابوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی زندگی کے متعلق یقین سے کوئی بات معلوم نہیں۔ النویری کا بیان ہے کہ وہ ایرانی الاصل اور زوزن کا باشندہ تھا اور اس کا پیشہ نمدہ سازی تھا۔ یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مصر میں کب آیا؟ ممکن ہے کہ ۴۰۵ یا ۴۰۶ھ میں آیا ہو۔

[فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ [رک باں] کے اسمعیلی متبعین کی یہ عام رائے تھی کہ وہ امام قائم ہے۔ اوائل ۵۴۰ھ / ستمبر ۱۰۱۴ء میں الحسن

جلد ظاہر ہونے والا ہے۔

حمزہ بن علی کو دروز کے مذہبی نظام میں بحیثیت قائم الزمان اور مظہر عقل کل بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بقول الشیخ المکین بن العمید و دیگر مصنفین وہ عام طور پر الہادی، یعنی ہادی المستجبین (۱) ان لوگوں کا رہنما جو دعوت باری تعالیٰ کو لبیک کہتے ہیں) کے نام سے مشہور ہے۔ [اس کے مذہبی عقائد کے لیے رک بہ دروز]۔

مآخذ: (۱) *Exposé de la religion : Do Sacy*

Druzes، مقدمہ، ص ۳۸۷ بعد و متن، ۱ : ۹۸ بعد و ۲ : ۲ بعد؛ (۲) *Le Messianisme : Blochet*، ص ۹۳ بعد؛ (۳) ابن ظاہر : اخبار الدول المنقطعة = *Geschichte der Fatimiden-Chalifen : Wüstenfeld* گوٹنگن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۲ بعد؛ (۴) یحییٰ بن سعید الانطاسی : تاریخ، طبع شیخو، Carra de vaux و حسن الزیات، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰ بعد، ۲۳۷؛ (۵) الکندی : کتاب السلاوة و کتاب القضاة، طبع R. Guest، لندن ۱۹۱۲ء، ص ۶۱۲؛ (۶) H. Wehr، در ZDMG، ۹۶ (۱۹۴۲) : ۱۸۷ بعد؛ (۷) *Das Imamāt in der frühen Ismal-* : W. Madelung *littischen Lehre*، در Isl.، ۳۷ (۱۹۶۱) : ۱۱۵ بعد؛ (۸) *An Ancient manuscript : A. F. L. Beeston*، در Bodl. Libr. Rec.، ۵ (۱۹۵۶) : ۲۸۶ بعد؛ (۹) *Al-Darazi and Hamza in the* : H. G. S. Hodgson، در JAOS، ۸۲ (۱۹۶۲) : ۱۰۰ بعد؛ (۱۰) وؤ، لائلن، بار دوم، بذیل مادہ (از W. Madelung)۔

(ادارہ، وؤ، لائلن، بار اول)

• حمزہ بن عمارۃ : رک بہ کریہ۔

• حمزہ الاصفہانی، یہ وہ مختصر نام ہے جس سے عام طور پر نعویٰ اور مؤرخ ابو عبد اللہ حمزہ بن حسن الاصفہانی مشہور ہے۔ وہ تیسری صدی ہجری کے آٹھویں عشرے میں ایران کے اصفہان میں

پیدا ہوا۔ اور سوا چند چھوٹے موٹے سفروں کے، جو اس نے تحصیل علم کے لیے کیے، اس نے اپنی تمام عمر اپنے وطن ہی میں بسر کی، اور وہیں ۵۳۵ / ۱۱۴۱ء اور ۵۳۶ / ۱۱۴۲ء کے درمیان اس کا انتقال ہوا۔ اگرچہ اپنے سفروں کے دوران میں اس نے اپنے زمانے کے مشہور ترین محدثوں کے درس میں شرکت کی، تاہم اس کا اپنا مخصوص میدان عمل علم لغت اور تاریخ میں رہا، بلکہ اس کی تاریخ کی وجہ سے، جو یورپ میں مقابلاً جلد ہی مشہور ہو گئی تھی، اس کا ذکر اکثر بحیثیت مؤرخ ہی کیا جاتا ہے، لیکن اس کی بیشتر تصانیف میں نحو اور لغت کے مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ ان بارہ کتابوں میں سے جن کے متعلق ہمیں علم ہے کہ اس نے لکھی تھیں، ہم تک صرف تین پہنچی ہیں، یعنی (۱) تاریخ (Hamza Isfahanensis Annallium libri) مرتبہ I.M.E. Gottwaldt، ج ۱ متن عربی، ج ۲ لاطینی ترجمہ، Petrop-Lipsiae، ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۸ء، (۲) کتاب الأمثال علی أفعال، جو موازنے اور مقابلے کے طور پر امثال کا ایک مجموعہ ہے (مثلاً اسخی بن حاتم یعنی حاتم سے زیادہ سخی) اور میونخ کے Codex Aumer عدد ۶۴۲ میں محفوظ ہے اور (۳) اس کا مرتب کردہ دیوان ابو نواس (مخطوطہ برلن Ahlwardt، عدد ۵۳۱ اور قاہرہ ج ۴، ص ۲۳۹، علاوہ اور تین مکمل نسخوں کے)۔

حمزہ کی تصانیف کی خصوصیت اس کا لہا ہاں انفرادی رنگ ہے اور ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ ایران کے معاملات کی جانب خاص طور پر توجہ کرتا ہے، جس کی توجہ اس کی ایرانی نسل سے ہسانی ہو سکتی ہے۔ یہ بات اس کی تاریخ اور نعویٰ تصانیف میں بھی موجود ہے، چنانچہ مؤخر الذکر میں وہ عربی میں دخیل فارسی الفاظ اور پہلوی صرف و اشتقاق پر بہت ذوق و شوق سے بحث کرتا ہے۔ ازس اس کی تمام کتابوں میں

پاس تھا [اور اس وقت سے یہ عہدہ بنو حمزہ ہی میں موروثی طور پر چلا آ رہا ہے]۔ اسمعیل کی اولاد میں کئی افراد نے اپنی علمیت اور قابلیت میں امتیاز حاصل کیا [المجہبی، ۲: ۱۰۵، بعد، ۱۲۵، بعد و م: ۱۲۴، بعد]۔ علاء الدین علی بن ابراہیم کے دو بیٹوں السید ناصر الدین محمد اور السید شہاب الدین کے نام دمشق کی تاریخ میں زندہ ہیں۔ ناصر الدین اپنی نیلی آنکھوں کے باعث الزریق کہلاتا تھا اور مدرسۃ الناصریہ میں تدریس کا اور خانقاہ الاسدیہ میں دعوت و ارشاد کا ذمہ دار تھا۔ اس نے پینتیس برس کی عمر میں وفات پائی (۲ صفر ۵۸۱۴ / ۲۶ مئی ۱۴۱۱ء) اور اس کی جگہ مدرسۃ الناصریہ کا سربراہ اس کا بھائی شہاب الدین ہوا۔ ۵۸۱۸ / ۱۴۱۵ء میں شہاب الدین کو اس کے بعض فرائض سے عارضی طور پر سبکدوش کر دیا گیا، جس سے اس کی آمدنی میں تقریباً ایک ہزار درہم ماہانہ کی کمی ہو گئی۔ آگے چل کر شیخ شمس الدین ابو عبد اللہ العجلونی کے بیشتر فرائض اس کے سپرد کر دیے گئے، جو اس کے حق میں مستعفی ہو گیا تھا۔ شہاب الدین کا بیٹا عزالدین حمزہ بن احمد (ولادت ۵۸۱۸ / ۱۴۱۵ء) مدرسۃ العمادیہ کا مشہور مدرس تھا۔ وہ بیمار ہو کر ۵۸۷۴ / ۱۴۶۹ء میں وفات پا گیا۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں کمال الدین حمزہ بن محمد بن حسین ابن محمد بن حمزہ الحسنی الحنفی (ولادت ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء) کا نام قابل ذکر ہے۔ وہ دمشق کا رئیس اور مدرسۃ الحافظیہ میں معلم تھا۔ اس نے ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۷ء میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا حسین، جو ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء میں پیدا ہوا تھا، مدتوں استانبول میں مقیم رہا اور بعد ازاں دمشق میں نائب کے عہدے پر مامور ہو گیا۔ وہاں وہ مدرسۃ الفارسیہ میں، جو ۵۸۰۸ / ۱۴۰۵ء میں تعمیر ہوا تھا،

ناقدانہ نقطہ نظر کی قیاس جہاک پائی جاتی ہے، لیکن خلاف توقع اس کی تنقید ایک طرفہ نہیں اور نہ اس تنقید کا نشانہ محض عرب ہیں۔ حمزہ کو شعوبی لغویوں کی تحریک کا نمائندہ نہیں کہا جا سکتا، جو عربی اثر کے خلاف ایک لسانی ردِ عمل کے طور پر ظہور میں آئی تھی۔ حمزہ کی تصانیف کو جلد ہی قبول عام حاصل ہو گیا اور ان کی نقل برابر ہوتی رہی، خصوصاً السیدانی نے تو عملاً حمزہ کی "تفضیلی امثال" کو اپنی کتاب مجمع الأمثال کے ہر باب کی دوسری فصل میں حرف بحرف نقل کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) *Muh. Studien : Goldziher*، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۱۳؛ (۲) *Brockelmann*، ۱ : ۱۴۵؛ (۳) *Die literarische Tätigkeit Hamza al- : Mittwoch*، *Isbahani*، در *Mitteil d. Sem. f. Orient Sprachen*، ۱۹۰۹ء، ۲ : ۱۰۹ تا ۱۶۹؛ (۴) وہی مصنف : *Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Hamza Isbahani*، در *Zeitschr. f. Assyriol.*، ۱۹۱۱ء، ۲۶ : ۲۷۰، بعد؛ (۵) وہی مصنف : *A bergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Arabern nach Hamza al. Isbahani*، در *Mitteil d. Sem. f. Orient Sprachen*، ۱۹۱۳ء، حصہ ۲۔

(E. MITTWOCH)

• **حَمَزَةُ الْحَرَّانِي :** بنو حمزہ کا جد امجد۔ یہ خاندان کئی پشتوں تک دمشق میں نقیب الأشراف [رک بہ شریف] کے عہدے پر فائز رہا اور آخر کار اسی بنا پر بیت النقیب کے نام سے موسوم ہوا (المجہبی نے اپنی تصنیف خلاصۃ الاثر (۲ : ۱۰۵) میں اس کا گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی تک کا شجرہ نسب دیا ہے)۔

۵۳۳ / ۹۴۱ء میں نقیب کا عہدہ اسی خاندان کے ایک رکن اسمعیل بن حسین بن احمد التتیب کے

پڑھاتا رہا۔ منظومات کا ایک مجموعہ الحسینیۃ اس کی یادگار ہے۔ اس نے رمضان ۱۲۰۷ھ / اپریل - مئی ۱۸۶۲ء میں وفات پائی اور جیل قاسیون کی ڈھلان پر دفن کیا گیا۔

موجودہ زمانے میں اس خاندان کا سب سے نامور فرد محمود بن محمد نصیب حمزہ الحسینی الحمزاوی الحنفی ۱۲۳۶ھ / ۱۸۲۱ء میں پیدا ہوا تھا۔ ادب اور فقہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء میں وہ قاضی کے منصب پر فائز ہوا۔ اس نے استنبول اور اناطولیہ میں خاصی مدت گزاری۔ دمشق واپس آ جانے کے بعد وہ مجلس کبیر کا رکن ہو گیا۔ ۱۸۶۰ء کے ہنگامے میں اس نے بہت سے عیسائیوں کی جان بچا کر نام پیدا کیا۔ اس کے سات سال بعد وہ مفتی شام کے عہدے پر کام کر رہا تھا۔

اس کا شمار ان مصنفین میں ہوتا ہے جنہوں نے بالخصوص مذہب اور فقہ پر بہت ضخیم کتابیں لکھی ہیں [اس کی تصانیف کی کل تعداد پینتیس بتائی جاتی ہے]۔ اس کی شہرت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ بہت اعلیٰ درجے کا خطاط تھا۔ وہ چاول کے ایک دانے پر سورۃ الفاتحہ لکھ سکتا تھا اور مہر کے نگینے پر شہدائے بدر کے اسمائے گرامی کندہ کر سکتا تھا۔ اس نے ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷ء میں اپنے آبائی شہر میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) پراکلمان، ۲ : ۳۴، ۳۶ و تکملہ، ۲ : ۳۱، ۳۲ : ۳۳ (۲) ابن عساکر : تاریخ، ص ۱۵ تا ۱۶ : (۳) السبئی : خلاصۃ الآثار، ۲ : ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۱۲۵ تا ۱۲۸ و ۳ : ۱۲۳ (۴) السخاوی : الضوء، ۳ : ۱۶۳ (۵) النعمی : الدار، ۱ : ۱۲۳، ۱۲۴ و ۲ : ۱۳۰ (۶) جرجی زیدان : مشاہیر الشرق، ۲ : ۱۶۸ تا ۱۶۹ (۷) سرکس : معجم المطبوعات، عمود ۱۵۰۶ تا ۱۵۰۸ (۸) ادیب علی الدین العسینی :

منتخبات التواریخ لدمشق، ۲ : ۲۶۸ تا ۲۸۶ : (۸) محمد کرد علی : خطط الشام، ۳ : ۲۱ : (۹) خیر الدین : الزرکلی : الأعلام، ۸ : ۶۳ تا ۶۴ : (۱۰) وؤ، لائن، بار اول، بذیل مادہ]۔

(N. ELISSÉFF)

- **حمزہ پیگ : خانوادہ آق قویونلو (رک بان)**
کا شہزادہ مادہ آق قویونلو کے مآخذ میں مذکورہ کتاب دیار بگریہ اب شائع ہو چکی ہے (نشر Necati Faruk Simer و Lugal، ۲ جلد، انقرہ (TTK)، سلسلہ ۳، عدد ۷) ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۳ء۔

(ادارہ، وؤ لائن، بار دوم)

- **حمزہ پیگ : (امام)، داغستان کا دوسرا امام**
اور اس مقبول عام سیاسی و مذہبی تحریک کا قائد، جس کے باعث ۱۸۳۲ء سے ۱۸۵۹ء تک شمالی قفقاز بد امنی کا شکار رہا اور جو اپنے اساسی مذہبی نظریے کی بنا پر مریدانہ کہلاتی ہے۔ یہ تحریک اسلامی تصوف کے ان اثرات پر مبنی تھی جو بخارا میں پیدا ہوئے اور جن کی تبلیغ بالخصوص نقشبندیوں (رک بہ نقشبندیہ) نے کی، لیکن اس تحریک میں مذہبی عقیدے کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا، چنانچہ جہاد کے عملی تصور سے اس تحریک کا بہت قریبی تعلق تھا اور یہ قفقاز میں روسیوں کی تعزیری مہمات کا نتیجہ تھی۔ یہ روسیوں اور ان کے اورخانی حلقے کے ساتھ ساتھ ان کوہستانیوں کے بھی خلاف تھی جنہوں نے روسی تسلط کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا تھا۔ امام اول غازی محمد با غازی ملا کو ایک روسی دستے نے موضع گبری کے قریب نورجی میں لے کر قتل کر ڈالا (۱۷ یا ۱۹ اکتوبر ۱۸۳۲ء) اور حمزہ پیگ (جسے روسی Oamzat Bek کہتے ہیں) داغستان کا امام بن گیا۔ اگرچہ حمزہ پیگ کا تعلق اورخانوں کے خاندان سے تھا تاہم "چنقہ"

حمزہ نے سرکاری دفاتر کی طرز انشا سیکھی، چنانچہ اس کی سفارش پر اسے ۱۹ ذوالقعدہ ۱۱۵۳ھ (۵ فروری ۱۷۴۱ء) کو وزیر اعظم کے سیکریٹری (کاتب) کا عہدہ مل گیا، جس پر وہ کئی سال تک مامور رہا۔ ۱۹ محرم ۱۱۶۹ھ / ۲۵ اکتوبر ۱۷۵۵ء کو اسے رئیس الکتاب (یعنی وزیر امور خارجہ) بنا دیا گیا اور آئندہ چند سال کے عرصے میں علاوہ اور بڑے منصبوں کے تین بار اسے وزیر اعظم کے کتخدا (یعنی وزیر امور داخلہ) کا عہدہ حاصل رہا، لیکن اس مختصر مدت میں کوئی امتیاز حاصل نہ کر سکا۔ ربیع الاول ۱۱۷۶ھ میں وہ ”وزیر قبہ“ مقرر ہوا اور جب وزیر اعظم راغب پاشا رمضان ۱۱۷۶ھ میں صاحب فراش ہوا، تو یہ اس کا قائم مقام بنا۔ آخر اس کے انتقال پر (۲۴ رمضان ۱۱۷۶ھ / ۸ اپریل ۱۷۶۳ء) اس کا جانشین بن گیا، لیکن وہ اس عہدے کے لیے کافی مضبوط ثابت نہ ہوا، کیونکہ، جیسا کہ اس کے سوانح نگاروں نے لکھا ہے، وہ فیصلہ کرنے میں بہت مست تھا اور آرام و آسائش کا ضرورت سے زیادہ دلدادہ تھا۔ اس کے عہد وزارت کا صرف ایک قابل ذکر واقعہ یہ ہے کہ اس نے احمد رشی آفندی کوڈیوک ریزن (Count Rixin) کی سفارت کے جواب میں فریڈرک ثانی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیجا تھا (قبہ) *Gesch. d. Osm. Reiches* : Zinkeisen ۸۹۷: ۵ (بعد)۔ وہ وزیر اعظم کے عہدے پر صرف سات ماہ فائز رہا۔ بعد ازاں اسے ۲۳ ربیع الآخر ۱۱۷۷ھ (۲ نومبر ۱۷۶۳ء) کو معزول کر کے افریطش بھیج دیا گیا، جہاں وہ سوا ایک مختصر سے وقفے کے ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء تک مقیم رہا۔ اس سال خود اس کی درخواست پر اسے جدے اور حبشہ کی گورنری دی گئی۔ ذوالحجہ ۱۱۸۳ھ / مارچ - اپریل ۱۷۷۰ء میں اس نے مکہ معظمہ میں وفات پائی۔

(یعنی ایک معمولی عورت کے بطن سے خان کا بیٹا) ہونے کے باعث اسے جانشینی کا حق نہیں پہنچتا تھا۔ بایں ہمہ اسے خان کا تخت حاصل کرنے کی آرزو تھی، چنانچہ اس نے اس تحریک کو اپنے ذاتی اغراض کے لیے استعمال کیا۔ ۱۳ اگست ۱۸۳۴ء کو اس نے اورخانی دارالحکومت خونزاق کے قریب دریائے تبور پر انہیں شکست دے کر ان کا قتل عام کیا اور روسیوں کو دارالحکومت سے نکال کر اس پر قبضہ کر لیا۔ بہر حال اس کامیابی کی خاطر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے۔ ۱۹ ستمبر ۱۸۳۴ء کو خونزاق کی جامع مسجد میں مشہور حاجی مراد (رک بہ مراد) کے بھائی نے جو شامل (رک باں) کا نائب تھا، اسے قتل کر دیا۔ اس کے بعد شامل داغستان کا امام بن گیا اور اسی کے ہاتھوں مریدیت کی تحریک نے ایک قطعی صورت اختیار کی اور ۲۵ اگست ۱۸۵۹ء کو امام شامل کے ہتیار ڈالنے تک جاری رہی۔

مآخذ: *Pamyatnaya Knizhka*: E.I. Kozubskiy

Temir-Khan-Shura 'Dagestanskoy oblasti' ۱۸۹۵ء:

(۲) A. Bennigsen و H. Carrere d' Encausse :

Une république sovietique Musulmane :

le Daghestân، در REI ۲۳ (۱۹۰۰ء): ۷ تا ۵۶ (۳)

Politika Rossii na Kavkaze v : N. A. Smirnov

XVI-XIX vekakh، ماسکو ۱۹۵۸ء اور بالخصوص

(۴) وہی مصنف : Myuridizm na kavkaze، ماسکو

۱۹۶۳ء (Izdatel' stvo Akademii Nauk SSSR)

(I. MÉLIKOFF)

* حمزہ حامد پاشا : دولہ قرہ حصار کے ایک

سوداگر احمد آغا نامی کا بیٹا، جو ۱۱۱۰ھ میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ سرکاری ملازمت کا آغاز اس نے باب عالی کے دفاتر میں کیا۔ مشہور و معروف راغب پاشا (وزیر اعظم ۱۱۷۰ تا ۱۱۷۶ھ) سے

مآخذ: (۱) سلیمان لائق: سفینۃ الرؤساء، ص ۹۳؛
(۲) احمد جاوید: حلیۃ الوزراء، ضمیمہ، ۸:۲ بعد؛ (۳)
سجل عثمانی، ۲: ۲۰۰؛ (۴) واصف: تاریخ، بمواقع کثیرہ؛
(۵) Hammer-Pargatall، در GOR، ۸: ۲۰۹ تا ۲۶۲ ومواقع
کثیرہ: (۶) Le Cheralier: L. Bonneville de Marsangy
de Vergennes, son ambassade a Constantinople
پرس ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۲، ۲۳۰ بعد؛ (۷) اوزون چارشل:
عثمانی تاریخ، انقرہ، ۱۹۰۶ء، ج ۱/۴، بعد اشارہ
(J.H. MORDTMANN)

• حمزہ، سلاحدار: ۱۱۳۰ھ/۱۷۲۸-۱۷۲۹ء

کے قریب دو لاکھ چار کے ضلع میں پیدا ہوا۔ وہ
ایک زمیندار آغا محمد نامی کا بیٹا تھا۔ ۱۱۵۶ھ/
۱۷۴۳ء تا ۱۷۴۴ء میں اس نے مطبخ شاہی کے ”حلوہ
خانے“ میں کام شروع کیا (قب: v. Hammer
Staats-: v. Hammer, verfassung etc. ۲: ۳۱)، لیکن اپنی قابلیت کی بنا پر
وہ جلد ہی محل شاہی (اندرون ہمایوں) کے ملازمین
خاص میں شامل ہو گیا۔ سلطان مصطفی ثالث اس پر
بہت مہربان تھا، چنانچہ جب ۲۱ صفر ۱۱۷۱ھ
۳۰ اکتوبر ۱۷۵۷ء کو بہ شہزادہ تخت کا وارث
ہوا تو اس نے فوراً حمزہ کو اپنا سلاحدار (یعنی شمشیر
بردار) دیکھیے v. Hammer، کتاب مذکور، ۲:
۲۳۸ حاشیہ) بنا لیا، اور بعد ازاں اسے وزیر کا منصب
دے کر خورد سال شہزادی حبیبہ اللہ سے اس کی نسبت
کر دی، لیکن بہ شہزادی ذوالحجہ ۱۱۷۵ھ/
جولائی ۱۷۶۲ء میں وفات پا گئی۔ ۱۱۷۲ھ/
۱۷۵۹ء تا ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء، یعنی دس سال کے عرصے
میں، وہ جلد جلد یکے بعد دیگرے روم اہلی اور آنا طولی
میں بارہ مختلف صوبوں کی گورنری پر فائز رہا کیونکہ
اس زمانے کے دستور کے مطابق ہر سال تبادلہ کر
دیا جاتا تھا۔ دریں اثنا ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۵ء میں
وہ چند ماہ کے لیے معتبوب بھی رہا اور اس کا

جلاوطن کر دیا گیا۔ ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۶ء میں
جب وہ مصر کا والی تھا تو اس کا مملوک امرا اور
سربر آوردہ شیخ البلد علی بک سے تنازع ہوا
(Gesch. d. Osm. Reiches: v. Hammer، ۸: ۲۹۲)۔
آخر کار انہوں نے اسے ملک سے نکال باہر کیا
(ذوالقعدہ ۱۱۸۰ھ/اپریل ۱۷۶۷ء)۔ ۱۱۸۲ھ/
۱۷۶۸ء میں جب سلطان نے روس سے قطع تعلق پر
اصرار کیا اور وزیر اعظم محسن زادہ محمد ہاشا اور
شیخ الاسلام نے اس کے جنگجویانہ منصوبوں کی
مخالفت کی تو اس نے مقدم الذکر کو ۲۳ ربیع الاول
۱۱۸۲ھ/۷ اگست ۱۷۶۸ء کو معزول کر کے اس کی
جگہ ۲۰ ربیع الآخر/۳ ستمبر کو اپنے پرانے منظور نظر
سلاحدار حمزہ کو، جو اس وقت آنا طولی کا گورنر
تھا، وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ دارالسلطنت پہنچنے کے
چند روز بعد ہی ۴ اکتوبر کو اس نے مجلس شوری
میں روس کے خلاف اعلان جنگ منظور کرا دیا اور
۱۹ اکتوبر کو روسی سفیر اوبرسکوف Obreskov کو، جس
نے باب عالی کے مطالبات منظور کرنے سے انکار کر دیا
تھا، قید کر دیا (Gesch. d. Osm. Reiches: v. Hammer،
۸: ۳۱۲ بعد)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ روس سے
وہ الفوسناک جنگ چھڑ گئی جس کا خاتمہ کہیں
۱۷۷۳ء میں گوجک کنارہ کے صلحنامے سے ہوا۔
حمزہ ہاشا اس جنگ کی ابتدا اپنی زندگی میں نہ دیکھ
سکا، اس لیے کہ ۵ جمادی الاول ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء اکتوبر
۱۷۷۸ء کو اسے اچانک اس کے عہدے سے معزول
کر دیا گیا اور اس معزولی کا سبب جنون بتایا گیا،
اگرچہ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ یہ سب کچھ
قریم (Crimea) کے خان کی تحریک پر ہوا۔ اسے
خانہ (Canca) کا والی بنا کر اٹریطش (Creta)
بھیج دیا گیا۔ وہ راستے ہی میں تھا کہ اسی مہینے
کے کچھ روزوں میں اس کا انتقال ہو گیا۔

منصب چھین کر اسے دبئی لے دیا گیا (J.H. Mordtmann، احمد جاوید: حلیۃ الوزراء، تکرار، ۲: ۲۰۰)

دوسرا بیٹا، ۵۹۷۳/۱۵۶۵ - ۱۵۶۶ء کے لگ بھگ پیدا ہوا - ۵۹۸۵/۱۵۷۷ء میں شاہ اسمعیل ثانی نے حکم دیا کہ شیراز میں حمزہ میرزا کو اس کے باپ اور بھائی ابوطالب سمیت موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، لیکن اس حکم کی تعمیل ہونے سے پہلے وہ خود ہی قتل ہو گیا۔

ذوالحجہ ۵۹۸۵/ فروری ۱۹۷۸ء میں اس کا ضعیف اور نیم کور باپ سلطان محمد شاہ کے لقب سے تخت نشین ہوا اور حمزہ میرزا کو اس کی ماں مہد علیا کے ایما پر، جو ۵۹۸۷/۱۵۷۹ء میں قزلباش [رک باں] کے ہاتھوں قتل ہونے تک طاقت کا اصل سرچشمہ تھی، ولی عہد مقرر کر دیا گیا۔ اسے ترکمان تکتلو قزلباش دھڑے کی حمایت حاصل تھی، جو اس وقت دارالحکومت قزوین میں سیاسی صورت حال پر چھایا ہوا تھا۔

۵۹۸۹/۱۵۸۱ء میں حمزہ میرزا نے خراسان میں ایک شورش کو فرو کیا، جو شاملو - استجلو دھڑے نے حمزہ میرزا کے برادر خورد عباس میرزا (رک بہ عباس اول) کی حمایت میں پیا کی تھی۔ اس کے بعد اس نے مایکی معاملات میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اگرچہ وہ فطرۃ شجاع تھا، لیکن مغرور، جلد باز اور بے چین طبیعت کا تھا۔ دو حریف قزلباش جماعتوں کے درمیان محتاط رویہ اختیار کرنے کے لیے جس پختہ بصیرت کی ضرورت تھی، وہ اس میں مفقود تھی۔ ۵۹۹۲/۱۵۸۴ - ۱۵۸۵ء میں آذر بیجان کے امیر الہڑا امیر خان ترکمان نے اس کی ان کوششوں کی مزاحمت کی جو وہ اپنی ماں کے قاتلوں کا سراغ لگانے کے سلسلے میں کر رہا تھا۔ اس نے شاملو - استجلو جماعت کے اشتعال دلانے پر ترکمان سردار کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے سب سے چھوٹے بھائی طہماسپ کی حمایت میں ایک ترکمان تکتلو بغاوت اٹھ کھڑی

ص ۱۶ بعد و بمواضع کثیرہ؛ (۲) سِجِلْ عثمانی، ۲: ۲۵۴ (سیرت)؛ (۳) احمد واصف: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) 'Gesch. d. Osm. Reiches : Hammer - Purgstall ج ۸، بمواضع کثیرہ؛ (۵) اسمعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶، ج ۴/۱، بمدد اشاریہ۔

* حمزہ القنصوری: انڈونیشی صوفی، ملای

رسالوں اور نظموں کا مصنف، پنسور (= بروس، جو سمائرا کے مغربی ساحل پر واقع ہے) کا رہنے والا تھا۔ وہ پسائی کے شمس الدین (م ۱۶۳۰ء) سے پہلے ہوا ہے، جس نے اس کی نظموں کے حوالے دیے اور ان پر حواشی لکھے ہیں۔ وہ محمد بن فضل اللہ (م ۱۶۲۰ء) سے بھی بہت پہلے گزرا ہے جبکہ مؤخر الذکر کی تصنیف التحفة المرسلہ کے زیر اثر اس مقبول عام نظریے کا ابھی چرچا نہیں ہوا تھا کہ یہ دنیا سات مراحل میں ذات خداوندی سے ظہور میں آئی ہے۔ اس طرح اس کا زمانہ حیات دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کا نصف آخر ہو سکتا ہے۔ وہ ابن العربی اور العراقی سے منسوب مکتب تصوف سے تعلق رکھتا تھا۔ تصانیف: اسرار العارفین؛ شراب العاشقین اور منظومات (رباعیات) (طبع J. Doorenbos : De geschriften van Hamzah Pansoeri، ۱۹۳۳ء، جو ناقدانہ نہیں ہے۔ ان میں سے کئی نظمیں یقیناً حمزہ کی نہیں ہیں؛ دیکھیے Drewes، در TITLV، ۳: ۳۹۱)، کتاب المنتہی (غیر مطبوعہ، دیکھیے Twee Maleise geschriften: Voorhoeve، ص ۲۵)۔ اس کے عقیدے کے لیے دیکھیے H. Kraemer: Een Javansche Primbon، ۱۹۲۱ء، ص ۲۴ تا ۴۴، در Djawa، ۴: ۲۹ بعد؛ A. Johns، در JMBRAS، ۱/۲۸ (۱۹۵۵ء)۔

(P. VOORHOEVE)

* حمزہ میرزا: صفوی شہزادہ، محمد خدا بندہ کا

ہوئی۔ حمزہ میرزا نے اس بغاوت کو تو کچل دیا، لیکن ۱۵۸۵ء/۸۹۹۳ء میں عثمان پاشا کی زیر قیادت تبریز پر عثمانیوں نے قبضہ کر لیا۔ اگلے سال شاملو۔ استجلو دھڑے نے بعض نامعلوم وجوہ کی بنا پر گنجه کے قریب صفوی لشکر کا، میں حمزہ میرزا کو قتل کرنے کے لیے ترکمان تگلو کے ساتھ ساز باز کی۔ ان کا آلہ کار حمزہ میرزا کا ذاتی حجام تھا، جس نے ۲۴ ذوالحجہ ۸۹۹۳ء/۴ دسمبر ۱۵۸۶ء کو جب حمزہ میرزا شراب کے نشے میں مدھوش تھا، اسے قتل کر دیا۔

مأخذ : (۱) سکندر بیگ ترکمان : تاریخ
 عالم آراء عباسی، ج ۲، تهران ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۶،
 بمقد اشاریه، بذیل مادہ؛ (۲) نصرالله فلسفی : زندگانی
 شاه عباس اول، ج ۱، تهران ۱۳۰۰، بمقد اشاریه .

(R. M. SAVORY)

⊗ **الْحَمْسُ :** یہ وہ نام ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہمت کے وقت حرم مکہ کے رہنے والوں کو دیا جاتا تھا۔ حج اور حرم مکہ کے مراسم و لوازم کے نقطہ نظر سے زمانہ جاہلیت میں عرب قبائل تین طبقوں میں تقسیم کیے گئے تھے :

حمس، جِلہ اور طُلَس۔ حمس شدت پسند، جِلہ آزادی پسند اور طُلَس بین بین تھے۔

این جیب (المحبر، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) نے ان کی فہرست بھی دی ہے اور خصوصیات بھی بیان کی ہیں، جو یہ ہیں :-

الحَمَسُ : قریش کے سارے کے سارے؛ خزاعہ؛ مکہ میں رہنے والے اجنبی، نیز قریش کی لڑکیوں کی اولاد بیرون مکہ میں (اس آخر الذکر زمرے میں کلاب، کعب، عامر اور کلاب [جو ربیعہ بن عامر بن صعصعہ اور اس کی بیوی مجد بنت تیم بن غالب بن فہر کی اولاد ہیں]؛ اسی طرح ربوع بن حنظلہ اور مازن (بن مالک) بن عمرو بن تمیم (کہ ان دونوں کی ماں جندلہ بنت فہر بن مالک) بن قحطان

قضاہ میں ریان بن حلوان اور قبائل کلب میں سے
جناب بن ہبل کہ اس آخر الذکر کی ماں بھی قریش کی
اولاد میں سے تھی؛ ان کے علاوہ قبائل کنانہ
(میں سے الحارث بن عبد مناة، مذلج بن مرہ عامر بن
عبد مناة مالک بن کنانہ اور ملک بن کنانہ)، ثقیف
اور عدوان (جو مکے کے آس پاس رہتے تھے)۔

الحِلَّة : تمیم کی ساری شاخیں (بجز مذکورہ بالا
یربوع و مازن کے)؛ ضَبَّہ بن اَد؛ حُمیس بن اَد؛ ظُلاعنہ؛
النوٹ بن مر؛ اسی طرح قیس عیلان کی ساری شاخیں
(بجز مذکورہ بالا، ثقیف عدوان اور عامر بن صعصعہ
کے)؛ ان کے علاوہ ربیعہ بن نزار سارے کے سارے؛
قضاعہ کی ساری شاخیں (بجز مذکورہ بالا جناب اور
علاف یعنی ریان کے)؛ مزید برآں انصار؛ خثعم؛ بَجِیلَہ؛
بکر بن عبد مناة؛ ہذیل؛ اسد؛ طی اور بارق۔

الطُّس: سارے اہل یمن؛ اہل حضر موت؛
عک؛ عجیب اور ایاد [ہن نزار]۔

حُصص احرام کی حالت میں پکا ہوا مگھن یعنی گھی استعمال نہیں کرتے تھے؛ دہی سے اقط یعنی پنیر نہ بناتے؛ دودھ دوتے تو اٹھا نہ رکھتے؛ اونٹ اور بکری کے بچے کو اپنی ماں کا دودھ جی بھر کر پینے دیتے؛ اپنے بال اور ناخن نہ تراشتے؛ بھڑ، بکری، اونٹ، کسی جانور کے اون یا روئی کے کپڑے سے بنے ہوئے خیمے میں نہ رہتے؛ گوشت نہ کھاتے؛ بالوں میں تیل نہ ڈالتے؛ احرام میں صرف نئے کپڑے پہنتے، مستعمل لباس استعمال نہ کرتے؛ طواف اپنے حرم کے کپڑوں ہی میں کرتے اور ننگے پاؤں طواف نہ کرتے کہ وہاں کی مقدس سر زمین ان کے پاؤں سے مس نہ ہو؛ ضرورت کے وقت اپنے مکانوں میں دروازے سے نہیں بلکہ پشت (کھڑکی وغیرہ) سے داخل ہوتے؛ حج کے لیے عرفات تک نہ جاتے بلکہ مزدلفہ (جمع، مفسس) ہی میں رک جاتے اور وہیں سے مکے کی طرف اور سعی کر لیتے اور سفر حج میں

ص ۹۵ تا ۹۷) میں اس ادارے کے آغاز کی داستان یوں بیان کی ہے کہ قریش نے ایک دن سوچا کہ ہم حضرت ابراہیمؑ کی اولاد ہیں اور حدود حرم میں رہتے ہیں، اس لیے اجنبیوں سے اپنے کو ممتاز کرنے اور ان سے اپنی عظمت منوانے کے لیے کچھ کرنا چاہیے، اسی لیے حج میں عرفات جانا ترک کر دیا اور کہا کہ اہل حرم کو حدود حرم سے باہر نہیں جانا چاہیے (عرفات ٹھیک حدود حرم کے باہر ہے)۔ بعد ازاں بعض اور قبائل کو بھی پاس رہنے یا رشتے دار ہونے کے باعث یہی امتیاز عطا کیا۔ اس کے بعد کچھ اور امور اضافہ کیے، جو پہلے نہ تھے، مثلاً گھئی، دہی، پنیر اور اونی خیموں کی حرمت اور آگرے چل کر بیرون حرم سے حج یا عمرے کے لیے آنے والوں کے ساتھ آئی ہوئی غذا کو بھی اپنے لیے حرام قرار دیا۔ اجنبیوں پر یہ پابندی عائد کی کہ طواف قدوم کے لیے اہل حرم سے حاصل کیے ہوئے لباس میں ہوں، ورنہ برہنہ رہیں۔ اگر کوئی اجنبی کسی وجہ سے اپنے لباس میں طواف کرتا تو طواف کے بعد لباس کو مطاف ہی میں پھینک دینا پڑتا تھا، باہر لیجانے کی اجازت نہ تھی؛ اسے اَللُّقٰی کہتے تھے۔ بیرونی قبائل نے مجبوراً یہ پابندیاں گوارا کر لیں۔ بیرونی عورتیں البتہ اپنا سارا لباس اتارنے پر مجبور نہ تھیں۔ کسی حمسی کا لباس نہ ملتا تو وہ اپنے جسم پر اپنی کرتی باقی رکھتی تھیں۔ الیعقوبی (۱: ۲۹۷) نے بعض اور ممانعتوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسلام نے ان چیزوں میں سے بعض کو منسوخ کیا اور بعض کو برقرار رکھا؛ چنانچہ قرآن مجید [الحج: ۲۵] نے مقامی اور اجنبی کا فرق منسوخ کیا؛ عرفات جانا سب کے لیے ضروری قرار دیا (البقرة: ۱۹۸)؛ برہنگی کی ممانعت ہوئی اور ہر عبادت کے وقت اچھے سے اچھا کپڑا پہننے کا حکم ہوا (الاحراف: ۳۱) کہ دربار الہی میں حاضر ہونا ہے؛

سرخ کپڑوں کے خیموں میں رہتے۔
حِلَّہِ احرام کی حالت میں شکار نہ کرتے، لیکن بیرون حرم علاقے کے شکار کو حرام نہ سمجھتے؛ مراسم حج پر درپے ادا کرتے؛ مالدار لوگ اپنا سارا مال یا اس کا بڑا حصہ خیرات کر دیتے تھے؛ غریب لوگ گھئی استعمال کر سکتے تھے؛ بھیڑ بکری اور اونٹ کے بال حسب ضرورت (غالباً کاتنے کے لیے) تراش لیتے اور احرام کے لباس ہی میں رہتے؛ احرام میں نیا لباس نہ پہنتے؛ گھر یا خیمے میں دروازے سے داخل نہ ہوتے؛ احرام کی حالت میں کسی چیز کے سائے میں نہ رہتے؛ تیل لگا لیتے؛ گوشت کھا لیتے، بلکہ احرام کی حالت میں خوب جی بھر کر گوشت کھایا کرتے؛ حج سے فراغت پر مکے آتے تو اپنے سارے پرانے جوتے اور کپڑے خیرات کر دیتے اور کسی حمسی سے کپڑے کرائے پر لے کر اور پہن کر طواف کرتے تاکہ کعبے کا تقدس قائم رہے؛ نئے کپڑے خیرات نہیں کرتے تھے؛ طواف ننگے پاؤں کرتے؛ نئے کپڑے نہ ہوتے یا کسی حمسی سے کپڑے مستعار نہ ملتے تو برہنہ طواف کرتے تھے؛ احرام کی حالت میں وطن واپس پہنچنے تک بجز گوشت کے ہر خرید و فروخت کو حرام سمجھتے تھے۔ مکے آنے پر طواف کعبہ کے لیے اہل حرم سے جو کپڑے مستعار لیے جاتے، اس سلسلے میں مروی ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ عیاض بن حمار الجاشعی کو اپنے کپڑے مستعار دیے تھے۔

طلس یوں تو احرام لباس اور طواف کے متعلق وہی کرتے جو حِلَّہ کرتے، لیکن نہ برہنہ طواف کرتے، نہ کسی سے کپڑے مستعار لیتے؛ مکانوں میں دروازوں ہی سے داخل ہوتے تھے۔ وہ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن بھی نہیں کرتے تھے اور عرفات وغیرہ میں حِلَّہ کے ساتھ جاتے اور آتے تھے۔

ابن حبیب نے اپنی ایک دوسری تالیف (المناقب)

اسی آیت سے (بے حد گوشت کھانے کی جگہ اعتدال برتنے کا حکم دیتے ہوئے) بیرونی غذاؤں کی ممانعت کو منسوخ کیا گیا؛ دروازوں سے نہ آنے کی پابندی بھی منسوخ ہوئی (۲ [البقرہ: ۱۸۹])۔ پرانی باتوں میں سے جو برقرار رکھی گئیں ان میں احرام کی حالت میں شکار نہ کرنا، بال اور ناخن نہ تراشنا اور ہم بستر نہ ہونا قابل ذکر ہیں۔

حمص سے مراد وہ لوگ ہیں جو چلہ نہ ہوں۔ السُّوْبِلِی (۱: ۱۳۱) نے اس اصطلاح کے معنی تشدد اور تزہد کے لکھے ہیں اور (۱: ۱۳۳) طلس کے معنی غبار کے لکھ کر بتایا ہے کہ غبار آلود لباس کو بدلے بغیر یہ لوگ مراسم حج انجام دیتے تھے۔ ضبابة بنت عامر الفشیریہ کے برہنہ طواف کرنے کا عام طور پر ذکر کر کے ہمارے مؤلفین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ طواف عربان کا رواج تھا، حالانکہ ابن حبیب (المنق، ص ۱۷۳ تا ۱۷۶) نے تصریح کی ہے کہ یہ محض مستثنیٰ واقعہ تھا۔

مأخذ: (۱) ابن حبیب: کتاب التَّحْرِیر، طبع دائرة المعارف، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱؛ (۲) وہی مصنف: کتاب المنق، مخطوطہ مولانا ناصر حسین مجتہد لکھنؤ، ص ۹۵ تا ۹۷؛ (۳) ابن هشام: سيرة رسول الله، طبع یورپ ص ۱۲۶ تا ۱۲۹؛ (۴) السَّهْلِي: الرَّوْضُ الْأَنْف، (طبع مصر)، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۵؛ (۵) اليعقوبي: التَّارِيخ، مطبوعہ یورپ، ۱: ۲۹۷ تا ۲۹۸؛ (۶) الازرقی: اَخْبَار مَكَّة، مطبوعہ یورپ، ۱: ۱۱۸ تا ۱۲۵؛ ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۷) تفاسیر قرآن بالخصوص مقالے میں مندرج آیات کی تفسیر، از الطبری و ابن کثیر؛ (۸) Snouck-Hurgronje: Het mekkaansche Feest، ص ۲۱ تا ۲۲، ۷۷ تا ۷۸؛ ۱۱۱ بعد ۱۳۰ بعد؛ (۹) Reste: Wellhausen، Arabischen Heidentum، ص ۸۵ تا ۸۶، ۱۱۰، ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ ۲۴۵ تا ۲۴۶؛ (۱۰) Cactani: Annalt dell' Islam، ۱: ۱۲۱، ۱۲۳۔

(محمد حمید اللہ)

اور انگریزی میں حمص (Homs) اور ترکی میں حمص (Humus کہلاتا ہے)۔ شام کا یہ شہر (۳۶ درجے مشرق اور ۳۴ درجے ۲۰ دقیقے شمال) دریائے العاصی کے مشرقی کنارے پر سطح سمندر سے پانچ سو میٹر بلند واقع ہے۔ شہر حمص ایک وسیع اور مزروعہ میدان کے وسط میں آباد ہے، جس کے مشرق میں صحرا اور مغرب میں آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ یہ شہر کوه لبنان اور جبل انصاریہ کے درمیان ایک نشیب کے دہانے پر واقع ہے۔ اس دہانے سے یہاں سمندری ہوائیں آتی رہتی ہیں، اس لیے شام کے دوسرے علاقوں کے مقابلے میں یہاں کی آب و ہوا زیادہ خوشگوار ہے۔ [آب پاشی کی بدولت یہ جگہ پچھلے پانچ ہزار برس سے آباد چلی آ رہی ہے]۔ اوسط سالانہ درجہ حرارت سولہ درجے سینٹی گریڈ ہے۔ شام کے دوسرے شہروں کے مقابلے میں یہاں بارش سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ سالانہ اوسط چھ سو ملی میٹر ہے جب کہ قریب ہی حماة [رک بان] میں تین سو پچاس ملی میٹر بارش ہوتی ہے۔ سیلاب اور لاوے سے بنی ہوئی مٹی دریا کی زرخیزی کے طفیل زراعتی مشاغل کے لیے مفید ہوتی ہے۔ حضرت مسیح علیہ السلام سے دو ہزار سال قبل مصریوں نے دریائے عاصی پر پل باندھنے کا انتظام کیا تھا۔ نظام آبپاشی کے قیام کا سہرا مصریوں کے سر ہے، جو زمانے کے ساتھ ساتھ تکمیل کے مراحل سے گزرتا ہوا ترقی یافتہ صورت اختیار کر گیا ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں سلمیہ سے نہر نکالی گئی تھی، جو شہر کی مشرقی جانب کو سیراب کرتی تھی۔ آبپاشی کا جدید انتظام ۱۹۳۸ء میں جھیل کے نیچے تعمیر ہوا تھا۔ بند سے ایک نہر نکالی گئی ہے، جو آگے چل کر کئی چھوٹی چھوٹی نہروں میں منقسم ہو جاتی ہے، جس سے دریائے عاصی اور حمص کے درمیان خوب کاشتکاری

کے نشانات آج بھی دکھائی دیتے ہیں جس کے جنوب مغربی کونے میں قلعہ تھا، لیکن آج کل گنجان گلیوں کا جال بچھا ہوا ہے۔ اسلام سے بہت پہلے بے شمار عرب یہاں آ کر آباد ہو گئے تھے اور ۸۱ قبل از مسیح سے ۹۶ء تک حمص پر عربوں کا ایک مقامی خاندان حکومت کرتا تھا۔ ان میں سب سے زیادہ نامور شہزادہ Sampsigeramus تھا جس نے رستان (Arethusa) کو قیام گاہ بنانے میں ترجیح دی تھی جہاں دریائے عاصی پر ہو کر گزرنے والا راستہ اس کے تصرف اور اختیار میں تھا۔ مخروطی سا مقبرہ جسے شہزادے نے ۸۷ء میں حمص میں بنوایا تھا، ۱۹۱۱ء میں آگ سے تباہ ہو گیا۔ سورج کے معبد میں سیاہ رنگ کے پتھر کے بڑے ٹکڑے کی پوجا کی جاتی تھی جس کی وجہ سے حمص قدیم ایام میں بعلبک [ربک باں] کا ہمسر بن گیا تھا۔ حمص جو کہ سلطنتوں کے سنگم پر واقع تھا، Domitian کے عہد حکومت میں گمنامی کے پردے سے باہر نکلا۔ اس کا نام امیاس (Emesa) رکھا گیا۔ حمص میں عیسوی کتبات کی کمیابی اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ یہاں بت پرستوں کی اکثریت ہو گی کیونکہ یہ عنصر ازنہ متوسطہ تک برقرار رہا تھا۔ پھر بھی پانچویں صدی عیسوی تک عیسائیت امیاس میں اچھی طرح جڑ پکڑ چکی تھی جو لاث ہادری کی عملداری میں لبنان کے فنیقی علاقے کے کلیسائی صوبے میں شامل اور دمشق کے ماتحت تھا۔ جب یوحنا اصطباغی (Saint Johns the Baptist) کا سر شہر کے قریب سے برآمد ہوا (۴۵۲ء) تو امیاس لاث ہادری کا صدر مقام قرار پایا۔ بنو تنوخ بھی ان عرب قبائل میں شامل تھے جو اس علاقے میں بس گئے تھے۔

عربوں کی فتح کے زمانے میں بے شمار نیم

خانہ بدوش قبائل جنوب سے آ کر اس علاقے میں آباد

حمص بہت سے راستوں کا اہم سنگم ہے اور پہاڑ کے درمیان تنگ راستے پر واقع ہے۔ خلیج فارس سے پامیرا ہو کر بحیرہ روم جانے کا آسان ترین راستہ یہیں سے گذرتا ہے۔ قدیم زمانے سے عراق کی پیداوار اسی راستے سے باہر جاتی ہے۔ کرکوک سے پٹرول کی پائپ لائن حمص سے گزرتی ہوئی طرابلس الشام اور بانیاس تک جاتی ہے۔ حمص کا شہر اس شاہراہ کے عین درمیان واقع ہے جو دمشق کو حمص سے ملاتی ہے۔ ریلوے لائن کی تعمیر سے پہلے گھوڑے پر دمشق کے سفر میں پانچ دن لگتے تھے۔ اکہری پٹری کی ”دمشق - حاب“ ریلوے لائن جو ۱۹۰۲ء میں تعمیر ہوئی تھی، الریک کے راستے دمشق کو بیروت سے ملاتی ہے۔ عثمانی عہد حکومت میں یہ ریلوے فوجی اہیت کی حامل تھی کیونکہ ۱۹۱۴ء سے پہلے یہاں اہم فوجی چھاؤنی تھی اور حمص اس کا ریلوے سٹیشن تھا۔

اس شہر کی پچھلے پانچ ہزار سال کی تاریخ اہم واقعات سے پر ہے، دو ہزار قبل از مسیح میں حمص غیر معروف مقام تھا۔ اس علاقے کے بڑے بڑے شہر کادیش اور قطنہ تھے۔ خطیوں نے ریمیسز دوم (Rameses II) کے زمانے میں کادیش (Kadesh) پر قبضہ کر لیا تھا جب کہ قطنہ جس کا موجودہ نام مشرف ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق شہر کا نام حمص بن الحور بن ہاف [جان (یاقوت)] بن مکینف العمالقہ [العلیقہ (یاقوت)] کے نام پر پڑا تھا۔ شہر کی بنیاد قدیم یونانیوں کے ہاتھوں پڑی تھی جنہوں نے یہاں فلسطینی زیتون کا پودا لگایا۔ قیاساً حمص کا شمار ان شہروں میں ہے جنہیں سلیکس نکاتور (Seleucus Nicator) نے بسایا تھا یا جن کے نام یونانی ہیں، لیکن ابھی تک اس امر کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شہر پر رومی نقشہ تعمیر کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ مربع میدان پر بنے ہوئے شہر

ہو گئے تھے۔ حمص اس وقت یعنی عربوں کا اہم مرکز بن گیا اور بنو کلب کے علاقے میں شامل کر لیا گیا۔ بنو کلب گھوڑوں کی پرورش کیا کرتے تھے۔ جنگ یرموک کے بعد شہنشاہ رقل حمص چھوڑ کر چل دیا۔ جب مسلم افواج حضرت ابو عبیدہؓ ابن الجراح [رک باں] کی زیر کمان حضرت خالدؓ بن الولید [رک باں] کی ہدایت میں شہر کی دیواروں کے سامنے نمودار ہوئیں تو باشندوں نے امان طلب کی اور اکثر ہزار دینار زر تاوان دینے کا اقرار کیا۔ مسلمان حمص میں بغیر کسی خونریزی کے ۵۱۶ھ میں داخل ہو گئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ہانچ۔ و صحابی اس نئے مفتوحہ شہر میں سکونت کے لیے چلے آئے تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں حمص کا گورنر سعید بن عامر تھا۔ ۵۲۶ھ میں حضرت امیر معاویہؓ نے حمص اور قنسرین پر قبضہ کر کے ان کا الحاق صوبہ شام سے کر دیا۔ جب شام کو ہانچ فوجی اضلاع میں تقسیم کیا گیا تو حمص ایک جند [رک باں] کا صدر مقام قرار پایا۔ مسلم عہد میں حمص کی جند میں حمص، قنسرین اور عواصم کے علاقے شامل تھے۔ ان علاقوں کے خراج سے سرکاری خزانے کو آٹھ لاکھ درہم حاصل ہوتے تھے۔ خلیفہ کی جانب حضرت شرحبیل اس علاقے کے والی (= امیر) تھے اور عیسائیوں کی متروکہ جائداد کو مسلمانوں میں تقسیم کرنے آئے تھے۔ جب ۵۳۷ھ/۶۵۷ء میں جنگ صفین [رک باں] ہوئی تو حمص کے باشندے حضرت علیؓ کے طرفدار تھے اور شیعیت کو اس علاقے میں عرصہ دراز تک اقتدار حاصل رہا۔

اس کے بعد عہد بعہد حمص نے اسلامی تاریخ میں اہم کردار ادا کیا۔ عباسی عہد حکومت حمص کی تاریخ میں تاریک دور تھا۔ آبادی کی اکثریت ہمنیوں پر مشتمل تھی، انہوں نے قیسویں کے

خلاف بغاوت کر دی جس کی وجہ سے ہارون الرشید (۵۱۷ھ/۷۸۶ء تا ۵۱۹ھ/۸۰۹ء) نے ہر افروختہ ہو کر ان کے خلاف تعزیری مہمیں روانہ کیں۔ اس وقت اہل حمص خوشحال تھے۔ جہشیاری کے بیان کے مطابق حمص کے علاقے کا مالیتین لاکھ بیس ہزار دینار اور انگوروں سے لدے ہوئے سو اونٹ ہوا کرتے تھے۔

آخری تعزیری مہم المستعین کے عہد میں بھیجی گئی تھی۔ اس نے ۵۲۵ھ/۸۶۳ء میں حلب، قنسرین اور حمص کا انتظام و انصرام ایک گورنر کے سپرد کر دیا۔

عباسی خلافت پر ضعف طاری ہوا تو احمد بن طولون [رک باں] نے ۵۲۶ھ/۸۷۸ء میں اپنی حکومت کا دائرہ کار شام تک وسیع کر لیا۔ اس کے بعد دوسرے خاندان قابض ہوتے رہے۔

پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں فاطمیوں نے اپنا دائرہ اقتدار شام تک وسیع کر لیا۔ حمص بھی ان کے تسلط سے نہ بچ سکا۔ انطاکیہ کی تسخیر کے بعد (۵۹۱ھ/۱۰۹۸ء)

یہ شہر مسیحی جنگ بازوں کی معرکہ آرائیوں کا بھی مرکز رہا اور سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس پر قبضہ کر کے اسے اپنے دفاع کا اہم مورچہ بنایا۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے حمص کے بیان میں پیری بلون (Pierre Belon)

نے لکھا ہے کہ شہر کی دیواریں ترقیبہ پتھروں کی ہیں اور رومیوں کا بنایا ہوا قلعہ بھی ہے۔ اگرچہ شہر ہنہ جوں کی توں قائم ہے لیکن اندرون شہر تباہ ہو چکا ہے۔ یہ فرانسیسی سیاح لکھتا ہے "بازار اور

ترکی طرز کے بزمستان [بزمستان یعنی مسقف بازار] کے سوا کوئی خوبصورت چیز نظر نہیں آتی۔" سلیمان اول اور سلیم ثانی کے زمانے میں شام کے شہروں اور صوبوں کی اراضیات، آبادی کے بالغ مردوں اور

تک لے رکھا ہے۔ خود پاشا نے یہ ٹھیکہ چار سو تھیلیوں یا پانچ لاکھ لپروں کے عوض لیا ہوا ہے، لیکن اسے چار گنی آمدنی ہوتی ہے“ (دیکھیے، Voyages، ۱۸۲۳ء/۳: ۱۸ تا ۱۹)۔ آغا مقاسی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔

۵۱۲۳۶ / ۱۸۳۱ء میں حمص پر جاں بازوں نے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد یہ شہر ابراہیم پاشا کے ہاتھ آ گیا، جو ۵۱۲۵۶ / ۱۸۳۶ء تک شام میں محمد علی پاشا کا نائب السطنت رہا تھا۔ اسی زمانے میں شہر میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی جس کے فرو کرنے میں مصری افواج کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اس شورش کا یہ نتیجہ نکلا کہ قلعے کو مکمل طور پر منہدم کر دیا گیا۔ ۱۸۳۰ء کے بعد شہر پر ترک دوبارہ قابض ہو گئے۔

آج کل حمص زراعتی اعتبار سے اہم مرکز ہے، یہاں صنعتوں کو خوب فروغ حاصل ہے۔ ایک فوجی سکول بھی قائم ہے۔ ۱۹۲۰ء میں یہ ضلع (محافظہ) کا سب سے بڑا شہر تھا اور اس کی آبادی پچاس ہزار تھی جو ۱۹۶۰ء میں بڑھ کر ایک لاکھ تیس ہزار ہو گئی۔ آبادی کا پانچواں حصہ عیسائیوں پر مشتمل ہے جو کلیسائے یونان کے پیرو ہیں۔ حمص کے میدان میں غلہ خاص کر جو اور دوسرے اناج کی پیداوار ہوتی ہے۔ شہر کے مشرق میں وسیع مزرعہ زمینیں ہیں۔ حمص کے گرد و نواح میں تباہ شدہ نہروں (قنایات) کے کھنڈر پائے جاتے ہیں، جو اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ انسان صدیوں سے زمینی وسائل سے منتفع ہونے کی کوشش میں لگا ہوا ہے، حکومت کی ہمت افزائی سے عثمانی ترکوں کے زمانے میں بھی شہر کو تہذیبی، فوجی اور تجارتی لحاظ سے بڑی اہمیت حاصل رہی۔

حمص اہم راستوں کے چوراہے پر واقع ہونے کے باعث ہمیشہ آمد اور صنعتی مرکز رہا ہے اور

ٹیکس کے گوشواروں کا کئی دفعہ جائزہ لیا گیا تھا (حمص کے لیے دیکھیے The Ottoman archives : B. Lewis as a source for the history of the Arab lands، JRAS، ۱۹۵۱، ۱۵۲ تا ۱۵۳)۔ عثمانی حکومت کے مالی قوانین کے مطالعے سے ہمیں اس زمانے میں حمص کی معاشی سرگرمیوں کا علم ہوتا ہے۔ ترکمانوں کا لایا ہوا یوغورت (پنیر) دساور میں دمشق تک جاتا تھا۔ اناج اور تل پیسنے کی پن چکیاں بہت سی تھیں۔ کولہو بہت زیادہ مصروف رہا کرتے تھے۔ انگور مالک کے ذرائع آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ تھا۔ چاول کی فصل بہت اچھی ہوتی تھی۔ خوردنی اجناس میں اضافے کے لیے جس کی نئی نئی کاشت دلدلی زمین میں ہونے لگی تھی۔ شہر کی اہم صنعت پارچہ بافی تھی۔ حمص ریشم کے بڑے مرکزوں میں شمار ہوتا تھا۔ اس کے گرد و نواح میں ریشم کے کیڑے شہتوت کے درختوں پر پالے جاتے تھے۔ یہاں منقش اور زر تار کیڑے تیار ہوتے تھے جو دساور میں استانبول تک جاتے تھے۔ دمشق سے حاب آتے ہوئے اونٹ اور مویشی حمص سے گزرا کرتے تھے جب کہ حاب اور حماة سے دمشق جانے والی بھیڑ بکریاں بھی اسی راستے سے سفر کرتی تھیں۔

جون جون صدیاں گزرتی گئیں شہر پناہ کے دروازے ایک ایک کر کے گرتے چلے گئے۔ والنی Volney ایک فرانسیسی سیاح تھا۔ اس نے ۱۷۸۵ء میں شہر کا حال اس طرح لکھا ہے ”شہر حمص زمانہ ماضی میں مستحکم اور خوب آباد تھا۔ اب اس کی حیثیت تباہ شدہ قصبے سے زیادہ نہیں۔ باشندوں کی تعداد زیادہ سے زیادہ دو ہزار ہو گئی جس میں یونانی [= عیسائی] اور مسلمان دونوں شامل ہیں۔ شہر میں ایک آغا رہتا ہے جس نے دمشق کے پاشا سے بیرون شہر کا ٹھیکہ یا المراء = تدارا

شام کی معیشت میں اب بھی اہم کردار کا حامل ہے، اور تہذیب قدیم کے آثار سے معمور ہے، پرانی مسجدیں، حمام، مزارات، خانقاہیں وغیرہ اب بھی محفوظ ہیں۔

مزاروں کے ضمن میں لب الاحبار کا مقام قابل ذکر ہے۔ یہ مزار جو باب الدرید سے باہر ہے، بالائی منزل کی مسجد پر مشتمل ہے۔

۱۹۶۰ء میں شہری منصوبہ بندی کی ضروریات کے تحت فرتہ مولویہ کے درویشوں کا تکیہ منہدم ہو چکا ہے۔ یہ تکیہ جو ۵۸۴۰ / ۱۳۳۷ء کا قائم کردہ تھا شہر کے مغربی جانب موجودہ گورنمنٹ ہاؤس کے قریب تھا۔ آخر میں دو ٹوٹی بھوٹی حوبایاں قابل ذکر ہیں۔ ان کا نام بیت الزہراوی اور بیت ملاح ہے جو گزشتہ خوشحالی کی نشانیاں ہیں۔ [حصہ کی تاریخ و تہذیب کی تفصیل کے لیے دیکھیے *وو لائن*۔ بار دوم، بذیل حصہ]۔

مآخذ: جغرافیہ (۱) *Palestine* : G. Le Strange

(۲) *Topographie historique de la* : R. Dussaud

Syrie : A. Latron (۳) : ۱۰۳ بعد

La vie rurale en Syrie et au Liban : بیروت ۱۹۳۶ء

(۴) *L'Oronte, étude de Fleuve* : J. Weulersse

طوس ۱۹۴۰ء : (۵) *Le problème de l'eau* : N. Mously

en Syrie : A. Naaman (۶) : ۲۳۳ تا ۲۴۷

Le pays de Homs, étude de régime agraire et

d'économie rurale (نائب شدہ امتحانی مقالہ، ۱۹۵۱ء)

(۷) *La Méditerranée et le* : P. Birot and J. Dresch

Moyen Orient ج ۲، پیرس ۱۹۵۶ء، اشاریہ۔

قدیم تاریخ : Pauly-Wissowa : ۲۴۹۶

(۲) *Dict. Archéologie Chrétienne et* : Cabrol

Liturgie : پیرس ۱۹۲۱ء، ۴ / ۲، مقالہ *Emèsène*

(۳) *(Leclercq)* : Aubert and van Cauwenbergh

Dict. Histoire et Géographie Ecclésiastiques

۱۹۶۱ء، کراسہ ۸۵، مقالہ *Emèsène*، ص ۳۹۷ تا ۴۰۰۔

عربی مستون : ابن العدیم : تاریخ حلب، ج ۱،

۲، طبع سامی الدھان، دمشق ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۴ء

(۲) ابن جبر : الرحلة، *Gaudefroy-Demombynes*

کا فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۵۶ء، ۳ : ۲۸۹

Broadhurst کا انگریزی ترجمہ، ص ۲۶۷ تا ۲۶۸ : (۳)

الہروی : زیارات، طبع *J. Sourdcl.-Thomine*، دمشق

۱۹۵۳ء، ۸ تا ۹ : (۴) یاقوت : معجم البلدان، ۳ : ۳۳۵

(منقولہ الہروی) : (۵) ابن بطوطہ : الرحلة، ۱ : ۱۴۰

گب کا انگریزی ترجمہ، کیمبرج ۱۹۵۶ء، ۱ : ۹۱

(۶) وصفی ذکر : جولة اثارہ فی بعض البلاد الشامیہ،

دمشق ۱۹۳۴ء : (۷) سلیم عادل عبدالحق : بحث موجز

فی تاریخ مدینہ حمص و آثارها، *ASAS* ۱۰ (۱۹۶۱ء) :

۵ تا ۳۹۔

تاریخ اور تاریخی عمارتیں : (۱) اولیاء

چلبی : سیاحت قائمہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ۹ : ۲۴۳ (۲)

Voyage en Egypte et en Syrie : Volney، طبع *Goumler*

ہیک ۱۹۵۹ء، ص ۲۳۰ : (۳) *A. von Kremer* : *Mittelsy*

rien und Damaskus : وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۲۱۹ بعد

(۴) *Arabishe Inschriften* : M. van Berchem، در

Inschriften aus Syrien : F. von Oppenheim، در

Beiträge zur Assyriologie، ۱/۷ (۱۹۰۹ء) : ۴ تا

۱۳ : (۵) *Voyage* : M. van Berchem and E. Fatio

en Syrie، قاہرہ ۱۹۱۴ء : (۶) *La digue* : R. Dussaud

du lac de Homs et le mur égyptien de Strabon، در

Mónuments Piot، ۲۵ (۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۲ء) : ۱۲۳

(۷) *L'enceinte primitive de la* : J. Sauvaget

ville d' Alep، در *MIFD*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۳۳ تا ۱۵۹

(۸) *Études sur le siècle des* : H. Lammens

Omeyyades، بیروت ۱۹۳۰ء، اشاریہ : (۹) *J. Sauvaget*

L'architecture musulmane en Syrie، در *Revue des*

Arts، ۲۱ : (۱۰) : ۲۸

میں بنو فاطمہ کے مددگار اور باج گزار تھے۔ اُن کی ملک گیری نے وسطی المغرب اور خاص افریقا کے درمیان پھوٹ ڈال دی۔ دوسرے زیری امیر المنصور بن بلگین کے عہد حکومت میں اس کے چچا ابو البہار بن زیری نے پہلے ہی وسطی مغرب میں ایک سلطنت قائم کرنے کی ایک ناکام کوشش کی تھی (۵۳۷۹/۶۹۸۹ء تا ۵۳۸۳/۶۹۹۳ء)۔ اب اس کے جانشین بادیس کو زنا تہ کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو ۵۳۸۶/۶۹۹۶ء میں تیاری سے لے کر طرابلس تک اٹھ کھڑی ہوئی اور آخر کار اپنے چچا حماد بن بلگین کی بدولت اس پر غالب آ گیا۔ ۵۳۹۱/۶۱۰۰۱ء - ۵۳۹۵/۱۰۰۴ء میں اس نے حماد کو سرکش مغرب میں امن و امان قائم کرنے کا کٹھن کام سپرد کیا اور پھر اسے کبھی نہ بلایا، اور نہ کبھی اشیر، وسطی مغرب یا کوئی ایسا قصبہ دیا جسے وہ فتح کرنے کے قابل تھا۔ حماد کو اس قدر کامیابی نصیب ہوئی کہ ۵۳۹۸/۱۰۰۷ء - ۱۰۰۸ء میں اس نے مسیلہ کے شمال مشرق میں ایک نئے شہر کی بنا رکھی، اس خیال سے کہ یہ شاندار قلعہ (قلعہ حماد / قلعہ بنی حماد / القلعہ) دارالحکومت کا کام دے گا۔ حماد نے بادیس کے اس حکم کی تعمیل نہ کی کہ قسطنطینہ کے علاقے کا حصہ اس کے ولی عہد کے حوالے کر دے، اور اپنے بھائی ابراہیم کے ساتھ مل کر بغاوت کر دی (۵۴۰۰/۱۰۱۰ء)۔

۱۔ حماد بن بلگین (۵۴۰۰/۱۰۱۰ء تا ۵۴۱۹/۱۰۲۹ء) - اس نے قاہرہ کے فاطمیوں سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے اور اپنی وفاداری بغداد کے عباسیوں کی طرف منتقل کر دی؛ اس طرح سلطنت حمادیہ معرض وجود میں آ گئی۔ بادیس نے قلعہ کا محاصرہ کر لیا اور چھ ماہ کے بعد ۵۴۰۶/۱۰۱۵ء میں ایک فیصلہ کن فتح حاصل کر لی، لیکن وہ

Histoire des Croisades : R. Grousset، جلدیں، پیرس ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) : E. Herzfeld، *Damascus, Studies in Architecture*، در Ars، ۱۰ (۱۹۴۳) : ۶۶ تا ۷۰۔

(N. ELISSÉEFF)

الحَمَلُ : (ع) مینڈھا (Aries)، بروج فلکی میں سے پہلا برج، جو یونانی $\Pi\iota\omicron\varsigma$ کے نام پر رکھا گیا ہے۔ اس میں تیرہ ستارے تو وہ ہیں جن سے مینڈھے کی شکل بنتی ہے، اور پانچ ستارے اس شکل سے باہر ہیں۔ مینڈھے کو یوں دکھایا گیا ہے کہ اس کا رخ مغرب کی طرف ہے لیکن سر پیچھے کو مڑا ہوا ہے۔ دو روشن ستارے جو سینگ پر ہیں (β اور λ) الشَّرْطَان (دو علامتیں) کہلاتے ہیں اس لیے کہ وہ اعتدال شمسی کی آمد کی خبر دیتے ہیں۔ روشن ستارہ α جو مینڈھے کی شکل سے باہر ہے النّاطِع (ٹکر مارنے والا) کہلاتا ہے اور بعض اوقات اسے اور α اور β کو ملا کر اَشْرَاط (علامتیں) بھی کہتے ہیں۔ ستارے ε اور δ جو دم میں ہیں اور جو ران کے ستارے ερ سے مل کر ایک مساوی الاضلاع مثلث بناتے ہیں بَطْنِ (پیٹ) کہلاتے ہیں، یعنی مینڈھے کا پیٹ۔ الشَّرْطَان اور بَطْنِ چاند کی پہلی دو منزلوں کے بھی نام ہیں۔

مآخذ: (۱) قزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وِستفیلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۳۵، ۳۲ : (۲) L. Ideler : *Untersuchungen über den Ussprung der Sternnamens*، ص ۱۳۲۔

(J. RUSKA)

(بنو) حماد : وسطی مغرب کا ایک خانوادہ (۵۴۰۰/۱۰۱۵ء تا ۵۴۱۹/۱۰۲۹ء) جو مشرقی بلاد البربر کے بنو زیری کا ہم جد ہے، اور اس کا نام اس کے بانی حماد بن بلگین (= بلگین) بن زیری بن مناد کے نام سے ماخوذ ہے۔ امزاعی صنهاجہ یعنی بنو زیری، مغرب

فوقیت کو ختم کر دیا، جب کہ بنو رباح کا افریقیا میں اور بنو اثبج کا وسطی مغرب میں غلبہ قائم رہا۔ جس طرح زیری قیروان چھوڑنے اور مہدیہ میں مقیم ہونے پر مجبور کر دیے گئے تھے، بالکل اسی طرح بنو حماد قلعہ کھو بیٹھے اور بجایہ میں چلے گئے، جو اپنے بانی الناصر کے نام پر جو ۵۴۶/۱۰۶۸ء - ۵۴۹/۱۰۶۹ء کے تھوڑے عرصے بعد وہاں اقامت پذیر ہو گیا تھا، الناصریہ کے نام سے موسوم ہوا۔ زیری۔ ریاحی اقتدار کے احیا کے کچھ آثار نظر آنے لگے جب انہوں نے خراسانی تونس پر قبضہ کیا (۵۴۹-۵۴۶/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء)، اور اسے ختم کرنے کے لیے الناصر نے افریقیا پر ایک حملے (۵۴۶/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء) میں بنو اثبج کی قیادت کی، Laribus اور پھر قیروان (اگرچہ اسے یہ چھوڑنا پڑا) پر قبضہ کر لیا، اور وہ قلعہ واپس آ گیا۔ الناصر نے واقعی ۵۴۷/۱۰۷۷ء - ۵۴۸/۱۰۷۸ء کے قریب زغبہ کے ہاتھوں قیروان کی فروخت میں کچھ حصہ لیا (اگرچہ یہ معاملہ پردہ گمنامی میں ہے)، اور اسی سال ایک زیری حمادی معاہدہ طے پایا، الناصر نے تمیم کی بیٹی بلادہ سے شادی کر لی۔ یہ صلح، جو تمیم کے عہد حکومت کے آخر (۵۵۰/۱۱۰۸ء) تک برقرار رہی، بنو حماد کی ان کے بادسی چچا زاد بھائیوں پر برتری کی نشان دہی کرتی ہے، جو ہلالی حملے سے مغلوب ہو گئے تھے۔ الناصر نے مغرب کی طرف کئی مہموں کی قیادت کی، اور ایک اہم زناتہ قبیلے بنو ماخوخ کے سرداروں کو حلیف بنا لیا۔ اسے کئی موقعوں پر زناتہ کے خلاف سخت کاروائی کرنا پڑی۔

۶۔ المنصور (۵۴۸/۱۰۸۸ء تا ۵۴۹/۱۰۸۹ء) - ۱۱۰۵ء - نوجوان ہونے کے باوجود الناصر اور بلادہ کا یہ لڑکا بڑی مضبوطی سے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلا۔ ابن حمید نے اپنے قصائد میں اس کی مدح کی ہے۔

۵۴۵/۱۰۵۸ - ۵۴۹/۱۰۵۹ء میں بلگین نے یسکرہ سرداروں کو مجبور کیا کہ وہ اسے تسلیم کریں اور زناتہ سے سختی کا سلوک کیا۔ المرابطون نے جب سجلماسہ لے لیا، جو سونے کی کانوں کا ایک راستہ تھا اور جس کی اہمیت ہلالی حملے سے بڑھ گئی تھی، بلگین نے مراکش کے زناتہ پر حملے کر دیا اور فاس چھین لیا (۵۴۴/۱۰۶۲ء)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد واپسی پر اس کے چچا زاد بھائی الناصر بن علناس نے اسے قتل کر دیا، جو پھر قلعہ میں داخل ہو گیا۔

۵۔ الناصر (۵۴۴/۱۰۶۲ء تا ۵۴۸/۱۰۸۱ء) نے آہستہ آہستہ اپنا اقتدار جما لیا اور اہم حلیفوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ سفقص کے چھوٹے سے بادشاہ حمو بن ملیل، اور قسطلیہ کے مقدم نے اسے خراج دیا، اور تونسوی شیوخ کے ایک وفد نے اس سے ایک گورنر مقرر کرنے کے لیے درخواست کی۔ یہ عبدالحق بن عبدالعزیز خراسانی تھا جو پہلا خراسانی شہزادہ تھا جس نے شیوخ کی ایک مجلس مشاورت کے ساتھ تیونس پر حکومت کی۔ الناصر نے ایک شاندار اتحادی فوج، جس میں اثبج بھی شامل تھے، کی قیادت کرتے ہوئے افریقہ پر حملہ کر دیا۔ لیکن تمیم اور رباح کے قبائل نے ایسا دفاع کیا کہ سبیبہ (قیروان اور تبسہ Tebessa کے درمیان) کے مقام پر اسے ایسی شکست کا سامنا کرنا پڑا جو شدت میں اس شکست کے برابر تھی جو المعز بن بادیس کو حیدران کے مقام پر ہوئی تھی۔ پورے وسطی مغرب میں افراتفری اور تباہی پھیل گئی، جسے اب ایسی خرابیوں کا سامنا کرنا پڑا جن کا افریقیا سالہا سال سے سامنا کرتا رہا تھا۔ سبیبہ کے مقام پر صنهاجہ کے کچلنے (۵۴۷/۱۰۶۵ء) نے آخر کار پورے مشرقی بلاد البربر پر ہلالیوں کی

اگرچہ اس علاقے کو عربوں نے کچل دیا تھا، لیکن وہ قلعے میں اس وقت تک پڑا رہا جب تک وہ اسے چھوڑ کر Bougie نہیں چلا گیا (۵۴۸۳ / ۱۰۹۰ - ۱۰۹۱ء)۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ وہ اپنے سلسلے کا پہلا شخص تھا جس نے نگہ جاری لیا، اور اسی نے سلطنت حمادیہ کو "مہذب بنایا"، جو اب تک نیم خانہ بدوش تھی اور اس میں قیروان کے بادیسوں کی چمک دمک بالکل مفقود تھی۔ جانشینی کے موقع پر اس نے ابو مکینی کو ہدایت کی کہ وہ بلبار کو ہٹا دے، جو اس کا چچا اور قسنطیہ کا گورنر تھا اور اسے صلے میں اس شہر اور بون Bone کی گورنری عطا کی۔ ۵۴۸۷ / ۱۰۹۴ء میں ابو مکینی نے بغاوت کی اور المنصور کے دشمنوں تمیم (جسے اس نے بون کی پیشکش کی)، عربوں اور الموابطیوں کا ایک عظیم اتحاد بنانے کی کوشش کی۔ المنصور نے بون اور قسنطیہ دوبارہ حاصل کر لیا۔ ابو مکینی نے Aures میں پناہ لے لی اور بعد میں اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ المنصور کو مغرب میں بھی مداخلت کرنا پڑی جسے الموابطی یوسف بن تاشفین نے الجزائر تک کچل کے رکھ دیا تھا (۵۴۷۳ / ۱۰۸۰ء تا ۵۴۷۵ / ۱۰۸۳ء)۔ تلمسان سے الموابطی، زناتہ کی چشم پوشی کے ساتھ، صہاجہ کے علاقے پر حملہ کر رہے تھے، جنہیں (زناتہ کو) المنصور کے ساتھ شادی کے ذریعے رشتہ داری کے باوجود، بنو ماخوخ اکسا رہے تھے۔ المنصور نے بنو ماخوخ کو سزا دی اور تلمسان کا اتنے قریب سے معاصرہ کیا کہ یوسف بن تاشفین کو صلح کی درخواست کرنا پڑی۔ الموابطون نے جلد ہی اس صلح کو توڑ دیا، اور انہیں دوبارہ دست کش ہونے پر مجبور کرنا پڑا۔ لیکن بعد ازاں (۵۴۸۳ / ۱۰۹۱ء کے بعد) المنصور کو ماخوخ کے زناتہ کے ہاتھوں شکست کا سامنا کرنا پڑا اور Bougie واپس جانے

پر مجبور ہو گیا۔ اپنی بیوی، ماخوخ کی بہن کو قتل کر کے بھی مطمئن نہ ہونے پر اس نے تلمسان کو تاخت و تاراج کر کے مزید انتقام لیا (۵۴۹۶ / ۱۱۰۳ء)۔ اگلے سال ایک صلح نامے پر دستخط کرنے سے حمادی - الموابطی عداوت ختم ہو گئی۔ یہ کام ہو جانے کے بعد المنصور وسطی مغرب کے زناتہ کو کچلنے کی طرف متوجہ ہوا۔

۷۔ بادیس (۵۴۹۸ / ۱۱۰۵ء)۔ المنصور کا یہ بیٹا اور جانشین ایک Caligula تھا جس کا خونچکاں ظلم خوٹن قسمتی سے ایک سال سے کم عرصے تک چل سکا۔

۸۔ المزیز (۵۴۹۸ / ۱۱۰۵ء تا ۵۵۱۰ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء یا ۵۵۱۸ / ۱۱۲۳-۱۱۲۵ء)۔ اپنے بھائی بادیس کے برعکس اس نے ایک طویل ارر پر امن عہد حکومت پایا۔ وہ قانون دانوں کی صحبت میں رہ کر مسرت محسوس کرتا تھا۔ اس نے زناتہ سے صلح کر لی اور ماخوخ کی ایک بیٹی سے شادی کر لی۔ ہاین ہمہ اس کے بیٹے نے جرے کو مطیع کیا (تاریخ غیر یقینی ہے) اور ۵۵۱۴ / ۱۱۲۰-۱۱۲۱ء میں اس نے تونس کا معاصرہ کیا اور خراسانی احمد بن عبدالعزیز کو اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کیا۔ اسی زمانے کے لگ بھگ اس نے اپنے بیٹے کے ذریعے قلعے کو ہلالی قبضے سے دوبارہ حاصل کر لینے کا کام لگایا۔

۹۔ یحییٰ (۵۵۱۰ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء یا ۵۵۱۸ / ۱۱۲۳ / ۱۱۲۵ء تا ۵۵۳۷ / ۱۱۵۲ء) نے خراسانی احمد بن عبدالعزیز کو تونس سے نکال باہر کیا اور اسے Bougie میں جلا وطن کر دیا، جہاں وہ آخر کار مر گیا، اور یہ قصبہ اپنے ایک چچا کے سپرد کر دیا (۵۵۲۲ / ۱۱۲۸ء)۔ تونس ۵۵۳۳ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء تک بنو حماد کے قبضے میں رہا۔ ایک حمادی بوج نے Tozeur کا قلعہ لے لیا (صحیح

عبدالؤمن نے بھی جواب میں ملیانہ، تلمسان، الجزائر (جہاں آخری زیری فرمان روا الحسن اور اثبج امیر دونوں نے اطاعت اختیار کر لی) اور آخر کار بجایہ (جمادی الاولیٰ ۵۴۷ھ / اگست ۱۱۵۲ء) پر قبضہ کر لیا۔ یحییٰ بنونہ بھاگ گیا اور وہاں سے قسطنطنیہ چلا گیا۔ عبدالؤمن کے بیٹے عبداللہ نے قلعے پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے اپنے دستے قسطنطنیہ کے خلاف بھیجے۔ ایک خونریز لڑائی کے بعد حملہ آوروں کو فتح ہوئی۔ آخری حمادی نے ہتھیار ڈال دیے، اور اسے بجایہ بھیج دیا گیا، جہاں خلیفہ عبدالؤمن نے اس سے اور اس کے خاندان سے شفقت آمیز سلوک کیا، اور آخر کار انہیں مراکش بھیج دیا گیا۔ وہاں انہیں پیش قرار وظائف عطا ہوئے اور یحییٰ کو شکار کرنے کے لیے بہت فارغ وقت ملا جو اس کا مرغوب مشغلہ تھا۔ وہ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء - ۱۱۵۴ء میں عبدالؤمن کے پیچھے Salé گیا اور وہاں ۵۵۷ھ / ۱۱۶۱ - ۱۱۶۲ء میں اپنے دن پورے کیے۔

بنو حماد کی تاریخ زیریوں کی تاریخ کے مقابلے میں بھی غیر واضح ہے، جس سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ ان کی تاریخ کے مصادر زیادہ تر کتابی، جزوی، جانبدار اور ثانوی درجے کے ہیں۔ بنو حماد کی روزمرہ زندگی اور اداروں کے متعلق، جو زیری افریقہ کے اداروں کے مقابلے میں بلا شک و شبہ غیر متمدن اور سادہ ہیں، ہمیں کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) H.R. Idris: *La Berbérie Orientale*

Sous Les Zlrides، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۶۲ء اور

بالخصوص L. Golvin کی تصانیف نیز اس کی *Recherches*

archéologiques à la Qal'a des Banû Hammâd، پیرس

۱۹۶۵ء۔

(H.R. IDRIS)

• حماد بن بُلْکَین الزیری: ایک بربر حکمران،

جو حمادی خاندان کا بانی، زیری بُلْکَین [رک بان] کا

تاریخ نامعلوم ہے، اور اس کے باغی سردار کو الجزائر میں قید کر دیا، جہاں اس نے اپنے دن پورے کیے۔ یحییٰ نے کچھ عرب قبائل اور باشندوں کی التجا پر بری اور بحری راستے سے مہدیہ کے خلاف ایک بڑا حملہ شروع کیا (۵۲۹ھ / ۱۱۳۵ء)، کیونکہ یہ لوگ اپنے حکمران الحسن، آخری زیری، کے ہاتھوں بہت تنگ تھے جس نے ان سے صقیہ کے Roger ثانی کے سے کچھ تقاضے شروع کر دیے تھے۔ یہ کوشش ناکام ہو گئی، کیونکہ الحسن، عرب امدادیوں اور سسلی کے بیڑے کی مدد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ - ۱۱۴۲ء کے لگ بھگ یحییٰ نے الحافظ الفاطمی سے اچھے روابط قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن آخر میں اس نے عباسیوں کی سیادت تسلیم کر لی، اور ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء میں الناصریہ (بجایہ) میں خلیفہ المکتفی کے نام سے سکرے ڈھلوائے۔ ۵۴۷ھ / ۱۱۴۳ء میں افریقہ کے متعلق نارمنوں کے خطرناک عزائم صاف طور پر نظر آنے لگے جبکہ انہوں نے جیجل [رک بان] پر ایک سخت حملہ کر دیا۔ ۵۳۹ھ / ۱۱۴۴ - ۱۱۴۵ء میں برشک Brechk پر، جو شرشل اور تنیس کے درمیان تھا، سسلی کے بیڑے نے حملہ کر دیا۔ یحییٰ کے بدنصیب چچازاد بھائی، آخری زیری فرمان روا الحسن، کو روجر Roger ثانی کے امیر البحر انطاکیہ کے George نے دارالحکومت مہدیہ سے باہر نکال دیا (۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء) اور اسے الجزائر میں زیر نگرانی رہنا پڑا، کیوں کہ یحییٰ کو یہ خدشہ تھا کہ کہیں یہ بھگورٹا الموحد عبدالؤمن سے تعلق قائم نہ کر لے، جس کا بڑھتا ہوا اثر و رسوخ اس کے لیے وجہ تشویش تھا۔ ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء میں یحییٰ نے قلعے سے خزانے نکال کر بجایہ میں جمع کر لیے۔ اب وسطی مغرب کی فتح برق رفتاری سے ہوئی (۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء)۔

ایک بیٹے القائد کی سعی سے مرتب ہوا تھا، جنگ کا خاتمہ ہوا (۸۳۰/۱۰۱۷ - ۸۱۰/۱۰۱۸)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زہری سلطنت کے حصے بخرے ہو گئے۔ حماد کو میلہ، طبنہ، الزاب، اشیر اور المغرب کے وہ تمام علاقے جو فتح کر سکتا تھا، مل گئے۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ "اس وقت سے دونوں حریفوں نے اپنے ہتیار رکھ دیے اور سلطنت نو آپس میں تقسیم کر کے شادی بیاہ کے ذریعے یگانگت پیدا کر لی۔ اس طرح خاندانِ صنهاجہ دو شاخوں میں تقسیم ہو گیا، یعنی قیروان میں المنصور کا خاندان اور القلعة میں حماد کا"۔ ۸۳۱/۱۰۲۸ء میں حماد نے القلعة میں وفات پائی۔

مأخذ: (۱) *Histoire des : Ibn Khaldoun*

Berberes، ترجمہ دیسلان، ۱۶، ۱۷، ۲۳، (۲) *Fournel* :

Les Berbers, II

(G. YVER)

حماد بن الزہرقان : رکن بہ حماد عجرد۔

حماد الراویہ : یعنی قدیم عربی شاعری کا

ایک بڑا راوی جو ۸۷۰/۹۹۳ - ۹۹۵ء (یا بقول ابن خلیکان ۸۹۰ء) میں کولے میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ، جس کا نام مختلف طرح سے دیا گیا ہے (ہرمز، میسرہ، ساہور) اور جس کی کنیت ابو لیلیٰ تھی، دہلم کا ایک اسیر جنگ تھا۔ حماد کی گفتگو سے بھی اس کی اصل ظاہر ہوتی تھی۔

زمانہ جاہلیت اور عہد اسلام کی شاعری، نیز ایام العرب اور مختلف ہدوی بولیوں سے وسیع واقفیت کی بنا پر حماد نے بہت شہرت حاصل کی۔ اس کے متعلق یہاں تک کہا جاتا ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کے لمبے لمبے قصیدے (حروف تہجی میں سے ہر حرف کی ردیف کے سو سو قصیدے) سنا سکتا تھا اور یہ کہ وہ فوراً بتا سکتا تھا کہ کوئی قصیدہ قدیم ہے یا جدید۔

حماد اور اس کے بارے میں اس کی رائے کو بہت

بیٹا اور صنهاجہ کا سردار اور فاطمی خلیفہ المعز کے عہد میں المغرب کا والی رہا۔ ۸۳۷/۹۸۷ - ۹۸۸ء میں اس کے بھائی المنصور نے جو ہلکین کا جانشین ہوا اسے اشیر (رک بان) کی ولایت دے دی، اور وہ کئی سال تک بہادری کے ساتھ صنهاجہ کے حقوق کی حفاظت کرتا رہا۔ اس نے زنتانہ کے خلاف، جو وسطی المغرب میں گھس آئے تھے، اپنے بھائی بغاوت کی مدد سے جنگ جاری رکھی اور ۸۳۹/۱۰۰۰ - ۱۰۰۱ء میں اپنے چچاؤں ماسکن، زاوی، اور ہلل کی بغاوتوں کو فرو کیا اور انہیں شنوا میں محصور کر کے اطاعت پر مجبور کیا (قہ بادیس ابو مناد)۔ ۸۳۹/۱۰۰۳ - ۱۰۰۵ء میں اس نے اشیر کا محاصرہ، جسے باغیوں کے حلیف لینے کی کوشش کر رہے تھے، توڑ دیا اور اس طرح تمام وسطی المغرب میں صنهاجہ کی برتری قائم کر دی۔ اس نے ۸۳۹/۱۰۰۷ - ۱۰۰۸ء میں اپنے لیے ایک مضبوط پہاڑی قلعہ "القلعة" [رک بان و بہ الجزائر] تعمیر کرایا، تا کہ اگر دشمن دوبارہ حملہ کریں تو یہ قلعہ ایک محفوظ جگہ بنا کر کام دے سکے، لیکن اس کے کچھ عرصے بعد اس کے حاکم اعلیٰ ابو مناد نے، جو المنصور زہری کا جانشین ہوا، یہ ارادہ کیا کہ حماد کو تہجیس اور فسنطینہ کی ولایت سے معزول کر کے اپنے بیٹے المعز کو وہاں کا والی بنا دے۔ اس پر حماد نے بادیس کے خلاف بغاوت کر دی اور اس کے ساتھ ہی فاطمی خلفا کی بیعت ترک کر کے بنو عباس کا باجگزار ہونے کا اعلان کر دیا۔ بادیس نے باغی کے خلاف چڑھائی کی اور اسے القلعة میں محصور کر لیا، لیکن محاصرے کے دوران ہی اس (بادیس) کا انتقال ہو گیا (۸۴۰/۱۰۱۹ء)۔ اب حماد اور بادیس کے بیٹے اور جانشین المعز کے درمیان لڑائی جاری رہی۔

بالآخر ایک عہد نامے کے ذریعے

قابلِ اعتماد سمجھا جاتا تھا اس لیے کہ وہ تقریباً ہمیشہ سرقات اور مآخوذات شعری کا پتا چلا سکتا تھا۔ اشعار کی روایت میں وہ قطعاً محتاط اور دیانتدار تھا اور اپنی ذہانت اور قابلیت سے خود ساختہ اشعار کو قدیم نظموں میں پوشیدہ طور پر کھپا دیتا تھا۔ چنانچہ اس کے اس فعل کی مُفَضِّل الضبی نے مذمت کی تھی اور اس کی وجہ سے خلیفہ المہدی نے بھی اس سے مؤاخذہ کیا تھا (الآغانی، ۱ : ۱۷۲ سطر ۱۶ بعد)۔

جیسا کہ نولدک (Nöldeke) نے لکھا ہے حماد کا بڑا کارنامہ تعلقات [رک باں] کی تدوین ہے۔ وہ حماد عجرد اور حماد بن الزبیر قان سمیت حماد خاں کے ان تین اشخاص میں سے تھا جن کے آپس میں گہرے دوستانہ تعلقات تھے اور جو سب مل کر شراب نوشی کرتے تھے اور شاعری کے پرستار تھے اور اسی لیے ان سب پر زندیق ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا۔ اس کے دوستوں میں دو شاعر مطیع بن ایاس اور یحییٰ بن زیاد بھی تھے۔

حماد یزید ثانی کا منظور نظر تھا، لیکن وہ هشام سے خائف رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مؤخر الذکر خلیفہ نے بھی ایک دفعہ اسے دربار میں بلایا تھا اور بہت کچھ انعام و اکرام دیا تھا، اگرچہ یہ روایت تخالف زمان کی بنا پر مشکوک ہے اس لیے کہ اس کی بعض باتیں ایک ایسی روایت سے جو ولید ثانی کے متعلق ہے، ملتی جلتی ہیں۔ آخر الذکر خلیفہ خاص طور پر حماد کی نظم خوانی سے اکثر لطف اندوز ہوا کرتا تھا۔ بنو عباس سے حماد کو اچھی توقعات نہ تھیں بلکہ وہ ان شعرا میں سے تھا جنہوں نے المنصور کے عہد حکومت میں بغداد ترک کر کے کہیں اور کسب معاش کی صورت تلاش کر لی تھی۔ بعد ازاں وہ کوفہ چلا آیا۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ نے اسے

بصرے سے بغداد واپس آنے کی دعوت دی، لیکن خلیفہ کے بیٹے جعفر نے، جس کے حضور میں حماد اپنے دوست مطیع بن ایاس کے اصرار پر پیش ہوا تھا، اس سے بہت شرمناک برتاؤ کیا کیونکہ حماد کا ایک شعر شہزادے کے توہمات کے لیے ناگوار ثابت ہوا۔

حماد کی تاریخ وفات کے متعلق اختلاف ہے، یعنی اس کا انتقال یا تو بقول ابن خلکان ۱۵۵ھ میں یا بقول صاحب الفہرست ۱۵۶ھ میں اور یا المہدی کے عہد خلافت یعنی ۱۵۸ھ میں یا کچھ عرصے بعد ہوا۔ الآغانی (۳ : ۸۰ بعد) میں اس کا ذکر الرشید کے ساتھ بھی آیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن قتیبة : کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۶۹ و ۲۶۸؛ (۲) وہی مصنف : کتاب الشعر والشعراء (طبع ڈخویہ)، ص ۱۵۷ سطر ۶، ۸۲۲ بعد، ۴۹۰؛ (۳) الفہرست، ص ۹۱ بعد؛ (۴) الآغانی بار اول، ۵ : ۱۶۳ تا ۱۷۷ و متفرق مقامات؛ (۵) ابن عبد ربہ : العقد الفرید (طبع قاہرہ ۱۳۱۶ھ) ۳ : ۹۶؛ (۶) Fragm. Hist. Arab. (طبع ڈخویہ)، ۱ : ۱۲۶ بعد؛ (۷) ابن جلیکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۲۰۳ (ترجمہ de slane)، ۱ : ۴۷۰ بعد؛ (۸) خزائن الأدب، ۳ : ۱۲۸ بعد؛ (۹) Nöldeke : Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber ص ۲۰ بعد، اور Encycl. Brit. طبع دوم، ۱۸ : ۶۳۳ ب؛ (۱۰) Gesch. der arab. Lit., : Brockelmann، ۱ : ۶۳، ۱۸۔

(C. VAN ARENDONK)

■ **حماد عجرد :** ایک عرب ہجو گو شاعر جس کا نسب اچھی طرح معلوم نہیں ہو سکا؛ اس کی کنیت ابو عمر ہے یہ سلسلہ نسب نکلتا ہے : حماد بن عمر بن یونس (نہ کہ ابن یحییٰ یا یونس بن عمر) بن کلیب الکوفی۔ اس کا زمانہ پیدائش زیادہ سے زیادہ دوسری صدی ہجری /

آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں متعین ہو سکتا ہے، وہ قبیلہ عامر بن صعصعہ کی ایک شاخ کا مولیٰ تھا جس کے عرف (عجرد = بالکل ننگا) کی وجہ تسمیہ ایک بدو کا قول ہے۔ اس کے سوانح نگار بہ بیان کرنے میں متفق ہیں کہ اس نے شہرت صرف عباسیوں کے عہد ہی میں حاصل کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ الولید الثانی بن یزید الثانی (۱۲۵/۷۴۳ء تا ۱۲۶/۷۴۴ء) نے اسے چند اور شعرا کے ساتھ اپنے دربار میں بلوایا تھا، اور یہ کہ وہ اس اموی خلیفہ کی وفات کے بعد اپنے وطن واپس چلا گیا (تاہم R. Blachère، در *Mélanges Gaudiefroy*، *Demombynes*، ص ۱۱۰، اس کا حوالہ نہیں دیتا)۔ بہر کیف اس کے حالات زندگی کے متعلق جو کچھ ہمیں معلوم ہے اس میں سے یہ واحد اطلاع ہے جس کی تاریخ معلوم ہے۔ صرف الجہشیاری (الوزراء، ص ۱۹۰) نے لکھا ہے کہ وہ حکمہ مالیات میں معتمد تھا، اور اس نے الموصل میں بھی بن محمد بن صولی کے تحت اور بحرین میں عقبہ بن سام بن قتیبہ کے تحت سرکاری ملازمت کی تھی۔ ممکن ہے کہ اس نے یہ کام ۱۲۰/۷۳۸ء سے پہلے کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ السفاح کے عہد میں کوفے کے گورنر محمد بن خالد کا مصاحب اور خلیفہ کے بیٹے محمد بن ابی العباس کا اتالیق رہا المنصور کے دور حکومت میں اس کا میل جول - وزیر الریم بن یونس [رک بان] سے رہا، اور خود خلیفہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کے طنزیہ اشعار کو سراہا تھا۔ ایک روایت کے مطابق، مؤخر الذکر (المنصور) نے، دوسرے عیاش اشخاص کے ساتھ ساتھ، اسے بصرے کے نامزد والی محمد بن ابی العباس کے ساتھ جانے پر آمادہ کیا، (۱۲۷/۷۴۴ء - ۱۲۸/۷۴۵ء)، کیونکہ المنصور

کرنا اور اسے خلافت کا نااہل بنانا چاہتا تھا۔ غالباً یہ واحد شہزادہ تھا جس کے ساتھ حماد عجرد کے مراسم اچھے رہے، اور جس کی مدح میں اس نے قصیدہ کہا، اگرچہ العصری (جمع الجواهر، ص ۳۱۲) کو حیرت ہے کہ آیا محمد کے نام اس کے قصائد مدح میں ہیں یا ہجو میں؟ اس نے ۱۵۰/۷۶۷-۷۶۸ء میں اس کی وفات پر اس کا مرثیہ کہا۔ چونکہ اس نے شہزادے کے لیے ایک عباسی شہزادی زینب کے متعلق عشقیہ اشعار کہے تھے، اس لیے اس (زینب) کا بھائی محمد بن سلیمان انتقام لینے کی کوشش کر رہا تھا۔ لہذا اس شاعر نے بصرہ چھوڑ کر المنصور کے ہاں پناہ لی۔ اس نے واقعی اس کی حفاظت کی اور اسے اپنے دشمن کی ہجو کے لیے رکھ لیا۔ بعض سوانح نگار المہدی کے دور حکومت (۱۵۸/۷۷۵-۷۷۶ء/۱۶۹ء) میں اس قسم کے دیگر شعرا کے ساتھ اس کے قیام بغداد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اس کی وفات کے متعلق روایات میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے بیان کے مطابق محمد بن سلیمان نے، جو تین بار بصرے کا گورنر رہا (دیکھیے Ch. Pellat: *Millen* ص ۲۸۱)، اسے الہواز میں قتل کروا دیا، جہاں اس کی موجودگی کی واقعی تصدیق ہو جاتی ہے اور بعض کے مطابق وہ بصرہ کی وجہ سے الہواز اور بصرے کے درمیان فوت ہوا، لیکن معاصر کی وجہ سے اس واقعے کی تاریخ میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، اور اس کا سال وفات ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۷ یا ۱۶۸ء بتایا ہے۔ سال ۱۶۱ء اغلب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ، ایک طرف تو وہ بشار (م ۱۶۷/۷۸۳ء یا ۱۶۸ء/۷۸۵ء) سے قبل فوت ہوا، اور دوسری طرف، ایک نصے میں بتایا جاتا ہے کہ مؤخر الذکر، قسمت کی مہم ظریفی سے، اس کے نزدیک دفن ہوا۔

۱۲۸/۷۴۵ء، کیونکہ المنصور اسے بصرہ کی طرف لے گیا، اور اس کے ساتھ ساتھ بشار کے

تھے جن میں سے اس کے دو ہمنام حماد الراویہ [رک بان] اور حماد بن الزیرقان نحوی (اس کے متعلق خاص طور پر دیکھیے، الحيوان، ۴: ۳۴۵، ۳۴۷؛ الاغانی، بمدد اشاریہ؛ العسقلانی: لسان المیزان، ۲: ۳۴۷) مشہور ہیں۔ ابن الندیم (الفہرست، ص ۳۷۳) زندیقہ میں اس کا ذکر نہیں کرتا اور G. Vajda نے ملحدوں کے خلاف مانویت کے الزامات پر مکمل بحث کی ہے، جن کے ساتھ عام طور پر اس کا ذکر کیا جاتا ہے (دیکھیے *Les Zindiqs en pays d' Islam*، در RSO، ج ۱۷ (۱۹۳۷ء)، ص ۱۷۳ تا ۲۲۹)۔

اس کی کثیر منظومات میں سے صرف چند ایک ڈھیلے ڈھالے اشعار باقی رہ گئے ہیں، جو زیادہ تر ہجویہ ہیں۔ تاہم کچھ ایسی نظمیں ملتی ہیں جن سے دانائی کا پتا چلتا ہے جو اس کے لیے حیران کن ہے، کچھ عشقیہ اشعار بھی ہیں جن میں تازگی کا فقدان نہیں ہے اور جن کو گانے کے قابل سمجھا گیا۔

مآخذ: کوائف اور اشعار ان کتابوں میں ملتے ہیں:

- (۱) الجاحظ: البیان اور الحيوان، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب الشعر، ص ۷۵۴ تا ۷۵۶ اور نیز اشاریہ؛
- (۳) وہی مصنف: عیون الأخبار، بمدد اشاریہ؛ (۴) البختری: الحماسہ، ص ۳۷۲؛ (۵) ابن المعتز: طبقات، ص ۲۳ تا ۲۶؛ (۶) الاغانی، ۱۳: ۷۰ تا ۹۸ (طبع بیروت، ۱۳: ۳۰۴ تا ۳۶۳؛ (۷) الصولی، ص ۳ تا ۸، ۱۰؛ (۸) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۸: ۱۳۸؛ (۹) یاقوت: معجم الادباء، ۱۰: ۲۴۹ تا ۲۵۴؛ (۱۰) ابن خلکان، ۱: ۱۶۵؛
- (۱۱) الأمدی: المؤتلف، ص ۱۵۷؛ (۱۲) العسقلانی: لسان المیزان، ۲: ۳۴۹ تا ۳۵۰؛ (۱۳) المرزبانی: معجم، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) ابن الجوزی: المنتظم؛ (۱۵) طہ حسین: حدیث الاربعاء، ۱: ۱۹۷ تا ۲۱۲۔

(CH. PELLAT)

* **حمادة: رک به صحراء.**

* **حمال: (رج: الحمال = اٹھانا) نامہ پر، بارہ - ار۔**

خلاف تاخ ہجووں کے سوا کچھ نہیں، اور الاغانی، ان دو شاعروں کے درمیان مناقشات سے متعلق حکایات سے بھری پڑی ہے۔ اگرچہ یہ نابینا شاعر (بشار) اپنے حریف کی ذہانت کو تسلیم کرتا ہے جس کے بعض اشعار نے اسے بہت دکھ پہنچایا تھا (الاغانی، طبع بیروت، ۱۳: ۳۲۸؛ الجاحظ: البیان، ۱: ۳۰؛ وہی مصنف: الحيوان، ۴: ۶۶)، لیکن یہ تنقید متفق علیہ ہے کہ ان دو شاعروں کا باہم موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ الاغانی (۱۳: ۳۳۲) کے مطابق بصرے کے علما کو حماد کے قصائد میں سے صرف چالیس کے قریب اچھے اشعار ملے جب کہ بشار کے قصائد میں سے انہوں نے ایک ہزار سے زائد اشعار منتخب کیے۔ الجاحظ، جو کہیں کہیں حماد کی ذہانت کی تعریف کرتا ہے، اسے اس کے حریف کے مقابلے میں کمتر سمجھتا ہے (دیکھیے الحيوان، ۴: ۴۵۳ تا ۴۵۴) حتیٰ کہ اسے ابان اللاحقی [رک بان] سے بھی کہیں کم رتبہ قرار دیتا ہے۔

وہ دوستوں کو ایک دوسرے سے لڑائے میں ماہر اور اپنے دوستوں کا احترام کرنے کے ناقابل تھا۔ ان پر، حتیٰ کہ مطیع بن ایاس [رک بان] پر بھی، ایسے فقرے کستا جو اکثر فحش ہوتے؛ افشائے راز کی دھمکی دے کر پیسے بھورتا، اور اپنے شکاروں کی اس طرح بدنامی کرنے میں مصروف رہتا جس سے اس کا اپنا کردار گندا ہو۔ اس میں تعجب کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اخلاف نے، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر، اس پر مانویت کے الزامات لگائے جن کا وہ قطعاً مستحق نہ تھا، کیونکہ وہ خفیف ترین مذہبی جذبے سے بھی عاری تھا۔ دراصل اس کا زندیقہ مذہب سے مکمل تغافل، رندی اور یسہودگی سے عبارت تھا، جس میں اس کے ہم نوالہ و ہم پیالہ بھی شریک

حمام : [لفظی معنی گرم کرنے والا، مشتق از حم (عربی) گرم کرنا، عبرانی حمام، گرم ہونا] بھاپ کا غسل خانہ، جسے اب بھی اکثر "ترکی غسل خانہ" کہا جاتا ہے (اور فرانسیسی میں "Bainmaure")۔ حمام عالم اسلام کی ایک مخصوص عمارت ہے۔ اموی عہد کے کھنڈرات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اس زمانے میں بھی حمام تعمیر کیے جاتے تھے۔ حمام کو عہدہ مسلمانوں کی بنیادی اساس خیال کیا جاتا رہا ہے، اس لیے حمام رفتہ رفتہ "مسجد" کے ساتھ ملحق ہو گیا (W. Marçais)، لوگ آرام و آسودگی کے حصول، حفظانِ صحت کے ضوابط کی تکمیل یا کسی مذہبی فرض کی بجاآوری کے لیے حمام میں غسل کرتے تھے۔ عوامی حمام، جو ہر قسم کے ہوتے تھے (جن میں خواتین اور مردوں کے لیے خاص خاص اوقات مقرر تھے) سرکاری یا انفرادی آمدنی کا ایک اچھا خاصا ذریعہ تھے۔ حمام کی اہمیت کے پیش نظر مغلات کے نواحی علاقوں یا قصبے کے امرا کی خویلیوں میں بھی نجی حمام لائٹ کیے جاتے تھے۔

قرونِ متوسطہ میں بڑے بڑے اسلامی قصبوں کے حماموں کی تعداد کے متعلق معلومات قدیم ماخذ میں مل سکتی ہیں، جنہیں بعض اوقات اس زمانے میں ان قصبوں کی مردم شماری کے لیے بطور اساس استعمال کیا گیا ہے۔

پہلی قسم کے مثال کے طور پر وہ اعداد و شمار تعلق رکھتے ہیں جنہیں ابن عساکر نے دمشق کے متعلق چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں فراہم کیا: ۷۰ حمام Intra muros (تاریخ دمشق، طبع صلاح الدین المنجد، ۱/۲، دمشق ۱۹۵۴ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۴)۔ ایک صدی بعد ابن شداد کے مطابق ۸۰ عوامی حمام (بہ تصحیح ۷۰ Intra muros ۹۴ extra muros اور ۳۱ نجی حمام

اسے ملکوں میں جہاں سڑکیں اور آمد و رفت کے دو درے ذرائع اب تک بہت ابتدائی حالت میں ہیں، ہر قسم کے سامان کے لانے اور لے جانے کے لیے حمال کے بغیر کام نہیں چل سکتا، اسی لیے مسلم ممالک میں حمالوں کی کثرت ہے اور ان سے بہت کچھ کام لیا جاتا ہے۔ بعض اوقات وہ اسے بوجھ اٹھاتے ہیں جیسے دو درے ملکوں میں جانوروں یا کڑیوں کے ذریعے منسلک کیا جاتا ہے۔ ایک بہت ہی سادہ سادہ سامان جو حمال استعمال کرتا ہے ایک خاصا ہونا رہتا ہوتا ہے جسے وہ اس جز کے گرد باندھ لیا ہے جسے اٹھانا مقصود ہو اور اس طرح اسے اپنی پشت پر مضبوطی سے قابض رکھتا ہے۔ فسطاطہ جسے بڑے شہروں میں حمال جو سب سے منظم ہیں وہ بھی اپنی پشت پر ایک روئی کی زین (سہر) رکھتے ہیں جس پر چمڑا باندھا ہوتا ہے اور جز ان کی پشت پر ایک چمڑے کے ٹکڑے کے ساتھ باندھ رکھی رہتی ہے (آرقہ لقی)۔ اس زین پر سارا بوجھ رکھتا ہے اور اس طرح وہ قلی کے دو درے کا کام دیتی ہے۔ اگر بوجھ ایک آدمی کی طاقت برداشت سے زیادہ ہو تو کئی حمال مل کر ایک لمبا سا ڈانڈا (صربق) استعمال کرتے ہیں، جو دو آدمیوں کے درمیان رکھتا ہے اور جس میں گتھے یا بکس کو رسوں کی مدد سے لٹکا دیا جاتا ہے۔ جب حمال نہیں بھڑ بھڑ میں سے بوجھ اٹھاتے ہوئے گذرتے ہیں وہ لوگوں کو ادھر ادھر سرکاتے اور دھکیلتے جاتے ہیں اور ساتھ ہی یا تو عربی میں "رائنگ" (یا ظہر ت، یا جنک اپنا سر یا پیٹھ بچاؤ) یا ترکی میں "دو قونماسین" (ہٹو، بچو) یا "وردہ" پکارتے جاتے ہیں۔ پتھر اور غلطہ میں یورپین عورتیں ڈولپوں (سدیہ) (Sedan-chairs) میں سوار ہوتی ہیں جیسا کہ یورپ میں اٹھارہویں صدی میں مستعمل تھیں۔ یہ کام بھی حمالوں کے ہوتے ہیں۔

ایک اور اعتبار سے مسلمانوں کے حماموں کے متعلق ان واضح بیانات کا ذکر بھی کرنا چاہیے جو قدیم یا متاخر مغربی سیاحوں کے ہاں ملتے ہیں، مثال کے طور پر، Chardin یا La Boullaye le Gouz سے لے کر (مؤخر الذکر کے غیر مشہور بیان کے متعلق دیکھیے Voyages et Observations، پیرس ۱۶۵۷ء، ص ۴۰ تا ۴۲)؛ E. W. Lane؛ Manners and customs (of the modern Egyptians)؛ N. Diaz de Escovar کا متن، De como se construía un baño en tiempo de los árabes (E. Lévi-Provençal محولہ) اس ضمن میں حمام کی ان چھوٹی تصویروں کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جو ایرانی یا ترکی مصوروں کی مہارت فن کا نتیجہ ہیں بعض ایرانی یا ترکی چھوٹے تصویری نمونوں (miniatures) نے فراہم کیا ہے، مثلاً مدرسہ بہزاد کے ایک فن کار کا ایک مصورہ حمام (دیکھیے Persian Painting : B. Gray، جینوا ۱۹۶۱ء)۔

فقہی تصانیف اور حسبہ [رک باں] کے رسائل سے اس سے بھی زیادہ مفید معلومات حاصل کی جا سکتی تھیں۔ فقہی یا ادبی متون نے جو تفصیلات فراہم کی ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ حمام سے وابستہ کارکنوں کے لیے خاص اصلاحات مروج تھیں۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ہلال الصابی (رسوم دارالخلافہ، بغداد ۱۹۶۴ء ص ۱۹) نے عملے کے دو ارکان کو، وقاذ ("جلانے والا") اور زبال ("بھٹی کے لیے آپلوں کی فراہمی کا نگران") کا نام دیا ہے۔ (فاس میں انھیں سخان اور غبار کہا جاتا ہے)، کپڑے تبدیل کرنے کے کمرے کے نگران کے لیے اصطلاح "صاحب الصندوق" مروج تھی، جو اب استعمال نہیں ہوتی (اسے فاس میں گلاس کہا جاتا ہے اور دمشق میں معلّم یا "مالک" حمام کے مستاجر کے لیے قیم کی اصطلاح

کل تعداد ۱۹۵ : Description d' Alep، طبع D. Sourdel، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۰ - ۱۳۸ اور دمشق میں (۸۵ intra muros اور ۳۱ extra muros) کل ۱۱۶ : Description de Damas، طبع سامی الدیان، دمشق ۱۹۵۶ء، ۲۹۱ تا ۳۰۲) یہ اعداد و شمار اس وقت درست معلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم یہ سوچتے ہیں کہ تقریباً تیس برس پہلے دمشق میں مختلف زمانوں کے ۶۰ حمام موجود تھے، جن میں سے ۴۱ ابھی تک زیر استعمال تھے۔

دوسری طرف متضاد اعداد و شمار جو ہلال الصابی جیسے مصنف نے بغداد کے متعلق دیے ہیں قابل اعتبار معلوم نہیں ہوتے۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی سے لے کر چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی تک کے دور کے لیے اس نے اس شہر میں حماموں کی تعداد ساٹھ ہزار اور پندرہ سو کے درمیان بتائی ہے۔ [رک بہ بغداد]۔ اسی طرح قرطبہ کے حماموں کی تعداد چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر (عبدالرحمن الثالث کے عہد حکومت میں) تین سو (ابن عذاری : البیان، ج ۲، طبع ڈوزی، ص ۲۴۷؛ فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، ص ۳۸۳) سے لے کر المنصور بن ابی عامر کے دور حکومت میں چھ سو حماموں تک کی تعداد ملتی ہے (المقبری : Analectes، ۱ : ۳۵۵) - Léo Africanus نے فاس کے متعلق دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں جو معلومات دی ہیں وہ زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتی ہیں (سو حماموں کی فہرست دی ہے، لیکن ۱۹۴۲ء میں تیس سے زیادہ موجود نہ تھے)، نیز گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے استانبول کے متعلق اولیاء چلبی نے یہ تفصیل بتائی ہے : اکسٹھ حمام intra muros اور اکاون حمام Extra muros جمع نجی حمام (الزیتس) کل تعداد ایک سو پچاس۔

بھی اب مستعمل نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مزین (حجام) اور حجام ("سینگی لگانے والا") جن کا ذکر ہلال نے بھی کیا ہے، مکیس یا کیاس، "مالشیا" کی موجودگی میں اپنی اہمیت کھو بیٹھے ہیں۔

مسلمانوں کے حمام کا تعمیراتی پہلو قابل مطالعہ ہے۔ قدیمی حمام اثریاتی مطالعے کے لیے آج بھی موجود ہیں۔ ایک ہی جگہ پر طویل مدت سے قائم رہنے کی وجہ سے، یہ حمام نہ صرف اپنے اپنے قصبوں کی ترقیاتی منازل کا پتا چلانے کے لیے شاندار نقطہ ہائے آغاز مہیا کرتے ہیں، بلکہ ان کے زیادہ قدیم حصے فن تعمیر کے طریقوں، تزئین کے اذواق اور قدیم معماروں کی فنی صلاحیت کے اہم مظاہر ہیں۔

جس ترتیب سے حمام کے فرائض سرانجام دیے جاتے ہیں، وہ عملاً ہر جگہ یکساں ہے۔ گاہک لہڑے اتار کر تہبند باندھ لیتے ہیں جو جڑے ہوئے تولیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہاں وہ ایسے ماحول کے لیے تیار ہو جاتے ہیں جس کی حدت اور رطوبت میں، جوں جوں وہ عمارت کی اندرونی جانب بڑھتے ہیں، اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں وہ پسینا لانے والے کمرے میں تھوڑی دیر قیام کرتے ہیں پھر تربیت یافتہ عملے کے کارکن (مردوں کے لیے مرد اور عورتوں کے لیے عوریں)، انہیں صابن سے دھو کر صاف کرتے ہیں، انہیں زور زور سے دباتے ہیں، مالش کرتے ہیں، ان کے جسم کے بالوں کو اتارتے ہیں اور حجامت بھی بناتے ہیں۔ اس کے بعد گاہک باتو گرم ہانی سے نہاتے ہیں یا نیم گرم ہانی کے حماموں میں غوطے لگاتے ہیں۔ آخر میں ایک کمرے میں تھوڑی دیر آرام کرتے ہیں۔

اس طریق کار کے لیے خاص کمرے مقرر ہیں۔ ہر کمرے کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔ سب سے پہلے کھڑے اتارنے اور آرام کرنے کا ایک کمرہ، جسے

عام طور پر مشرق میں مشلح یا مشلح، مصر اور مراکش میں مشلح، تونس میں مخرس اور ایران میں رخت کن کہا جاتا ہے، بیت الخلا اس سے ملحق ہوتا ہے اور غلام گردشوں کے ذریعے حمام کے وسطی حصے سے مربوط ہوتا ہے؛ پھر ایک عبوری کمرہ ہوتا ہے جس کی فضا پہلے سے گرم حصے کے قرب کی وجہ سے گرم ہوتی ہے اور جو موسم سرما میں کھڑے اتارنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فاس میں اسے "بیرونی" (برآنی)، قاہرہ میں "بیت الاول"، دمشق میں "وسطانی بیرونی" (وسطانی برآنی) اور تونس میں "بیت البرد" (بیت البدل سے ملحق) کہتے ہیں؛ اس کے بعد پہلا گرم کیا ہوا کمرہ، یا گرم کمرہ، جسے دمشق میں "وسطانی اندرونی" (وسطانی جوانی)، فاس میں "وسطانی" (وسطی) اور تونس میں عام طور پر "بیت السفون" کہتے ہیں، آخر میں ایک دوسرا گرم کمرہ، یعنی بھاپ کا حمام (تخمیم؛ عراقہ یا رفاق تونس میں) جسے قاہرہ میں "حرارہ" دمشق میں "داخلی" یا "جوانی" اور فاس میں "دخلی" کہتے ہیں۔ اس بھاپ والے کمرے میں عام طور پر کچھ محرابیں ہوتی ہیں (جنہیں دمشق میں مقصورات کہا جاتا ہے)، جہاں نہانے والوں کے لیے پتھر یا اینٹ کے بیچ (مسطبہ)، گرم یا ٹھنڈا پانی لانے والی نالیوں، (حنیات)، پتھر کے بنے ہوئے تیلے کے چھوٹے چھوٹے حوض (مغطس) ہوتے ہیں، جن میں گرم یا ٹھنڈا پانی ہوتا ہے۔

بعض صورتوں میں ہوا اور روشنی پردوں والے روشن دانوں کے ذریعے سے حاصل کی جاتی ہے، لیکن عام طور پر وسطی حصے میں نہ کھڑکیاں ہوتی ہیں، نہ روشن دان، جہاں حرارت اور بھاپ کو روکنے کے لیے موٹی دیواریں بنی ہوتی ہیں۔ ان کے اندر کچھ چھوٹے چھوٹے گنبد ہوتے ہیں اور

ذریعے کی ہوتی ہے جو قصبے کے آب رسانی کے نظام سے لائی جاتی ہیں، یا پھر پانی اوپر اٹھانے والے چرخ کے ذریعے، جسے اکثر بیل چلاتا ہے۔

حماموں کی قسموں میں، جن کی بابت سب سے زیادہ معلومات دستیاب ہیں، اموی حمام ہیں جو قدیم *thermae* حماموں کے جانشین معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ یہ حمام دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں ترقی یافتہ صورت میں دفعۃً وجود میں آ گئے تھے، لیکن ان میں کچھ تبدیلیاں ضرور ہوئیں۔ ہمیں صرف اس دور کے حماموں کی اہم ترین باقیات کا قدیم تر عمارات سے موازنہ کرنا ہے تاکہ تعمیر کے طور طریقوں میں نمایاں مشابہت کے باوجود (مثال کے طور پر زمین دوز آتش دان نیز گرم کرنے والی نلوں کا استعمال جو دیواروں میں نصب تھیں) عمارت کے نقشے کی جداگانہ خصوصیت کا اندازہ کر سکیں، جس میں ہم مثال کے طور پر قدیم رومی لباس کے کمرے، گرم کمرے اور سرد کمرے کا روایتی انداز نہیں پاتے اور نہ ان کا تناسب ہی نظر آتا ہے۔

درحقیقت ان میں سے صرف اول الذکر اصطلاح کو ہی اموی حماموں میں کپڑے تبدیل کرنے والے کمرے اور آرام کرنے والے کمرے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جس نے قدیم کمرہ لباس کی وضع اور طریق کار کو کم و بیش برقرار رکھا ہے، حتیٰ کہ مجسموں اور یونانی تضائیف سے منقول شدہ دیواری نقش و نگار اور تصاویر کو بھی اس کی سجاوٹ میں شامل کیا گیا ہے، لیکن ملحقہ ٹھنڈے کمرے اور رومی سرد کمرے کے درمیان اب کوئی مشترک خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ آخر میں دو گرم کیے ہوئے کمرے بھی قدیم رومی گرم کمرے یا پسینہ آور کمرے سے مختلف ہیں۔ اس حقیقت کی طرف سب سے پہلے

پختہ فرش پر بھاپ کا اثر نہ قبول کرنے والے سنگ مرمر یا رنگدار پلستر کے حاشیے ہوتے ہیں اور پانی کو دور تک لے جانے کے لیے چھوٹی نالیاں ہوتی ہیں۔ روشنی صرف شیشے کے موٹے موٹے ٹکڑوں کے راستے اندر داخل ہوتی ہے۔ فرنیچر صرف کپڑے تبدیل کرنے والے کمرے اور آرام کرنے والے کمرے میں ہوتا ہے، جسے ترتیب دینے میں خاصے تکلف سے کام لیا جاتا ہے۔ لکڑی کے بنچوں کے ساتھ تکیے رکھے جاتے ہیں اور یہ بنچ فوارے کے ارد گرد ہوتے ہیں (تونس میں حصہ)۔ گاہکوں کے داخل ہونے کا صرف ایک دروازہ ہوتا ہے۔

ان کمروں کے ساتھ جو گاہکوں کے استعمال میں آتے ہیں، یا حمام کا مالک انہیں استعمال کرتا ہے، بہت ضروری چھوٹے کمرے ملحق ہوتے ہیں جن میں گرم کرنے کا اہتمام اور حمام کا عملہ ہوتا ہے جو کسی گزرگاہ کے ذریعے خاص حمام سے مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ان کا اپنا بیرونی دروازہ ہوتا ہے جو گلی میں کھلتا ہے اور ایندھن نکالنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بھٹی کا کمرہ، جسے دمشق میں خزانہ یا حرارت اور بھاپ کا ”محافظ خانہ“ کہتے ہیں (تونس میں : فرناق)، گرم کمرے سے ایک پتلی سی دیوار کے ذریعے علحدہ ہوتا ہے، جس میں سوراخ ہوتے ہیں۔ ان میں سے بھاپ گزرتی ہے۔ اس میں ایک بھٹی، جس میں متواتر کوئلہ ڈالا جاتا ہے، پانی ابلنے کی کڑھائیوں (تونس میں نحاسہ) کا درجہ حرارت برقرار رکھتی ہے۔ ان کڑھائیوں کا گرم پانی اندرون حمام جاتا ہے، جہاں ٹھنڈا پانی اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ بند انگلیٹی سے ہوا کا اخراج اور گندے پانی کا نکاس، مٹی کی نالیوں کے ذریعے ہوتا ہے جو دیواروں میں یا فرش کے نیچے نصب ہیں۔ باہر سے پانی کی فراہمی یا تو نالیوں کے

ہوائی اس کے ایک جانب بھاپ کا کمرہ اور دوسری جانب لازمی سروس کورٹ ہے (شکل نمبر ۱)۔

حماموں کے اس یکساں طرز سے صرف خربة المتجر [رک بان] کا شاندار حمام مختلف ہے، جو حال ہی میں وادی اردن میں ایک اموی اقامت گاہ میں دریافت ہوا ہے اور خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس کے دو چھوٹے داخلی کمروں میں ایک روزن کے راستے بھاپ فراہم کی جاتی تھی، جو ملحقہ آتش دان کے کمرے کی دیوار میں بنایا گیا تھا۔ درمیانی کمروں کے ساتھ مربع شکل کا ایک بڑا کمرہ تھا جس کا طول و عرض تیس میٹر سے زائد تھا؛ اس کے اندر ستون تھے اور اوپر چھوٹے گنبدوں کی چھت، جن کے ساتھ کھلے بیت الخلا ہوتے۔ ان کے علاوہ ایک چھوٹا کمرہ ملحق تھا، جس میں ایک ایوان تھا جسے خاص احتیاط سے سجایا گیا تھا۔ یہ وسیع کمرہ لباس، جس کے اوپر شہزادے کا ایک مجسمہ تھا، اور جہاں غالباً حمام کا مالک بیٹھتا تھا، خوب آراستہ پرستہ ہوتا تھا۔ فرش بھی کاری کا تھا اور بالائی حصے کی آرائش رنگین کچ سے کی گئی تھی۔ کمرے کی جنوبی دیوار کی لمبائی کے ساتھ ایک بڑا تالاب تھا جس سے یہ پتا چلتا تھا کہ اس میں قدیم زمانے کے سرد کمرے کی تقلید کی گئی ہے۔ اسلامی حمام میں یہ ترتیب بالکل استثنائی ہے اور یہ پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ یہ اس محل کے بانی کے جمالیاتی ذوق کے مطابق ہے۔

قرون وسطیٰ کے حمام چار کمروں، ایک کھڑے اتارنے والے کمرے، دو درمیانی کمروں اور گرم کرنے والے ساز و سامان کے حصے سے ملحق ایک بھاپ کے کمرے پر مشتمل ہیں۔

شکل ۲

شکل ۲ - ایوی طرز: دمشق میں سوق البزوریہ

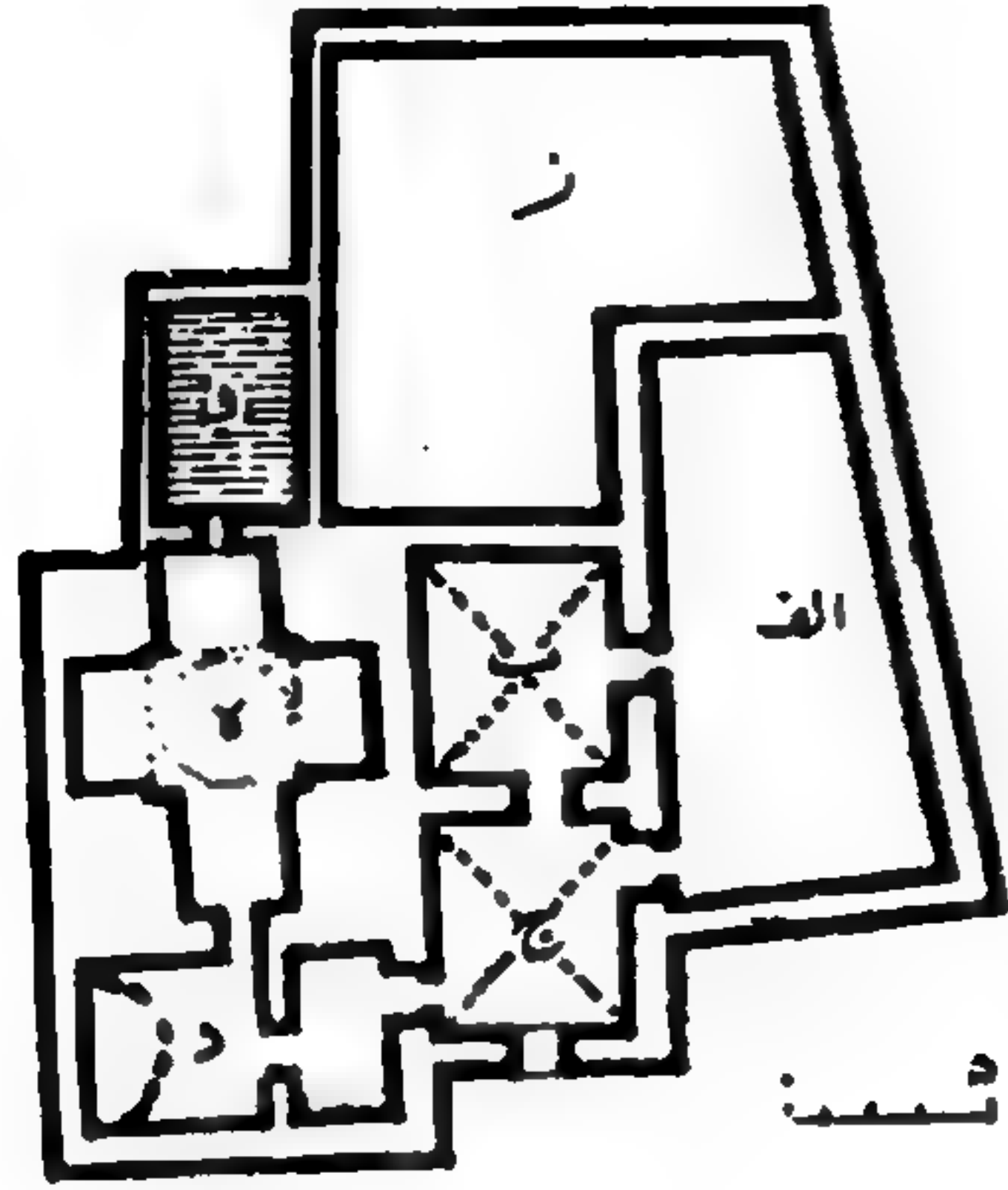
کے مطابق ہے جس میں (الف) غیر گرم

D. Schlumberger نے اموی دور کے ایک نجی حمام کے متعلق اپنی ابتدائی تحقیقات کے نتائج شائع کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔ یہ حمام بالمائرا [رک بان] کے نزدیک قصر الحیر الغربي (رک بان) کا تھا، لیکن سرد کمرے اور بعض تعمیراتی خصوصیات کو جو اب بیکار سمجھی جاتی ہیں، پس پشت ڈال کر قدیم نقشے کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالا گیا ہے جیسا کہ کئی اور اموی مقامات کے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے جس کی صحیح نوعیت سب سے پہلے J. Sauvaget نے اپنی تحقیقات میں متعین کی ہے۔ درحقیقت اس کا مظہر قصر خربة [رک بان] اور حمام الصرخ [رک بان] کے مشہور حمام ہیں (جن میں سے اول الذکر جاذب نظر رنگین تصاویر کی وجہ سے مشہور ہے اور آرام کمرے کے سے تکلفات تو دونوں میں مشترک ہیں جن میں السران سرکار کے کمرہ استقبال کے لوازم بھی سمیا کیے جاتے ہیں)۔

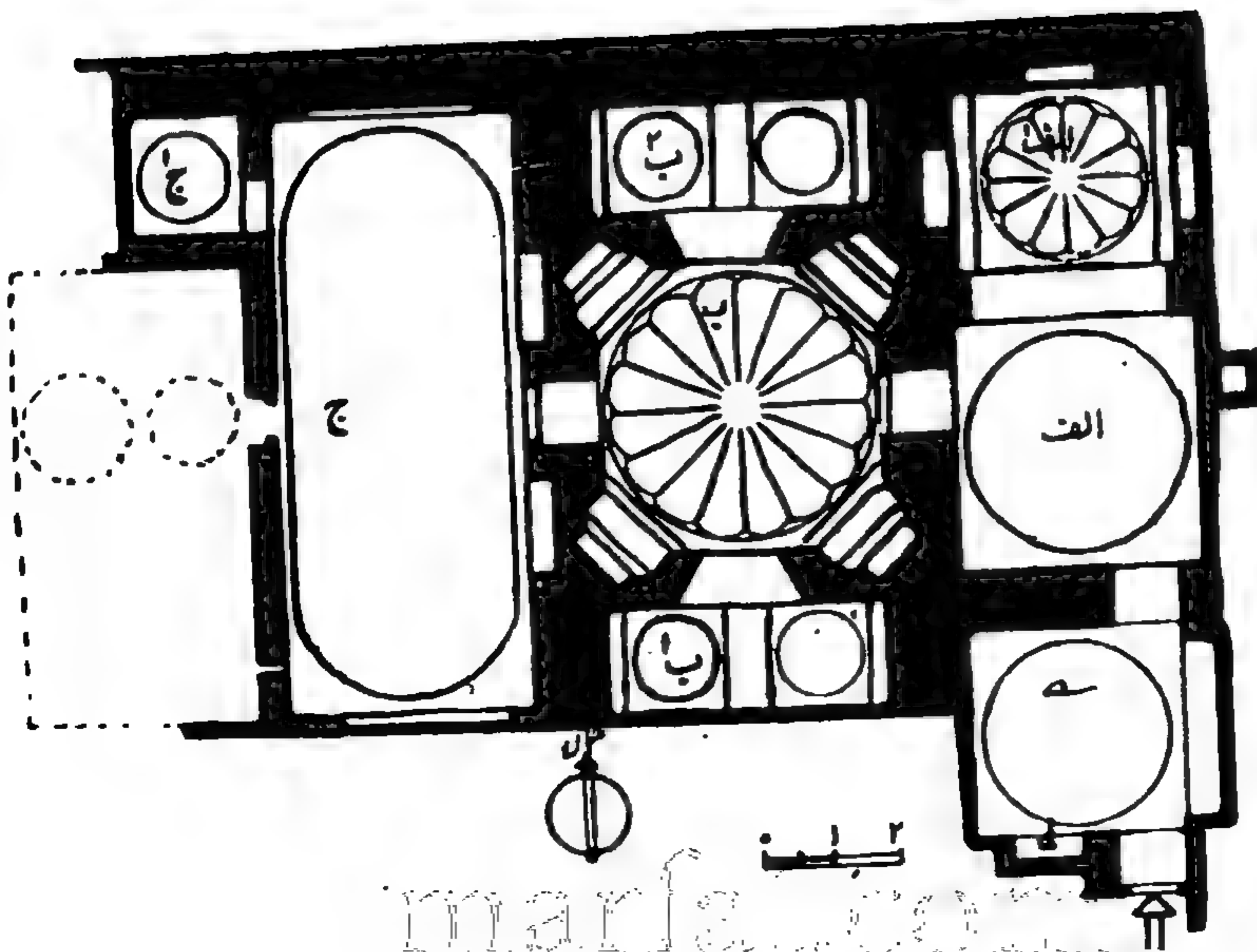
شکل (۱)

شکل ۱ - اموی حمام کا نقشہ: عیدہ کا حمام، جہاں (الف) اور (ب) کھڑے اتارنے کے کمرے ہیں، (ج) سرد کمرہ، (د) گرم کمرہ، (ه) بھاپ کا کمرہ (و) ہوائی اور (ز) سروس کورٹ (قب) (Remarques: J. Sauvaget، شکل ۷)۔

اس سے نہ صرف اس امر کی توضیح ہوتی ہے بلکہ اس سے غیر معروف عمارات کی تفصیل بھی مل جاتی ہے، جن کے کھنڈرات اب بھی شامی، اردنی صحرا میں دیکھے جاسکتے ہیں (جیل سس، خربة البیضاء، عیدہ، رحیبہ اور الحبوب) اور جن میں باقاعدہ طور پر تین چھوٹے غیر گرم، نیم گرم، خوب گرم کے سطحوں کے علاوہ بھی ایک کمرہ دکھائی دیتا ہے جو آرام کرنے یا کھڑے اتارنے کے لیے مخصوص ہے، نیز ایک اور کمرہ جس میں (الف) غیر گرم



شکل (۱۱)



شکل (۲)

ہوتی گئی اور آرائش و زیبائش میں اضافہ ہوا۔ بارہویں صدی ہجری/اٹھارویں صدی عیسوی میں اسے دوسرے تمام کمروں میں امتیازی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اس کی ترتیب کو مقامی اہمیت حاصل ہونے سے قبل، اسی قسم کا ایک ارتقا دوسرے شامی قصبوں خاص طور پر حلب کے حماموں میں تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہ معلوم کرنا بھی مفید مطلب ہوگا کہ کیا یہ ارتقا ایک پڑوسی صوبے، جیسے مصر، خاص طور پر قاہرہ میں بھی نمودار ہوا تھا جہاں ایک شاندار نقشے کے بعض قدیم حمام موجود ہیں، جن میں سے اکثر مملوک عہد کے ہیں اور ابھی تک یہ تفصیلی اثریاتی تحقیق کا موضوع نہیں بنے۔

دوسری طرف اندلس اور المغرب میں، حماموں کی عمارات ایک مختلف روایت سے تعلق رکھتی ہیں، جو اندلسی بھی ہے اور اموی بھی۔ بعض قدیم نمونوں میں، جن میں غرناطہ اور تلمسان بھی شامل ہیں، پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے حماموں میں نقشے اور تعمیر کے اعتبار سے بہت سادگی آ گئی تھی۔ ان میں کپڑے اتارنے کے کمروں کے سوا کسی حصے میں تزئین کی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ اس کے بعد ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں محوری اور مستطیل نقشوں کے اندر اندر، ٹھنڈے، نیم گرم اور بہت گرم کمروں کے انداز کو، جو مشرق میں ایوبی حماموں کا خاصہ ہے، اختیار کر لینے کی وجہ سے عمارات میں توسیع ہوتی گئی، لیکن مشہور مرینی حماموں (شکل ۳) اور مشرقی حماموں کے درمیان ربط و تعلق کا ابھی تک مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔

سلجوقی فتح کے بعد ایران میں تعمیر ہونے

کمرؤں کو ظاہر کرتا ہے، (ب) گرم کمرہ اور اس کے ملحقات کو، اور (ج) بھاپ کے کمرے کو (قب) *Monuments ayyoubides : M. Ecochard*، کراسہ ۲، شکل ۵۷)۔

شکل ۳

شکل ۳ - رباط کے مرینی حمام کا خاص نقشہ
قب H. Terrasse، در *Mélanges William Marçais*، شکل ۳)۔

الف) = داخلے کا دروازہ (ہ) گرم کمرہ
ب) = بیت الخلا (و) *calidarium*
ج) = گودام (ز) بھٹی
د) = سرد کمرہ (ح) تالاب

شکل ۴

شکل ۴ - عظیم الشان عثمانی طرز : استانبول میں ہسکی (خاصی) حمام (قب) *Turkish : B. Ünsal*، *Islamic architecture*، شکل ۳۴)۔

یہ وہ نقشہ ہے جس کے ساتھ خاص طور پر دمشق کے ایوبی دور کے حمام مطابقت رکھتے ہیں اور موضوع مطالعہ رہے ہیں۔ اگرچہ بد قسمتی سے چار صدیوں کے اس خلا کے متعلق کوئی تعمیراتی اعداد و شمار موجود نہیں، جو انہیں اموی عمارتوں سے جدا کرتا ہے، نیز سلجوق دور اور اس سے پہلے کے ادوار کے ایرانی حماموں کی خصوصیات پر بھی روشنی نہیں پڑتی (مختصر اشارات *E. Schroeder*، در *A.U. Pope* : *A survey of Persian art*، اوکسفرڈ ۱۹۳۹ء ص ۹۸، کرمان کے جنوب میں نگار میں ایک قدیم حمام کے متعلق مختصر سی یادداشتیں اس اعتبار سے بالکل ناکافی ہیں)۔

بعد کے ادوار میں اس کے نقشے میں جو ترامیم ہوئیں ان میں سب سے پہلے تو نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں درمیانی ٹھنڈے کمرے کا ناپید ہونا ہے، پھر گرم کمرے میں متواتر توسیع

اہم باب ہیں۔ آنا طولی اور استانبول میں اس قسم کی عمارات کی حیرت افزا ترکیب خاص طور پر لائق ملاحظہ ہے۔ ان کی عمارتیں صفوی عہد کے حماموں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ٹھوس تھیں جن کے متعلق بہر حال مطالعے اور تحقیق کا فقدان ہے (ایک کمیاب مثال کاشان کے حمام کی ہے، جس کا نقشہ دیکھیے *Monuments modernes de la Perse* : P. Coste، ۱۸۶۷ء، لوحہ ۳۵)۔ ترکی حماموں کا ذکر اکثر انتہائی فنی کمال کی حیثیت سے کیا گیا ہے، جو مروجہ اسلامی طرز کے مطابق ہے، لیکن ساتھ ساتھ وہ تجربہ بھی شامل ہے جو بوزنطی معماروں نے قدیم زمانے میں اس میدان میں حاصل کیا تھا۔ سب سے بڑھ کر عثمانی دور میں ہم آہنگ عمارات کا قیام عمل میں آیا جن میں زیادہ کمروں کا اصول اس لیے ترک کر دیا گیا تھا کہ زیادہ اہمیت کھڑے تبدیل کرنے کے کمرے اور بھاپ کے کمرے کو دی جائے، جو اکثر شاندار گنبددار بڑے کمروں کی صورت میں بنائے جاتے تھے۔ یہ حمام دو یکساں عمارتوں پر مشتمل ہوتے تھے، جن کا ایک دوسرے سے کوئی رابطہ نہ تھا کیونکہ ایک مردوں کے لیے وقف تھا اور ایک عورتوں کے لیے، لیکن وہ ایک ہی نظام کے تحت تھے اور وہ سینان [رک باں] اور استانبول کے ”خاصکی حمامی“ (شکل ۴) نمونوں پر تھے۔

مآخذ: عربی مصادر کے حوالے متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں، نیز دیکھیے (۱) الہمدانی، جو مقامہ حلوانیہ میں ایک حمام کے کارکنوں کا رویہ مزاحیہ انداز میں بیان کرتا ہے۔ مسلم معاشرے میں خاص طور پر بعض بڑے قصبوں میں، حمام کی معاشرتی اہمیت کی بابت دیکھیے: (۲) *Renaissance* : A. Mez، باب ۲۱: ۲۱ La : H. Pérès (۳)

La Renaissance en arabe classique : F. Lavi. Provençal (۴) : ۱۱ تا ۱۲

- (۵) *Hist. Esp. mus.* ۳ : ۳۰ تا ۳۱ : (۵)
Fès avant le protectorat : R. Le Tourneau
 ۱۹۴۹ء، ص ۲۳۷ تا ۲۴۹ : (۶) *Les* : E. Pauty
hammams du Caire، قاہرہ ۱۹۶۳ء (MIFA) ج ۶ : (۷)
Istanbul dans la seconde moitié : R. Mantran (۸)
du XVII^e siècle، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۵۰۳ تا ۵۰۵ -
 دمشق کی مثالوں کی رو سے حمام کے طریق کار اور نقشے کی بابت، مع نہایت مفصل فنی اور تعمیراتی بیانات، بنیادی تصنیف یہ ہے: (۸) M. Ecochard اور
Les bains de Dames : Ch. Le Coeur، جلدیں، بیروت (۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ء، نیز دیکھیے: (۹)
 تجزیہ از J. Sauvaget، در *JA*، ۲۳۴ (۱۹۴۳)
 تا ۱۹۴۵ء) : ۳۲۷ تا ۳۳۲ : اور (۱۰) *Note sur les* : J. de Maussion de Favières
bains de Damas، در *B. Et. Or*، ج ۱۷ (۱۹۶۱) تا
 ۱۹۶۲ء، ص ۱۲۱ تا ۱۳۱ اور لوحہ ۱۲۔ خالص اثریاتی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے (۱۱) K. A. C. Creswell :
Early Muslim architecture، ج ۱، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۳ تا ۲۸۰ (تصیر عمرة اور حمام الصرخ) :
Les fouilles de : D. Schlumberger (۱۲)
Qasr el-Heir el-Gharbi، ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء در
Syria، ج ۲۰ (۱۹۳۹ء)، ص ۲۱۳ تا ۲۲۳ : (۱۳)
Les ruines omeyyades du Djebel : J. Sauvaget
Sels، در *Syria*، ج ۲۰ (۱۹۳۹ء)، بالخصوص ص ۲۴۶ تا
 ۲۵۴ : (۱۴) وہی مصنف : *Remarques sur les*
monuments omeyyades، ج ۱ : *Châteaux de Syrie*،
 در *JA*، ج ۲۳۱ (۱۹۳۹ء)، ص ۱۰ تا ۱۶، ۲۶ اور
 حاشیہ ۱، ص ۳۶ تا ۳۹، ۵۲ : (۱۵) R.W. Hamilton :
Khirbat el Majjar، اوکسفرڈ ۱۹۵۹ء، ص ۴۵ تا ۱۰۵ :
Un bain damasquin du XII^e siècle : J. Sauvaget (۱۶)
 در *Syria*، ج ۱۱ (۱۹۳۰ء)، ص ۳۷۰ تا ۳۸۰ : (۱۷)
Trois bains ayyoubides de Damas : M. Ecochard

دو بالکل عاجزہ حصوں پر مشتمل ہے : سنگار خانہ، آرام کرنے کا حصہ اور خاص حمام، جس میں نیم گرم اور گرم کمرے شامل ہیں، جو تعداد میں عموماً تین ہوتے ہیں؛ ہر کمرہ اگلے کمرے میں کھلتا ہے (دیکھیے اوپر)۔

حمام کا مالک (حمام چی) اور کارکن پہلے جنوبی الجیریا کے مزابی ہوتے تھے، جو تونس میں اقامت پذیر ہو گئے تھے۔ انہوں نے ایک انجمن پیشہ وران بنائی جو منتظم کے علاوہ عمائد ذیل کے کارکنوں پر مشتمل تھی : ایک کے ذمے سنگار خانہ (حارز المحرص) تھا جس کی مدد آرام کمرے سے متعلق عملہ کرتا تھا (حارز المقصورة)؛ ایک کے ذمے لباس ہوتے تھے (حارز البدل) جس کی اعانت کئی نوکر کرتے تھے جو تہبندوں کو دھوتے، اور کئی (طیاب) مالشی ہوتے تھے جن کی خدمات فرمائش پر دستیاب ہوتی تھیں؛ ایک کے ذمے کمرہ گرم کرنے کا کام (فرانقی) ہوتا جس کے ایک یا دو معاون ہوتے تھے۔ رئیس الحمام کے فرائض کی اہمیت واضح ہے۔ پہلے بھٹی کا مالک اور اس کے معاون ہمیشہ ورقلة (جنوبی الجیریا) کے باشندے ہوتے تھے اور وہ ایک خاص انجمن پیشہ وران سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ بغیر کسی معاہدے کے ملازم رکھے جاتے اور ہر سال مالک سے ایک خطیر رقم وصول کر لیتے تھے۔ بال کائے والا اور قموہ مہیا کرنے والا باقاعدہ عملے میں شامل نہیں ہوتا بلکہ وہ حمام کے کرایہ دار ہوتے ہیں۔ خواتین کے حمام کا عملہ تمام کا تمام عورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پیشہ ور مالش کرنے والیاں یہاں نہیں ہوتیں۔

گاہک جب سنگار خانے میں داخل ہوتا ہے تو حارز المحرص یا مقصورے کا ناظم اسے ایک تہبند (فوطہ)، ایک غسل کا تولیہ (بشکیر) اور اوپر کے جوتے (قباب) کا ایک چوڑا مہیا کرتا ہے۔ ایک اور تولیا بھی دیا جاتا ہے تاکہ گاہک اس میں اپنے کپڑے

در *Les monuments ayyoubides de Damas* پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۹۲ تا ۱۱۲؛ (۱۸) G. Marçais : *L'architecture musulmane d'Occident* پیرس ۱۹۵۴ء، بالخصوص ص ۲۱۵ تا ۲۱۷ اور ۳۱۵ تا ۳۱۶؛ *Trois bains mérinides du Maroc* : H. Terrasse (۱۹) در *Melanges W. Marçais* پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۳۱۱ تا ۳۲۰؛ (۲۰) L. Torres Balbás : *Cronica arqueológica* : *al-And.* ج ۷ (۱۹۴۲ء)، ص ۲۰۶ تا ۲۱۰ (جبرالٹر)، ج ۹ (۱۹۴۴ء)، ص ۴۵ تا ۴۷ (رونڈہ)، ج ۱۱ (۱۹۴۶ء)، ص ۴۴ تا ۴۶، ج ۱۷ (۱۹۵۲ء)، ص ۱۷۶ تا ۱۸۶ (Torres) اور دیگر مقامات در *Levant*، ص ۴۳ تا ۴۸ (مُرسیہ)؛ (۲۱) K. Klinghardt : *Türkische Bäder* سٹ گارٹ ۱۹۲۷ء؛ (۲۲) B. Ünsal : *Turkish Islamic architecture* لندن ۱۹۵۹ء، ص ۷۴ تا ۷۶۔ نیز دیکھیے ایچہ قیلجہ۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

المغرب میں حمام، مومن کی جسمانی طہارت اور اس کی حفظان صحت کا ضامن ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مقام اجتماع اور معاشرتی زندگی کا ایک مرکز بھی ہے۔ حمام صدیوں پرانا ہوتا ہے۔ اس کی قدامت کا اظہار اس کے دیہرے داخلی دروازے (جس پر سبز اور سرخ رنگ کیا ہوتا ہے) سے ہوتا ہے جس کے اوپر بعض اوقات سنگ مرہر کی ایک زیبائشی تختی نصب ہوتی ہے جس میں کچھ حروف کندہ ہوتے ہیں جو اس کی قدامت کی تصدیق کرتے ہیں۔

اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ تونس کے چالیس یا اس کے لگ بھگ ترکی حمام جسامت اور آسائشوں کے اعتبار سے جو یہ اپنے سرپرستوں کو بہم پہنچاتے ہیں، ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن عمارت کے عمومی نقشے اور اس کے طریق عمل میں بمشکل ہی کوئی فرق ہوگا۔

غسل کرنے والوں کے لیے جو علاقہ وقف ہے وہ

اس کے لیٹنے کے لیے ایک جگہ تیار کرتا ہے۔ تھوڑے والا آکر اسے تھوڑے پیش کرتا ہے اور وہ کچھ وقت کے لیے وہاں آرام کرتا ہے۔

بیشتر حمام مختلف اوقات میں مردوں اور عورتوں دونوں کی خدمت کرتے ہیں اگرچہ بعض حمام صرف مردوں یا صرف عورتوں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ بڑے داخلی کمرے کے سامنے ایک معلق پردہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اب عورتوں کی باری ہے۔ جب عورتیں غسل کے لیے آتی ہیں تو عام منتظم اور عملے کی جگہ مکمل طور پر عورتیں لے لیتی ہیں۔

گنشتہ زمانے میں تونسوی خاتون بڑی شان و شوکت سے دو یا تین خادماؤں کی معیت میں حمام میں جاتی تھی۔ ایک خادمہ ریشمی رومال (صوف) میں لپٹے ہوئے صاف سونی کپڑے اٹھائے ہوتی تھی، دوسری چاندی یا تانبے کی ہالٹی (متول الحمام) جس میں رسی اشیا رکھی ہوتی تھیں: ہانی نکالنے کے لیے ایک لمبے دستے کا تانبے کا کلسہ (طاصہ)، رہہ کا صندوقچہ (طقالہ)، کھردرے دندانوں والی کنگھی (خلاس)، کچھوے کے خول کی بنی ہوئی عمدہ دندانوں والی کنگھی (فلاہ)، رگڑنے والا دستانہ اور چھوٹا گول، کھردرا، (معاذہ حکاکہ) جو کھردری اون کے تاگوں یا سن کے ریشوں کا بنا ہوتا اور ایک کارک کے عرصے کے اوپر چڑھا ہوتا تھا۔ چکنی مٹی (طفل) پہلے ہی بازار سے لے آتے تھے، اسے عرق گلاب میں یا گلی سنگھ کے عرق میں بسایا جاتا تھا۔

اگرچہ قصے کے بیشتر گہروں میں وہ تمام لوازم موجود ہوتے ہیں جو ایک عورت کی زیب و زینت کے لیے ضروری ہیں، لیکن تونسوی عورت پھر بھی حمام جانا پسند کرتی ہے۔ (آج کل بہت سی حسن افزا اشیا نے لوشنوں کی جگہ لے لی ہے، جو صاف ستھرے سونی کپڑے میں سوٹ کیس میں رکھے جاتے ہیں)۔ حمام میں

لیٹ لے۔ پھر وہ بیت البارد میں جاتا ہے۔ اس ”ٹھنڈے کمرے“ سے واپس آنے پر وہ اپنی غسل کی لمبی چادر حارز البدل کو دے دیتا ہے، جو کپڑوں کا ذمے دار ہے، اور صرف ایک تہیند باندھنے کے بعد اسے دوسرے کمرے (بیت السخون) میں لے جاتا ہے۔ جب وہ حلت سے کافی مانوس ہو جاتا ہے تو پھر تیسرے کمرے میں جاتا ہے جہاں وہ کچھ انتظار کرتا ہے تاآنکہ اسے پسینا آ جاتا ہے۔ پسینے میں شرابور ہونے کے بعد وہ عرائش کو چھوڑ دیتا ہے؛ اگر وہ چاہے تو دوسرے کمرے میں آ جاتا ہے جہاں ایک مخصوص دستانے (کلسہ) سے اس کے جسم کو رگڑا جاتا ہے اور پھر خوب مالش کی جاتی ہے۔ رگڑنے کا دستانہ اون اور بکمرے کے بالوں کے دھاگوں سے بنا ہوتا ہے جن کو اکٹھا سی دبا جاتا ہے اور اس طرح ترتیب دیا جاتا ہے کہ سطح کھردری بن جائے۔ اس سخت رگڑ سے جلد کی سب سے اوپر کی تہہ مساموں میں جمع شدہ میل (اوسج) سمیت اتر جاتی ہے۔

جب رگڑنے، کھرجنے اور مالش کرنے کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، تو غسل کرنے والا غسل خانے میں جاتا ہے، اور ملازم کے کہنے پر وہ دروازے کے نیچے سے تہیند اس کے حوالے کر دیتا ہے اور دو بشکیر اس سے لے لیتا ہے، اور اپنے آپ کو ان میں لیٹ کر بیت البدل چلا جاتا ہے۔ حارز البدل اس کے جسم کو خشک کرتا ہے، اسے تازہ خشک تولیوں میں اور اس کے سر کو ایک سنبھی کپڑے میں لیٹ دیتا ہے جو ایک ہگڑی کی شکل کا ہوتا ہے۔

غسل کے بعد سنگار خانے یا آرام کمرے کا ناظم گاہک کا استقبال بڑے داخلی کمرے یا اس سے ملحق کسی چھوٹے آرام کمرے میں کرتا ہے، اس کی اچھی صحت کے لیے تسنا کا اظہار کرتا ہے اور

کی ابتدا کے وقت اپنے دوستوں کو حمام میں ساتھ چلنے کی دعوت دیتا ہے، وہاں سے حنا لگانے کے بعد واپس آتا ہے، اور دلہن والوں کے گھر میں داخل ہونے سے چند گھنٹے پہلے بھی وہ حمام میں آتا ہے اور شب عروسی کے اگلے روز بھی۔ عوامی شاعر حمام کی مالش کی پر لطف تکان، جو سب تفکرات کو بھلا دیتی ہے، گرم فضا جو آرام و راحت کا موجب ہوتی ہے، آرام جان کی ناقابل بیان اور پراسرار کیفیت کو بھول نہیں سکتے، اور ”موسم سرما کا پانی، موسم گرما کی حدت، خزان کی دلکشی اور بہار کی مسکراہٹ ان کے اشعار کا موضوع رہے ہیں“۔

مآخذ : ترکی حماموں پر : تونس : (۱)
 Tunis et ses environs : Ch. Lallemand
 ۱۸۸۰ء، ص ۸۵ تا ۹۷؛ (۲) Comte Filippi
 historiques et statistiques sur la Régence de Tunis
 Relations inédits de : Ch. Monchicourt (1829)
 Nyssen, filippi et Calligaris، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۸۲
 (تونس کے لیے فہرستیں : ۱۸ حمام مردوں کے لیے
 اور ۱۴ عورتوں کے لیے)؛ (۳) Cours : J. Jourdan
 pratique d'arabe dialectal، بار ہفتم، تونس ۱۹۵۷ء،
 ۲ : ۱۴۴ تا ۱۴۶ (ایک ترکی حمام کی توصیف، مستعمل
 الفاظ)؛ (۴) Eléments algériens allogènes : G. Marty
 à Tunis در IBLA، ج ۱۰ (۱۹۴۸ء)، ص ۳۲۸ تا
 ۳۳۳ (مزابی عملیے کے متعلق)؛ (۵) تونس میں
 Collège Louise-Rene Millet کے اساتذہ : Les hammams
 ou bains maures، در Bulletin économique et
 social de la Tunisie، شماره ۳۶ (جنوری ۱۹۵۰ء)،
 ۶۳ تا ۷۰ اور شماره ۳۷ (فروری ۱۹۵۰ء)، ص ۶۵ تا
 ۷۳ (غسل خانے کا حال، طریق کار، گاہک، اوصاف
 اور اس کے متعلق قصے اور نظمیں)؛ (۶) A. Bouhdiba
 Le hammam. Contribution à une psychanalyse de
 l'Islam، در Revue Tunisienne des sciences sociales

خواتین کے جسم کو دھونے اور ملنے کے بعد بالوں میں طفل لگایا جاتا ہے، اور جسم کے بال صاف کیے جاتے ہیں۔ اگر گرم کرنے والے کارندے نے شدید بھاپ، (قطوس) پیدا نہ کی ہو، تو غسل خانے میں نشست لمبی بھی ہو سکتی ہے، اور خواتین سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس وقت وہ اپنے آپ کو ان تولیوں میں لپیٹ لیں جو ملازمہ کے پاس ہیں اور مقصودے میں جا کر آرام کریں۔

خواتین کی نشستیں قصبوں اور دیہاتوں دونوں میں دلہن کے لیے یہ موقع فراہم کرتی ہیں کہ وہ لباس عروسی کے مختلف جوڑے پہن کر اپنی سہیلیوں کے سامنے اپنی نمائش کرے۔ اس اہتمام کو گیتوں، ”youyou“ اور طویل گپ شپ سے مزید پر لطف بنایا جاتا ہے۔ عورتوں کو حمام کی مجلسوں میں یہ موقع بھی میسر آتا ہے کہ وہ بن سنور کر عمدہ لباس اور زیورات پہن سکیں۔

شرعی طہارت (وَلَا بَہ وضو) کے علاوہ حمام کو عام مقولے کے مطابق ”خاموش طیب“ (الطیب البکوش) بھی سمجھا جاتا ہے، جو گرم اور پسینہ آور فضا کی بدولت معمولی بیماریوں بالخصوص جوڑوں کے درد کا علاج کر دیتا ہے۔

حمام میں غسل بھی تمام تقریبات کا لازمہ سمجھا جاتا ہے۔ امید والی عورت یہاں آتی ہے تاکہ وضع حمل زیادہ آرام و آسانی سے ہو سکے، (بچے کی) پیدائش کے چالیس دن بعد وہ غسل کرنے کے لیے دوبارہ آتی ہے۔ اگر اس کے ہاں بیٹا ہو تو اسے ختنہ سے قبل یہاں لایا جاتا ہے۔ نئی دلہن شادی کی تقاریب کے عرصے کے دوران میں تین مرتبہ حمام آتی ہے : ”حمام الاوسخ“ جسم کی صفائی کے لیے شادی سے سات دن قبل، ”حمام الدبغ“، حنا لگانے کی تقاریب کے تیسرے روز اور ”حمام التلیل“، غسل جنابت کے لیے شب عروسی کے بعد۔ دولہا شادی کی تقاریب

جدید ترین نقشہ L. H. Vincent نے K. A. C. Creswell کے ساتھ ۱۹۲۶ء میں تیار کیا (Creswell: *Early Muslim Architecture*، ۱: ۲۷۴ تا ۲۷۵)۔ اس وقت سے لے کر کھنڈرات کو زلزلوں اور ہتھر چرانے والوں سے بہت نقصان پہنچا ہے، یہاں تک کہ تمام شائع شدہ تصاویر بشمول ۱۹۲۶ء کے کچھ بعد کی تصاویر سے پتا چلتا ہے کہ دیواریں اور محرابیں صحیح حالت میں قائم تو ہیں جو اب ناپید ہیں، لہذا یہاں گزشتہ صورت احوال بیان کی جانے لگی۔

ایک مربع شکل، سنگی فرش اور سیمنٹ کے خطوط والا تالاب اور ایک گول کنواں، جو بڑی عمارت کے بالکل قریب ہے، پانی کے مرئی آثار ہیں۔ غسل خانہ ہتھروں سے بنا ہوا ہے اور اس کی پوری محراب دار چہت مقامی کان سے نکلے ہوئے مسالے کی بنی ہوئی ہے، دیواریں زیادہ تر کچ کی ہیں، محرابیں کچھ تو کچ کی لیکن زیادہ تر نا تراشیدہ سنگی ٹکڑوں یا کوئلے کی راکھ ملا کر بنائی گئی ہیں۔ محراب دار چہتیں اور محرابیں خفیف سی نو لدار ہیں۔ مستطیل شکل کے کمروں پر محراب دار چہتیں اور مربع شکل کے کمروں پر صلیب نما محراب دار چہتیں تھیں۔ Butler اور Musil دونوں نے (۱۹۰۹ء) دیواروں پر تصویروں کے نشانات دیکھے۔ چہت پر پانی کا اثر قبول نہ کرنے والی عمدہ سیمنٹ کا پاستر تھا جس میں گٹے ہوئے خرف رہزے ملے ہوئے تھے۔

یہ عمارت اپنے نقشے میں تصویر عمرہ (رک باں) سے گہری مشابہت رکھتی ہے اور بعض اعتبار سے خربة المفجر (رک باں) کے غسل خانے سے بھی۔ یہ دو واضح طور پر الگ الگ حصوں پر مشتمل ہے: ایک بہت بڑا کمرہ جس میں ایک گوشہ جسے دو الگ تھلک کمروں نے گھیرا ہوا ہے؛

ج ۱ (۱۹۶۳ء)، ص ۵ تا ۱۳: *Tunisie agriculture* (۷)؛
۱۹۰۰ء، ۱: ۳۳۶ تا ۳۵۱: *industrie, commerce*؛
(۸) النوری: لولا الفقه، در الفکر، ج ۷ (۷ اپریل ۱۹۶۳ء)،
ص ۶۱ تا ۶۳، الجزائر: (۹) Eidenschek اور
Mots usuels de la langue arabe: Cohan-Solal
الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۸: (۱۰) J. Desparmet
Coutumes, institutions et croyances des indigènes de
l'Algérie، الجزائر ۱۹۱۳ء، ۱: ۱۷ تا ۲۰، ۲: ۵۹ تا
۶۰، ۱۰۰ تا ۱۰۳، ۱۳۶ تا ۱۳۸ (عربی سے فرانسیسی
ترجمہ از H. Père اور G. Bousquet، الجزائر ۱۹۳۹ء،
ص ۲۰ تا ۲۷، ۱۷۶ تا ۱۷۷، ۲۰۳ تا ۲۰۵، ۲۳۴ تا
۲۳۷)؛ (۱۱) *O mes soeurs*: Zoubeida Bittari
musulmanes, pleurez، پیرس ۱۹۶۳ء، ص ۵۴ تا ۵۹،
مراکش: (۱۲) *Essai de folklore*: D. Legey
marocain، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹ تا
۱۱۳، ۱۹۳ تا ۱۱۴: (۱۳) *Les hammams*: E. Secret
de l'Inst. d'Hygiene du Maroc، در *Bull.*
ج ۲ (۱۹۳۲ء)، ص ۶۱ تا ۷۷: (۱۴) *E. Pauly*
d'ensemble sur les hammams de Rabat-Salé
ج ۸۸ (۱۹۳۳ء)، ص ۲۰۲ تا ۲۲۶، شکل ۲۳
(عمیرات، ترتیب، تاریخی اثرات، غسل خانوں میں
طریق کار)؛ (۱۵) *La boîte à merveilles*: A. Sefrioui
بار دوم، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۱ تا ۱۳ (غسل خانے میں
ایک نشست)۔

(A. LOUIS)

• **حتمام الصرخ:** یہ ویران شدہ غسل خانے کی عمارت ہے جو بلقا میں زرقا کے مشرق میں کوئی سولہ میل کے فاصلے پر، اور قصر الحلابات کے جنوب مشرق میں تین میل کے فاصلے پر ایک الگ تھلک چار دیواری کے اندر واقع ہے۔ سب سے پہلے H. C. Butler نے ۱۹۰۰ اور ۱۹۰۹ء میں اسے دیکھا اور اس کا نقشہ بنایا، لیکن اس عمارت کا

چھت والے گوشے ہیں۔ اس کمرے میں چار دیواری محرابوں کے اوپر قبہ نما سنگی قطعات کے سہارے نیم قطری اور طویلاً خانہ نما طنفی ڈاٹوں کے درمیان دبا ہوا ایک گنبد قائم ہے۔ گنبد اور ڈاٹوں میں صمصالی پتھر استعمال ہوا ہے۔ آٹھ گول کھڑکیاں گنبد کو روشن کرتی تھیں۔ محرابی چھت والے گوشے نیم گنبدی ہیں، خانوں کی طرح کے راستوں میں پچریں لگی ہوئی ہیں؛ خم محراب کے وسط میں ایک ہلال نما ٹکڑے سے ان راستوں میں روشنی آتی ہے۔ ہر گوشے میں ایک گول سرے والی کھڑکی ہوتی تھی۔

Calidarium کے دروازے کے سامنے ایک محرابی گزرگاہ، جو تقریباً اتنی ہی چوڑی تھی جتنا چوڑا خود کمرہ تھا، ایک مستطیل شکل کے کمرے کو جاتی ہے جو اب بالکل مٹ چکا ہے۔ اسی طرح کے انتظامات، جو خربة المفجر میں اچھی طرح محفوظ ہیں، یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس میں ایک بوائٹر تھا جو بلا شک و شبہ زیر زمین ایک بھٹی سے گرم کیا جاتا تھا، تاکہ Calidarium کے لیے بھاپ مہیا کی جائے۔

حمام الصرخ کا نقشہ قصیر عمرہ کے نقشے کے تقریباً مماثل ہے، اور اس سے، دیواروں کے نقوش سمیت، یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی ذہن نے دونوں کا نقشہ بنایا تھا اور جس کا مقصد کسی اموی شہزادے کو فوری طور پر آرام و آسائش اور سرکاری استقبال کا موقع فراہم کرنا تھا۔ دونوں میں سے کسی کے قریب بھی کوئی سکونت گاہ نہیں تھی۔ دونوں میں ایک مستطیل گوشہ شاندار محراب کی شکل کا تھا، جو ایک اسمبلی ہال اور apodyterium کے محور کے بالکل سامنے تھا۔ یہ الولید بن یزید سے منسوب خربة المفجر میں ایک الگ اور وسیع استقبالہ کمرے کے مقابلے میں سادہ تر آداب کا مظہر

اور چھوٹے کمروں کا ایک سلسلہ۔ یہ بڑا کمرہ بلا شک و شبہ ایک Apodyterium اور استقبالہ کمرے کا کام دیتا تھا، اور چھوٹے کمرے نہانے کے لیے تھے۔

یہ بڑا کمرہ تقریباً مربع شکل کا ہے (۸.۹ x ۷.۹ میٹر)۔ قدرے چھوٹی، جنوب مغربی دیوار، جس میں داخلی دروازہ ہے، اب مکمل طور پر برباد ہو چکی ہے۔ جنوب مشرقی جانب کے وسط میں ایک گہرا گوشہ یا ایوان ہے جہاں سے دو دروازوں کے راستے دو چھوٹے ملحقہ کمروں تک رسائی ہوتی ہے۔ ہر کمرے میں تین دروازوں والی کھڑکیوں سے روشنی آتی ہے اور پچھلی جانب کے ایک کونے میں ایک مربع شکل کا طاق ہے۔ بڑے کمرے کو گوشے کے مقابل کی دیوار میں اونچائی پر نصب تین کھڑکیوں سے روشن کیا گیا ہے۔ اس کی چھت تین اسطوانی محرابوں کی ہے جو دو متقاطع کمانوں پر قائم ہیں۔ کمانیں دو چھوٹی دیوار کے ستونوں سے نکلتی ہیں۔ مرکزی محراب گوشے میں قائم ہے۔ اسی طرح کی محرابیں ملحقہ کمروں کے اوپر ہیں۔

شمالی مشرقی دیوار میں ایک دروازہ خاص غسل خانوں کی طرف جاتا ہے، جو بڑے کمرے کے مقابلے میں حیرت انگیز طور پر چھوٹے ہیں۔ تین یا چار ملحقہ کمرے بڑھتے ہوئے درجہ حرارت کا تسلسل برقرار رکھتے ہیں۔ کوئی بھٹی یا hypocaust نظر نہیں آتی، لیکن دوسرے اور تیسرے کمرے کی دیواروں میں عمودی نالیاں یہ ثابت کرتی ہیں کہ انہیں گرم کیا جاتا تھا۔ ان میں سے ایک tepidarium تھا اور دوسری Calidarium جب کہ پہلا ایک ٹھنڈا کمرہ تھا۔ تعمیراتی دلچسپی زیادہ تر Calidarium میں مرکوز ہے، جو ایک گنبد والا مربع کمرہ ہے جس کی مقابل دیواروں میں نیم گول محرابی

ہے۔ اسی طرح حمام الصرخ کو کچھ سال یا عشرے پہلے کا کہا جا سکتا ہے؛ شاید یہ الولید بن عبدالملک کی خلافت سے منسوب ہو سکتا ہے، اگر قصیر عمرہ اور ایک دو-راہم شکل حمام جیل سیس بجا طور پر اس سے منسوب کیے گئے ہیں (Syria، ۲۰: ۲۳۶ تا ۲۵۶)۔

مآخذ: (۱) Ancient architecture: H.C. Butler

in Syria: Section A: S. Syria ص ۷۷ تا ۸۰ اور

ضمیمہ، ص ۱۹ تا ۲۰: (۲) Early: A.K.C. Creswell

Muslim architecture، ۱: ۲۷۳ تا ۲۸۳۔

(R.W. HAMILTON)

حمودیون: (بنو حمود)، بنو حمود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اولاد میں سے ایک شخص حمود بن مہمون بن احمد بن علی بن عبید اللہ بن عمر بن ادریس بن عبداللہ بن الحسن بن علی بن ابی طالب کے دو بیٹوں کی نسل سے ہیں اور ان کا تعلق ادریسی خاندان کے بانی ادریس بن عبداللہ [رک باں] کے واسطے سے۔ را کش کے بنو ادریس سے بھی (۱۷۲/۸۷۸ تا ۸۸۸/۹۸۵) ہے۔ خانہ جنگی کی اس گڑبڑ میں، جو قرطبہ کے امویوں کے زوال سے پہلے رونما ہوئی، ان دونوں بھائیوں میں سے بڑے کو الجزيرة الخضراء (Algeciras [رک باں]) کی گورنری ملی تھی اور اس کے بلند ہمت جھوٹے بھائی علی کو طنجہ اور سبتہ کی۔ مالقہ فتح کرنے کے بعد مؤخرالذکر نے لمزور اموی حکمران سلیمان المستعین کو برطرف کر دیا (۸۰۷/۸۰۷) اور خود قرطبہ میں خلیفہ بن بیٹھا۔ اس کے قتل کے بعد اس کے بھائی القاسم نے قرطبہ کی حکومت بھر حاصل کر لی (۸۰۸/۸۰۸) - ۸۱۲/۸۱۲ تا ۸۱۳/۸۱۳۔ ۸۱۲/۸۱۲ میں اس سے اس کے بھتیجے یحییٰ بن علی نے تخت چھین لیا، لیکن ۸۱۳/۸۱۳ تا ۸۱۴/۸۱۴

۸۱۲/۸۱۲ میں اس نے تخت و تاج دوبارہ حاصل کر لیا اور اس اثنا میں وہ مالقہ کا حاکم بھی رہا (۸۱۸ تا ۸۲۱ اور پھر ۸۲۲ تا ۸۲۵)۔ علی کے بعد اس کے آٹھ اخلاف نے ۸۲۵ تا ۸۵۷ میں مالقہ میں اپنے قدم جمانے رکھے مگر ۸۵۷ میں یہ شہر غرناطہ کے بربری زیری شہزادے بادیس [رک باں] کے قبضے میں آگیا مگر الجزیرہ (Algeciras) ہستور القاسم کے بیٹے محمد المہدی (۸۳۱/۸۳۱) ۸۳۹/۸۳۹ تا ۸۳۸/۸۳۸ اور پھر اس کے پوتے القاسم الوائق (۸۳۸/۸۳۸ تا ۸۵۰/۸۵۰) کے زیر نگیں رہا، یہاں تک کہ اسے اشبیلیہ کے بنو عباد [رک باں] نے فتح کر لیا۔ علی کے بیٹے یحییٰ نے مالقہ پر ۸۱۶/۸۱۶ تا ۸۲۷/۸۲۷ حکومت کی اور اس کے جانشین ادریس اول بن المتأید نے ۸۲۷/۸۲۷ تا ۸۳۱/۸۳۱ ۸۳۹/۸۳۹، حسن المستنصر نے ۸۳۱/۸۳۱ تا ۸۳۳/۸۳۳، ادریس ثانی العالی نے ۸۳۳/۸۳۳ تا ۸۳۸/۸۳۸، محمد اول المہدی نے ۸۳۸/۸۳۸ تا ۸۵۲/۸۵۲، ادریس ثالث الموفق نے ۸۵۲/۸۵۲ تا ۸۵۳/۸۵۳ اور سب سے آخر میں محمد ثالث المستعلی نے ۸۵۳/۸۵۳ تا ۸۵۹/۸۵۹ حکومت کی۔

جس طرح اوائل کے نیم بربری بنو حمود کو قرطبہ کی زوال پذیر خلافت سے اس کی عظمت رفتہ کا کچھ نہ کچھ حصہ مل گیا تھا، بعینہ اسی طرح ایک صدی کے بعد اس ظلمت کو جس میں یہ خاندان ڈوبتا جا رہا تھا نارمن بادشاہ روجر Roger ثانی کے درباری جغرافیہ نویس اور مالقہ کے رحم دل مگر لمزور ادریس ثانی کے پوتے شریف الادریسی [رک باں] کے فضل و کمال نے دوبارہ روشن کر دیا۔

مآخذ: (۱) Histoire des Musulmans: Doyz

(۲) id' Espagne، ۳: ۳۱۲، بعد: ۳: ۲۹۹

ارغون کا چشمہ، جو ہسپانوی رومنوں کے Aquae Bilbilitanae کے نام سے معروف تھا؛ مرسیدہ کا چشمہ رومانی عہد کی یادگار تھا، جسے ارغون کے جیمز اول نے فتح کیا تھا، جس نے اسے Castile کے حوالے کر دیا تھا؛ آخر میں، سب سے زیادہ مشہور، غرناطہ کا چشمہ تھا۔ یہ اپنے شہرہ آفاق کپڑے کے کارخانوں کی بدولت دولت مند تھا، قدرت اور صناعی نے اسے قلعہ بند بنا دیا تھا، اور سلاطین غرناطہ کی موسم گرما کی قیام گاہ تھا۔ یہ دارالحکومت سے کوئی پچیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۵۸۸۷ / ۱۴۸۲ء تک یہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا، اور اس سال، سخت مزاحمت کے بعد، قادش کے Marquis، Diego Ponce de Merlo اور اندلسیہ کے گورنر Diego Hernández Portocarrero نے چھین لیا۔ سلطان ابوالحسن علی نے بڑی ثابت قدمی اور خونریزی کے بعد اسے واپس لینے کی تین بار کوشش کی، لیکن کیتھولک بادشاہوں نے اس پر قبضہ جمائے رکھنے اور یہاں سے پوری سلطنت غرناطہ پر تسلط حاصل کرنے کا تہیہ کیا ہوا تھا۔ انہوں نے یہاں فوج کی کمک پہنچائی اور سلطان کو یہ کوشش ترک کرنا پڑی۔ مشہور عشقیہ قصوں، جیسے "Ay de mi Alhama" میں اس شکست کو نظم کیا گیا ہے جسے مسلمانوں نے بڑی شدت سے محسوس کیا تھا اور اس حملے کا طلیطلہ کے کلیسا میں بڑی دھوم سے جشن منایا گیا۔

مآخذ: (۱) Diccionario geográfico: Madoz (۲) de España، بذیل مادہ؛ (۳) Enciclopedia-España، Manual de: Aguado Bleye (۴) ۶۶۰ تا ۶۶۳؛ (۵) Historia de España، ۲: ۴۴؛ (۶) Soldevila؛ (۷) Historic de España، ۲: ۴۱۹۔

(A. HUICI MIRANDA)

Malgā Musulmana: Guillen Robles، مآخذ: ۱۸۸۰ء ص ۵۸ تا ۱۲۴؛ (۳) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۱۸۸: ۹؛ (۴) ابن خلدون: کتاب العبر، ۴: ۱۵۲ تا ۱۵۵ (اسی کے تتبع میں بستانی: دائرة المعارف، ۷: ۲۲۹؛ (۵) عبدالواحد المراكشي: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۴۰؛ (۶) Tratado de numismática: Codera (۷) arábigo española، میڈرڈ ۱۸۷۹ء ص ۱۱۳ تا ۱۳۰؛ (۸) Catálogo de monedas: De la Rada y Delgado (۹) arábigo-espanolas، میڈرڈ ۱۸۹۲ء، ص ۷۴ تا ۷۸؛ (۱۰) Monedas de las: Antonio vives Y Escudero (۱۱) dinastías arábigo-españolas، میڈرڈ ۱۸۹۳ء، ص ۹۸ تا ۱۰۷؛ (۱۲) Catalog der orientalischen: Nützel (۱۳) Münzen، برلن ۱۹۰۲ء، ۲: ۶۶ تا ۸۲؛ (۱۴) Codera؛ (۱۵) Estudios Criticos de historia árabe española؛ (۱۶) Coleccion de estudio arabes =، ۷: ۳۰۱-۳۲۲؛ (۱۷) Hamudies de Málaga y Algeciras noticias tomadas (de Abenhazam

(C. F. SEYBOLD)

الحَمَّاء: اندلسی الہمد، ایک نام جو عام طور پر گرم پانی کے چشموں کو دیا گیا، اور جس نے، اندلس کے ان خطوں میں جہاں پر طویل عرصے تک مسلمانوں کی حکومت رہی قدیم رومانوی اصطلاحوں Caldas (aquas Calidas) اور Baños (balneos) کی جگہ لے لی۔ یہی نام دو دریاؤں کو بھی دیا گیا جو کسی طرح بھی گرم پانی کے دریا نہیں ہیں: ایک دریا سوربہ کے صوبے سے نکلتا ہے اور ابرہ کے دائیں کنارے کا معاون ہے، دوسرا Sierra Nevada کی شمالی ڈھلان کی ایک چھوٹی ندی ہے جو دریاے Fardes میں گرتی ہے۔ الحمات، اپنی تاریخ کے اعتبار سے مشہور ہیں، ان کی صحت گاہیں چار ہیں۔ المریہ کا پانی روض المعطار کے مطابق طبی اعتبار سے جزیرہ نما کا بہترین پانی تھا؛

حمولہ: یہ نام مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک کے بعض حصوں میں لوگوں کے ایک گروہ کو دیا

جاتا ہے، جو ایک مشترک جد کی اولاد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ نام عام طور پر پانچ سے سات گزشتہ نسلوں کو دیا جاتا ہے۔ یہ لفظ عربی زبان کے فعل حمل، اٹھایا، سے ماخوذ ہے اور اس کے لفظی معنی "اٹھانے والی" ہیں۔ بعض مصنفوں کی رائے ہے کہ اشارہ ایک کارآمد جانور کی طرف ہے اور یہ لفظ ابتدا میں اراضی سے محروم کشتکاروں کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو مالکان اراضی کے لیے مزارعین کے طور پر کام کر رہے تھے۔ ایک تشریح یہ ہے کہ اشارہ حاملہ عورت کی طرف ہے۔ E. Peters (دیکھیے ماخذ) کا خیال ہے کہ یہ اشارہ "ایک رحم" کی اولاد کا مظہر ہے اور اس کا مطلب پوری برادری کا اتحاد ہے اور اس لیے اعلیٰ درجے کا جماعتی اتحاد ہے۔

حملہ عام طور پر ایک علاقائی گروہ ہے جس کے افراد معاشی اور سیاسی طور پر باہم تعاون کرتے ہیں۔ عثمانی عہد حکومت میں فلسطین کے عرب دیہاتوں میں حملہ ایک خاص محلہ (حارہ) میں رہتے تھے اور اس کے افراد مشترکہ اراضی کے ملحقہ قطعات (مشا) پر قابض تھے۔ اس کے ارکان زراعتی امور میں باہم تعاون کرتے، خاص مواقع پر تحائف کا تبادلہ کرتے، اور بوقت ضرورت ایک دوسرے کی معاشی امداد کرتے تھے۔ سیاسی اعتبار سے حملہ ایک "خونی گروہ" تھا، جس کے افراد قتل کی صورت میں اجتماعی طور پر خون بہا ادا کرتے یا وصول کرتے تھے۔ اس کے افراد کو "ایسے لوگ جو ایک قطار میں اکٹھے کھڑے ہوتے ہیں، (بصف مع بعض) کہا جاتا تھا۔ وہ اس طریقے سے دو بڑے موقعوں پر واقعی "کھڑے" ہوتے: صلح کرنے کے موقع پر (صلح [رك باں]) اور قبرستان میں جب وہ کسی فرد کو دفن کرتے۔

حملہ کے مرد بھی اپنے اپنے گروہوں میں

بیٹیوں کی نسبت سے متعدد حقوق و فرائض کے ذریعے سے ایک دوسرے سے مربوط تھے۔ حملہ کی ایک عورت سے شادی کرنے کا وہ فائق حق رکھتے تھے (سب سے پہلے، یا درجہ بندی کے اعتبار سے چچازاد بنت عم)۔ بنت حملہ کی عورتوں کی عزت و آبرو کی حفاظت کرنا بھی ان پر فرض تھا۔ حملہ کے اندر ہی شادی کرنے کو ترجیح دینے کے ذریعے سے وہ مادری اور پدری رشتوں سے منسلک ہو جاتے تھے۔ ایسی شادی سے پیدا ہونے والے بچوں کے وہی مرد چچا اور ماموں یا چچا زاد یا ماموں زاد بھائی اور بہن ہوتے تھے (معین و مخولین) اور اختلافات کی صورتوں میں وہ وفاداریوں کے اختلافات کو دل میں جگہ نہ دیتے تھے۔

بعد کے عشروں میں نظم و نسق کا کام تیزی سے مرکزی حکومت کے تحت ہو گیا، اور مشترکہ اراضی روز بروز نجی املاک میں تبدیل ہوتی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حملہ اپنے بعض معاشی اور سیاسی وظائف کھو بیٹھے۔ طبقاتی ترتیب حملہ کے نظام سے مطابقت نہ رکھتی تھی اور حملہ کے اندر شادی کرنے کا اصول نفو کی شادی سے متصادم تھا اور یہ حملہ کے لیے مزید تباہی کا باعث بنا۔

تاہم، حملہ کے اندر ہی شادی کرنے، اکٹھے رہنے اور کئی طرح کے مسلسل باہمی تعاون سے پیدا ہونے والے دائمی رشتوں کے سبب حملہ نے انقلابی معاشرتی تبدیلی کے مقابلے میں شاندار استقلال کا ثبوت دیا ہے۔ بعض حالات میں اس نے نئی سیاسی اور معاشی حالتوں میں نئے وظائف اختیار کر لیے ہیں۔

ماخذ: حملہ پر جو مواد اب تک شائع ہوا ہے

اس کا بیشتر حصہ فلسطین اور اسرائیل کی کسان اور

بدو جماعتوں سے متعلق ہے: (۱) A. Jaussen:

Coutumes des Arabes au Pays de Napl

قبل از اسلام کا ہے، غیر مذہبی مغلوم ہوتا ہے۔ اپنے ریوڑوں کو قحط کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے طاقتور بدوی سردار بغض عمدہ چراگاہوں میں جانوروں کو چرانے یا پانی پلانے کے حقوق اپنے لیے مخصوص کر لیتے تھے۔ نامور کلیب بن زینغہ کا قصہ مشہور ہے، جس نے کچھ چراگاہوں کو اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا اور جہاں تک اس کے کتے کے بھونکنے کی آواز سنائی دیتی تھی وہاں تک کے علاقے کو اس نے حمی کے حدود میں شامل کر رکھا تھا۔ ایک اجنبی اونٹنی بھٹک کر اس کے ریوڑ میں جا شامل ہوئی، اس نے ایک تیر تار کر اس اونٹنی کو ہلاک کر دیا۔ جواباً، جسٹس نے کلیب کو قتل کر دیا۔ مشہور حرب بسوس کا سبب یہی بتایا جاتا ہے۔

حمی کو اکثر قبیلے کے دیوتاؤں کی حفاظت و حمایت میں دے دیا جاتا تھا۔ پھر اسے حرم سے مماثل کر دیا جاتا تھا جس کی وجہ سے اسے حرم جیسی مراعات حاصل ہو جاتی تھیں۔ اس کے حیوانات اور نباتات کی حفاظت کی جاتی، اور اسے پناہ گاہ کا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ فلس اور جلسر دیوتاؤں کے حمی کی حرمت معروف ہے۔ ان کے نام جو جانور نذر کر دیے جاتے تھے وہ بہ حفاظت چرتے تھے اور کوئی شخص انہیں ہلاک کرنے یا چرانے کی جسارت نہ کرتا تھا۔ بھٹکا ہوا جانور اگر حمی کی حدود میں داخل ہو جاتا تو وہ اپنے مالک کو واپس نہ ملتا تھا، کیونکہ اب وہ دیوتا کی حمایت میں آ جاتا تھا،

قرآن حکیم نے صرف حرم کو تسلیم کیا ہے (۲۸) [القصص] : ۵۷ : ۲۹ [العنکبوت] : ۶۷، تاہم اس نے حضرت صالحؑ کی تاریخ بتلائے وقت اس ادارے کی طرف ایک مختلط اشارہ سا ضرور کیا ہے : ”اتے میری قوم، یہ اللہ کی اونٹنی ہے، جو تمہارے

Paysans de Syrie et du : J. Wiedersée (۲) : ۱۹۱۸
Proche Orient، پیرس بدون تاریخ (۱۹۱۹) : (۳)
Marriage conditions in a : Hilma Grånquist
 Helsingfors، ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳ : (۴)
 وہی مصنف : *Arabiskt Familjeliv*، سٹاک ہوم
 ۱۹۳۵ : (۵) *Conditions in Arab villages, 1944*، در
General Monthly Bulletin of Statistics، لندن، جولائی
 اور ستمبر ۱۹۴۵ : (۶) *La civilisation* : R. Montagne
 پیرس ۱۹۴۲ : (۷) *The : Afif Tannous*
Arab village Community in the middle East
 (Smithson) کی روئداد برائے ۱۹۴۳، اشاعت ۱۹۴۶،
 واشنگٹن D. C. ۱۹۴۴، ص ۵۲۳ تا ۵۴۴ : (۸)
The land system in Palestine : A. Granott، لندن
 ۱۹۵۲ : (۹) *The proliferation of* : E. Peters
segments in the lineage of the Bedouin in
Journal of the Royal Anthropological، در
Cyrenaica، ۱۹۶۰ : (۱۰) *Arab : A. Cohen*
border villages in Israel، مانچسٹر ۱۹۶۵ء۔

(A. COHEN)

• **حموی :** سعد الدین محمد بن المؤید بن حموی
 ایک مشہور عربی صوفی، جس نے ۴۵۰ھ / ۱۰۵۲ء
 میں خراسان میں انتقال کیا، اس کی تالیف علوم الحقائق
 گزندی کی کتاب *مجموعۃ الرسائل* (قاہرہ ۱۳۲۸ھ)
 میں شائع ہوئی، (جس کے ص ۹۴ پر *نظریۃ لاهوت*
 و ناسوت کا ذکر ہے) *قب جامی : تفحات الانس*، طبع
 Lees ص ۹۲ بعد۔

(LOUIS MASIGNON)

• **جدی :** (ع)، لفظی معنی ”محفوظ، ممنوعہ
 جگہ“، ایک وسیع میدانی علاقہ، جس میں سبزہ ہو
 اور جس پر کسی شخص یا کچھ اشخاص نے زبردستی
 قبضہ جما کر اسے دوسروں کے لیے وہاں آنے یا اسے
 استغمان کرنے کو مستوع کر دیا ہو۔ یہ ادارہ، جو

لیے ایک نشانی ہے۔ اسے اللہ کی زمین پر چرنے دو“ (۱۱) [ہود] : ۶۴ : ۷ [الاعراف] : ۷۳)۔ اس میں بظاہر ایک نذر شدہ جانور کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، جو خدا کی زمین پر آزادانہ رہتا تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے دیوتاؤں کے نام جانوروں کو نذر کرنے کی مخالفت کی (۵) [المائدہ] : ۱۰۳ : ۶ [الانعام] : ۱۳۸) بعد) اور ان کافرانہ رسوم کو ختم کرنا چاہا۔ اسلام میں اب مقدس علاقہ صرف مکے اور اس کی حدود کو قرار دیا گیا، جس کی حرمت کا اعلان خود اللہ تبارک و تعالیٰ نے کیا، (۱۷) [بنی اسرائیل] : ۹۱ : العینی : عمدۃ، ۸۹ : ۵، ۹۲)۔ اس حکم کو ذرا وسعت دے کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ کو بھی مکے کی طرح کے حقوق حرمت دے دیے تاہم جیسی ادارے کو بالکل ختم نہیں کر دیا گیا۔ اسلام نے اسے صرف اس کے دنیوی استعمال تک محدود کر دیا۔ اسی رسم نے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدین نے اسلامی فوجوں کی سواربوں، خواہ وہ اونٹ جو بیت المال نے حاصل کیے تھے یا وہ چھوٹے ریوڑ جو غریب مسلمانوں کی ملکیت تھے، کے لیے بعض چراگاہوں کی ملکیت اور استعمال کو وقف کر دیا (نقیع، ربذہ، شرف نامی مقامات میں)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلفائے جو اقدامات کیے ان کی تفصیلات کے متعلق فقہاء میں اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ ایک مشہور حدیث کے مطابق، ”اللہ اور اس کے پیغمبر کی حمی کے سوا کوئی حمی نہیں“۔

ماخذ: (۱) ابن الکلبی: کتاب الامنام: (۲) الميدانی:

مجمع الامثال، بولاق ۱۲۸۳ھ : ۱ : ۲۲۷ : (۳) بالقوت،

بیروت ۱۹۵۶ء : ۲ : ۳۰۷ : ۳ : ۲۳۰ : ۲۳۶،

۴ : ۲۸۲ : ۵ : ۳۰۱ : (۴) العینی : عمدۃ القاری،

محل مذکور: (۵) الآلوسی : بلوغ الارب فی معرفۃ احوال

العرب، ۳ : ۳۱ : بعد: (۶) الماری: اعلام السلاطین

ص ۱۷۸ بعد (باب ۱۶)، قاہرہ بدون تاریخ: (۷)

Le berceau de l'Islam : Lammens، ص ۶۰ تا ۷۰ .

(J. CHELOD)

حمید: (اوغلری) (جسے Khalkokon-dyles

نے ص ۶۵ و ۶۶ پر Metivys اور Phrantzes

نے ص ۸۲ پر Μεθηνης لکھا ہے، شاید بجای

حمید الدین کے؟) اس خاندان کا بانی تھا جو اس کے

نام پر حمید اوغلو کہلاتا ہے۔ اس سے پہلے وہ ان

ترکمان قبائل کا سردار بھی رہ چکا تھا جو ”قونیہ کی

سلجوقی سلطنت کی بوزنطی سرحد پر اضالیہ اور قونیہ

کے درمیانی پہاڑی علاقے میں آباد تھے“ (ابو الفداء)۔

یہ وہی علاقہ ہے جس کا پرانا نام پسیدیا (Pisidia)

تھا۔ ساتویں صدی ہجری کے خاتمے کے قریب

آخرکار وہ آزاد اور خود مختار بن گیا۔ اس کے

جانشینوں میں سے ذیل کے اشخاص معروف

ہیں: (۱) اس کا بیٹا فلک الدین دوندار بک

جس نے اگردر (Egerdir) [رک بہ اگری در] میں،

جو اس کے زمانے سے فلک آباد کہلانے لگا، سکونت

اختیار کی۔ ۵۷۲ھ میں حاجی تیمور تاش نے، جو

ایشائے کوچک میں ابوسعید بہادر ایلخانی کی طرف

سے گورنر تھا، اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اس

سے کچھ عرصہ پہلے ثابت بن حمید نے اضالیہ کو

فتح کر لیا تھا (ابو الفداء) اور یہ شہر حمید اوغلو

حکمرانوں ہی کے قبضے میں رہا یہاں تک کہ تکہ

اوغلو سلاطین نے اسے فتح کر لیا: (۲) خضر بک

بن دوندار، جس کا عہد حکومت ۵۷۲۸ھ میں شروع

ہوا، اس نے اپنے عہد حکومت میں آق شہر، بکشہری،

اور سیدی شہری کے اضلاع کو فتح کیا۔

ہمارے خیال میں یہی وہ سیف الدین قیدر تھا

جس کا ذکر دیوان الانشاء (Not. et. Extr.)، ۱۳ :

۳۱ حاشیہ ۳) میں آیا ہے، نیز اس نام کا وہ گورنر

بھی تھا جس کے متعلق شہاب الدین نے یہ لکھا

(ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۴ : ۳۵۷) اوائل

کے نام سے ولایت قونیہ کے ایک سنجاق (ضلع) کے

اشعار کو جمع کر کے [مصورت] دیوان (قاہرہ ۱۹۵۱ء)
عبدالغزیز المینسی نے طبع کروایا ہے:

(J. W. FÜCK [و ادارہ])

حمید بن عبد الحمید الطوسی: یہ عباسی

سہ سالار تھا، مأمون الرشید نے ابراہیم بن مہدی پر
جو فتح حاصل کی تھی بہت حد تک اس فتح کا سہرا
اس کے سر ہے۔ اس کی موت ۸۲۱/۸۲۵ء میں
زفر خورانی سے واقع ہوئی۔ اس کی جود و سخا اور عظمت
کردار کی وجہ سے کئی شعرا نے خراج تحسین پیش
کیا ہے بالخصوص علی بن جبلة نے [رک بہ العکوک]۔

طوسی کے بیٹے بھی شاعر تھے، اگرچہ انہوں
نے بہت کم شعر کہے ہیں (دیکھیے الفہرست،
قاہرہ، ص ۲۳۵) اور وہ اپنے دور میں (اہل علم) کی
سرپرستی کرتے رہے ہیں۔ شعرا میں سے بالخصوص
ابو تمام اور البحتری نے ان کی مدح سرائی کی ہے۔
محمد بن حمید کو بابک (خرمی) [رک ہاں] کے
خلاف فوج کشی کی مہم پر بھیجا گیا، جہاں وہ
۸۲۱/۸۲۹ء میں مارا گیا تو اس پر ابو تمام نے
اس کا مرثیہ لکھا۔ اس کے مقبرے پر اس کے بھائی
ابو نہشل نے ایک گنبد بنوایا تھا۔ البحتری نے اسی
ابو نہشل کی مدح میں ہندو نظمیں لکھی ہیں
اور اس کے بھائی ابو جعفر اور ابو مسلم کی شان میں
مدحیہ قصائد بھی لکھے ہیں:

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحيوان، ۶: ۴۲۱؛

(۲) وہی مصنف: رسائل، طبع ہارون، ہمدان اشارہ: (۳)

ابن قتیبة: المعارف، ہمدان اشارہ: (۴) وہی مصنف:

کتاب الشعر، طبع لُخویہ، ص ۵۰۰ تا ۵۵۲، (۵) قاہرہ،

۸۴۰ تا ۸۴۳)؛ (۶) الطبری، ہمدان اشارہ: (۷) الاغانی،

بار اول، ۱۸: ۱۰۰ تا ۱۱۱ و ہواخ کبیر: (۸) ان

تفرد بردی: النجوم الزاهرة ۲: ۱۹۰۔

(ادارہ)

اسلام کا شاعر ماننا ہے جس کی زبان صحیح تھی
مگر اسے کلاسیکی قرار نہیں دیتا۔ المرزبانی
(الموشع، ص ۸۰)، الجبلی: طبقات، ص ۱۱۳ پر
اور ابن قتیبة: کتاب الشعر، ۲۳۰، اسے اسلامی
شاعر قرار دیتے ہیں۔ اس کی منظومات میں سے
ایک مرثیہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ملتا ہے
(ابن الحساکر، ۴: ۴۵۸) اور کئی اشعار ایسے ہیں
جو خلیفہ مروان کو مخاطب کر کے کہے گئے
ہیں۔ بہر حال متاخرین کے نزدیک یہ [شاعر]
حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا
صحابی تھا۔

الاصمعی، ابو عمرو الشیبانی، ابن السکیت،
الطوسی اور السکری نے اس کے اشعار جمع کیے ہیں،
(الفہرست، ص ۱۵۸، ص ۲، نیز دیکھیے القالی، ۱:
۲۴۸ تا ۲۵۲ اور ۱۳۳) جو البطلیوسی (الانتصاب،
ص ۴۵، ص ۱)، ابن خیر (فہرست، ۳۹۷، ص ۱۹)،
نیز عبدالقادر (غزالیہ، ۱: ۹) کے پاس موجود تھے۔ اس
کا کلام صرف قطعات کی شکل میں محفوظ ہے مثلاً اس کی
مشہور نظم ذنوب (بہیڑیا) کے موضوع پر (ابن قتیبة:
کتاب الشعر، ص ۴۳؛ منزلی، ۴: ۱۲۱) مع تعلیقات
الشیخیطی؛ ابن الشجری: الخماسة، ص ۲، ۴)، اور قلا
(بہشت تیر) کے موضوع پر ایک نظم (الاعانی، بار
اول، ۱: ۴۷۳؛ ۲: ۱۵۹؛ ۳: ۱۰۹؛ ۴: ۴۹۰؛
العینی، ۱: ۱۷۸) اور لائحہ کے موضوع پر
(باقوت: مطلع البلدان، ۴: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲) [عرب
لغت نویسوں نے اس کے اشعار میں بکثرت استشہاد
کیا ہے، ابن منظور نے لسان العرب میں تقریباً
ڈیڑھ سو مرثیہ اس کے اشعار نقل کیے ہیں
(فہرس الشعر، مرتبہ عبدالقیوم)۔]

مآخذ: متن مقالہ میں [مذکور کتب کے علاوہ]

(۱) شرح شواہد الملتی، ص ۷۳؛ (۲) البکری: سطر اللی،

ص ۳۷۶؛ (۳) حسن الاصابہ، ص ۱۱۱؛ (۴) ابن خیر:

رؤیہ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں (عدد ۷۷،
الورث)۔ اس نے رجزیہ اشعار کے علاوہ دیگر بحور میں
بھی طبع آزمائی کی ہے (اگرچہ اس میں سے بھی چند
نظمیں حمید بن ثور کی طرف منسوب کی جاتی ہیں،
لین، ۱ : ۲۱۱۲)، ان میں سے دو المیدانی، ۱ :
۴۲۷ اور العینی، ۲ : ۸۲ نے بیان کی ہیں، جن میں
وہ ایک میں لالچی مہمان کو مطعون کرتا ہے۔
اس کا یہ رویہ اور سلوک جو عربی بدوی میزبانی کے
تمام قواعد کے خلاف ہے حمید کو دنیا کے عظیم
بخلاء میں شمار کیے جانے کے قابل بنا دیتا ہے
(الآغانی، بار سوم، ۲ : ۱۶۳)۔ بعض اوقات اس کا
نام اپنے ہم نام حمید بن ثور [رک بان] سے خلط ملط
ہونے لگتا ہے [صاحب لسان العرب نے حمید الارقط
کے ساٹھ ستر اشعار سے استشہاد کیا ہے، تھارلس لسان
العرب، فہرس الشعراء بذیل مادہ]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(J.F. Fück)

* **حمیدی: حمیدالدین ابوبکر عمر بن محمود**
البلخی، مقامات کا ایک ایرانی مؤلف (م ۵۵۹/۵۵۰)
۱۱۶۴ء؛ اس نے اپنے مقامات، جن میں سے بعض
کو مناظرات سمجھا جا سکتا ہے، اپنے عرب پیشروؤں
الہمدانی اور الحریری کے مقامات کے نمونے پر
۵۵۱/۱۱۵۶ء میں لکھے۔ ان کی تعداد تیس یا
چوبیس ہے۔ کانپور میں ۵۱۲۶۸/۱۸۵۲ء میں،
لکھنؤ میں ۱۸۷۹ء میں، اور تہران میں ۱۸۷۳ء
میں طبع ہوئے۔

مآخذ: (۱) Ethé، در Grundriss der Iran Phil.

۲ : ۲۲۸؛ (۲) Browne، A literary History of Persia

۲ : ۳۳۶ بعد؛ (۳) Ricu، Cat. of Pers. Mss in the

Brit Mus. ص ۷۷۔

* **حمیدی زادہ: رک بہ مصطفیٰ آندی۔**

* **الحمیدی: ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر، فتوح**

حمید الارقط: اموی عہد کے وسط کا عرب
شاعر۔ اس کے اشعار سے حاصل کردہ حالات کے علاوہ
بہت کم معلومات اس کے بارے میں دستیاب ہو سکی
ہیں۔ الحجاج [رک بان] کی مدح میں اس کی منظومات
تقریباً اس کا عہد حیات متعین کر دیتی ہیں۔ ان میں
سے ایک (البکری : سمط اللالی، ص ۶۴۹)، جس میں
وہ عبد اللہ بن زبیر پر طنز کرتا ہے، یقیناً محاصرہ مکہ
(۶۹۱/۵۷۲ - ۶۹۲ء) کے دوران میں کہی ہو گی۔
ایک اور نظم (الطبری، ۲ : ۱۱۳۷) میں ابن
الاشعث کے خلاف الحجاج کے صف آرا ہونے کا ذکر
ہے، اس لیے وہ نظم ۸۱ اور ۸۵ کے درمیان لکھی
گئی ہو گی۔

اس نے ایک ہجویہ قصیدہ الحجاج کے خلاف
بھی لکھا ہے (البیہقی : محاسن، ۳۹۴)، مگر یہ
غیر متوقع سی بات نظر آتی ہے۔ اس کا کلام الاصمعی،
ابو عمرو الشیبانی، ابن السکیت اور الطوسی نے جمع
کیا ہے (الفہرست، ص ۱۵۸)۔ اس کا دیوان ابن
المستوفی کے عہد تک موجود تھا (خزانہ، بار اول،
۲ : ۲۵۳)۔

حمید الارقط رجزیہ شاعری میں مہارت کی وجہ
سے زیادہ مشہور و معروف ہے۔ وہ مسلم نقادان فن
کے ہاں بہترین رجز گو شعرا میں شمار ہوتا
ہے (البیہقی : محاسن، ص ۴۵۸، س ۱۰)۔ الحجاج
اور رؤیہ کا پیشرو ہے۔ اس کے اشعار اگرچہ برجستہ
نہیں لیکن محتاط طریقے پر نظم کیے گئے ہیں، جو
عربی نظم کے تمام روایتی عنوانوں کو شامل ہیں۔ وہ
ایک گھوڑے کا وصف بیان کرتا ہے (المبرد : الکامل،
ص ۴۹۵)، ایک شکار کا منظر (الحماسہ، ص ۷۹۵)،
جنگلی گدھے کا بیان (ابن السکیت : المنطق، ص ۲۹۱)،
ایک عاشق زار کی شکایت (کتاب مذکور، ص ۴۹۶)۔
اس کے چند اشعار میں سورۃ الفیل (۱۰۵) اور
ہاتھیوں کی کہانی کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ اشعار بھی

باس صرف جذوة المتقین فی ذکر ولایة الاندلس
و اسماء رواة الحديث و اهل الفقه والادب و
ذوی النباہة و الشعر (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۳ء) ہے۔
ماخذ : (۱) ابن بشکوال : الصلة، ص ۵۰۸، عدد
۱۱۱۳؛ (۲) الضبی : بغیة المتقین، ص ۱۱۳، عدد ۲۵۷؛
(۳) ابن خلکان : وئیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ص ۳۸۵؛
(۴) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد بلا قاریخ، ۱۷: ۱؛
(۵) السیوطی : طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، عدد ۹۱۵؛
(۶) ابن تدری بردی النجوم الزاهرة، طبع استانبول W. Popper،
۲: ۳۱۲؛ (۷) القفری : نفع الطیب قاہرہ ۱۳۰۲ھ،
۱: ۳۷۵؛ (۸) ابن الاثیر، الکمل قاہرہ ۱۳۰۳ھ،
۱۰: ۸۸ (بذیل سنہ)؛ (۹) ابوالفداء : تاریخ، استانبول
۱۲۸۶ھ، ۲: ۲۱۸؛ (۱۰) Casiri : Biblioth. ar. hisp.
Die : Wüstenfeld (۱۱) : ۱۳۶، ۱۳۷؛ (۱۲) Geschichtschreiber d Araber
۲: ۱۹؛ (۱۳) Pons Boigues : Ensayo bio-bibliografico
ص ۱۶۳، عدد ۱۲۶؛ (۱۴) Dozy : الیسان، (مقدمہ)
ص ۶۷؛ (۱۵) Die Zähriten : Goldziher، ص ۱۷۲؛
(۱۶) Geschichte d. arab Litt. : Brockelmann، ۱:
۳۳۸، تکرار ۱: ۵۷۸؛ (۱۷) لا لائن۔

(محمد بن شنب)

حمیر : جنوبی عرب کی ایک قدیم نسل کا نام۔

قدیم لاطینی اور یونانی مصنفین نے اس نام کو
بشکل Oμip̄tai, Homeritae، لکھا ہے جو ایک مصغر
ترکیب معلوم ہوتی ہے۔ اس نام کی عربی صورت جو
اب عام طور پر رائج ہے وہ صرف Theodoros
Anagnostes (چھٹی صدی عیسوی) Hist. eccles ج ۲
باب ۵۸ (قب Nicephoros Callistos : Hist. eccles
ج ۱۶ باب ۳۷) میں Oμip̄tai کی یا "Iμipepes"
کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ نونوسوس (Nannosos)،
جو یوستینیان (Justinian) کے سفیر کی حیثیت سے
مصر گیا تھا، اور اس کی تقلید میں

ابن عبد اللہ بن فتوح بن حمید بن یاسل الأزدی، جس
کا باپ شہر قرطبہ کے محلہ الرصافہ میں پیدا ہوا،
اور بعد میں میورقہ (Majorca) میں جا کر
آباد ہو گیا تھا۔ الحمیدی مؤخرالد کر مقام پر
۵۴۲/۱۱۰۹ء سے چند سال پہلے پیدا ہوا۔
اندلس میں ابو عمر یوسف بن عبد البر اور ابو محمد
علی بن احمد بن حزم الظاہری سے استفادہ کر کے،
جن میں سے مؤخرالد کر سے وہ بہت زیادہ مانوس
بھا، ۵۴۸/۱۱۰۶ء میں مشرق کی طرف روانہ
ہوا۔ اپنے سفر کے دوران میں اس نے رسالہ اور
مختصر المدونة کو ان کے مصنف فقہ ابن ابی
زند سے پڑھا، وہ قاہرہ، مکہ، مدینہ، شام اور عراق
گیا اور بعد میں بغداد میں مقیم ہو گیا، جہاں وہ پیر
اور منگل کی درمائی شب دو ۱۱۰۷ ذوالحجہ ۵۴۸ /
۱۸ دسمبر ۱۱۰۹ء کو فوت ہو گیا۔ وہ باپ ابیز کے
قبرستان میں دفن ہوا، مگر پھر اس کی لاش کو صفر
۵۹۱ / جنوری ۱۱۰۹ء میں باب حرب کے قبرستان
میں لے جا کر پسر الحانی کی قبر کے پاس دفن کیا
گیا۔ اس کے مشرقی اساتذہ میں ابو عبد اللہ بن ابی
الفتح، مؤرخ ابوبکر الخطیب اور ابو نصر بن ماکولا کا
نام لیا جاتا ہے اور اس کے شاگردوں میں یوسف بن
ابوبکر الشہرانی، محمد بن طرخان اور اس کے استاد
ابوبکر الخطیب قابل ذکر ہیں۔ الحمیدی کو ایک
فقہ، محدث، مؤرخ اور ادیب کی حیثیت سے اپنے
ہمعصروں کے درمیان نہ صرف انی علمیت کے لحاظ
سے بلکہ اپنی خوش مزاجی اور نیک ارداری کے اعتبار
سے بھی ایک بہت بڑا استاد تسلیم کیا جاتا تھا۔
وہ اپنے عقائد کے لحاظ سے "ظاہری" تھا اور اس کی
زندگی بہت سیدھی سادی تھی اور اس کا مقصد صرف
تحصیل علم تھا۔

اس کے سوانح حیات لکھنے والوں نے اس کی جن

گیارہ تصنیفات کا ذکر کیا ہے ان میں سے

جس کے ساتھ ت ہوتی ہے، Τάφαρον، Τάφαρ، Τέφα، Τάρφα، اور Pliny - پلینی Taphra - بطلمیوس (Ptolemy) میں اس نام کے ہجے س کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں یعنی سَفَار Sapphar (حبشی زبان میں صَفار)۔ اسے اسی نام کی ایک بندرگاہ سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے جو بحر الہند پر واقع ہے۔ ایرانی تسلط تک ظفار جنوبی عرب کا سب سے بڑا شہر رہا۔ یہ فرمانروا رومیوں سے دوستانہ تعلقات رکھتا تھا۔ بظاہر یہ سباً اور ذوریدان کا وہی بادشاہ کَرَبِیْل و تَرِیْنِیْم ہے جس کا نام کتبوں میں پایا جاتا ہے اور جس کے سکے بھی، جو ریدان میں ڈھالے گئے تھے، ہمیں معلوم ہیں۔ جنوبی عرب کی حکومت دوسری صدی قبل مسیح کے تقریباً خاتمے پر اہل سباً سے حمیر کے ہاتھوں میں چلی گئی، جس کا ایک جزوی سبب یہ ہو سکتا ہے کہ بطلمیوس فراغہ کے بحری سرداروں نے ہندوستان تک پہنچنے کا بحری راستہ دریافت کر لیا تھا جس کی وجہ سے سباً کی وہ اہمیت جو اسے جنوبی عرب کی بحری تجارت کا مرکز ہونے کی حیثیت سے حاصل تھی جاتی رہی۔ اس کے بعد چوتھی صدی تک بنو حمیر کی تاریخ کے بارے میں یونانی اور رومی مآخذ دونوں یکساں خاموش ہیں۔ اب تک جو کتبے دریافت ہوئے ہیں ان میں بادشاہوں کے ناموں کا ایک سلسلہ بلا تعین تاریخ درج ہے۔ شہنشاہ قسطنطین ثانی (۳۳۷ - ۳۶۱ء) کے عہد میں ہندی نژاد تھیوفیلوس Theophilos نے، جو 'دیو' Dio کا باشندہ تھا، یہاں عیسائیت کی تبلیغ کی۔ اس نے عدن، ظفار اور دوسرے شہروں میں گرجے تعمیر کرائے۔ اس زمانے میں وہاں متعدد یہودی بستیاں موجود تھیں (Hist. eccles : Philostorgius، ج ۳ باب ۴)۔ ایک اور بیان کی رو سے، جو تھیودورس اناغنوسطس Theodoros

Malalos دونوں مصنف Ameritai، استعمال کرتے ہیں جو حبشی نام Hemēr سے مشتق ہے۔ کتبوں میں اس کی جو شکل پائی جاتی ہے وہ ح-م-ی-ر-م بہ اضافہ میم ہے اور جمع کی شکل ا-ح-م-ر-ن۔ جس کا تلفظ غالباً آحموران (الآحمور) ہے۔ عربی مآخذ کے مطابق بنو حمیر متعدد چھوٹے قبیلوں میں منقسم تھے، اور لُحج کے گرد و پیش ظفار اور رداع کے اضلاع میں رہتے تھے اور مشرق کی طرف سرو حمیر اور نجد حمیر میں بھی آباد تھے۔ رومی جرنیل گالس Gallus نے یمن میں اپنی ۲۵ قبل مسیح کی مہم کے اس بیان میں پہلی مرتبہ حمیریوں کا ذکر کیا ہے جو پلینی Pliny (Hist. Nat.) ۶ : فصل ۱۶۱ میں اس حاشیے کے ساتھ محفوظ ہے کہ "تعداد کے لحاظ سے ان لوگوں کا قبیلہ سب سے بڑا ہے (numerosissimos esse)۔" سترابو Strabo (ج ۱۶ باب ۴ فصل ۲۱) کے بیان کے بموجب رومی حملے کے وقت سباً کا دارالسلطنت mariaba یعنی مارب، الازاروس کے قبضے میں تھا جو الرہمنین Rhammanites پر حکومت کرتا تھا۔ یہ بیان غالباً سباً اور ذوریدان کے بادشاہ ایلیشریح یخضب کے متعلق ہے جس کا پتا کتبوں سے چلتا ہے۔ جب کسی مصنف نے جس کا نام معلوم نہیں Periplus Maris Erythraei لکھی تھی تو اس وقت (۷۰ء کے قریب) بنو حمیر جنوبی عرب کے بیشتر حصے یعنی بحیرہ احمر اور بحر الہند کے ساحل اور اس کے ساتھ کے اندرونی علاقے پر خضر موت کی حدود تک حکومت کرتے تھے جس میں اہل سباً کا علاقہ بھی شامل تھا۔ علاوہ ازیں وہ مشرقی افریقہ کے ساحل کے ایک حصے ازانیا Azania پر بھی قابض تھے۔ ان کا بادشاہ شربیل Charibaēl بنو حمیر اور اہل سباً کا حقیقی فرمانروا، ظفار میں سکونت رکھتا تھا (کتبوں میں ظفار لکھا ہے)۔ علاوہ اس شکل کے

آزادی حاصل کر لی۔ ہمارے پاس اس کی تاریخ اور روم، ایران اور حبشہ سے، نیز غسانی اور دیگر عربی فرمانرواؤں سے اس کے تعلقات کے بارے میں ایک مستند ماخذ مارب کے بڑے کتبے کی شکل میں موجود ہے جو ۵۴۰ء کا لکھا ہوا ہے اور جس میں اس نے مارب کے عظیم الشان بند کی از سر نو تعمیر کی کیفیت بھی بیان کی ہے۔ اس دور میں وہ "قوانین بنو حمیر" اور دیگر جعلی تصانیف وجود میں آئیں جو آلِ ابرہہ اور اس کے جانشین کے عہد کے اسقف گریجنٹیوس (St. Gregentios) کے نام سے وابستہ ہیں (Patrol. Graeca : Migne، ۸۶ / ۱ : عمود ۵۶۳ تا ۷۸۳)۔ قیصر یوستن Justin ثانی کے عہد میں ۵۷۰ء کے قریب حمیری سرداروں نے ایرانیوں کو اپنے ملک میں آنے کی دعوت دی۔ آلِ ابرہہ کے خاندان کا آخری فرمانروا مسروق (جسے تھیوفینس بوزنطی Theophanus Byzantins) نے بگاڑ کر Sanaturkes لکھا ہے) ایرانیوں کے خلاف جنگ میں مارا گیا اور ایرانیوں نے مختلف اضلاع (بغلاف) کو مقامی امرا کے ماتحت چھوڑ کر ملک پر فوجی تسلط قائم کر دیا۔ ایرانی گورنر (مرزبان) صنعا میں سکونت رکھتے تھے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب سے پہلے اپنے عامل یمن میں بھیجے تو اس وقت حمیر کی سلطنت بہت عرصہ قبل ناپید ہو چکی تھی اور نئے مذہب (اسلام) کو حمیری سرداروں نیز ایرانیوں کے اخلاف نے جو آباء کہلاتے تھے بغیر کسی قابل ذکر مخالفت کے قبول کر لیا تھا۔

جنوبی عرب میں اب تک جو کتبے مقامی حروف تہجی میں لکھے ہوئے دستیاب ہوئے ہیں، جنہیں ہم عام طور پر حمیری (Himyaritie) کہتے ہیں، بہت مختلف ادوار کے ہیں جو تقریباً ۷۰۰ قبل مسیح سے

Anagnostes (محل مذکور) میں مندرج ہے، بنو حمیر کی تبدیلی مذہب انسطاسیوس Anastasius کے عہد سے پہلے ظہور میں نہیں آئی۔ چوتھی صدی کے وسط کے قریب اہل حبشہ نے جنہیں کتبوں میں ع ح ب ش ن لکھا گیا ہے، یعنی اُسوم کے حکمرانوں نے جنوبی عرب میں مضبوطی سے قدم جما لیے اور اُسوم کے فرمانروا ایزناس Aezanas نے، جو قسطنطین ثانی کا ہم عصر تھا، اپنے دیگر القاب کے ساتھ "فرمانروائے بنو حمیر و ربدان" کا لقب بھی شامل کر لیا۔ اہل حبشہ کا حملہ بظاہر تیسری صدی میں ہوا تھا۔ مرقیانوس Marcianus (چوتھی صدی کے شروع میں) حمیریوں کو ایک حبشی قوم کہتا ہے اور اس سے قدیم تر رومی مصنفین کی تحریروں میں بھی اس بیان کو اثر دہرایا گیا ہے۔ رومی قیصر بنو حمیر سے باقاعدہ نامہ و پیام کرتے رہتے تھے (دیکھئے Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. ص ۷۳)۔ کچھ تو تجارتی اغراض کے سلسلے میں اور کچھ ماسانیوں کے خلاف ان کی مدد حاصل کرنے کے لیے جو عمان کے راستے سے جنوبی عرب میں نفوذ حاصل کرنے کی کوشش میں تھے۔ ۵۲۱ء کے قریب ڈونؤاس (یونانی ماخذ میں اسے بصورت Dimnos 'Dunaas اور Damianos لکھا ہے) کی قیادت میں ملکی امرا نے حبشی حملہ آوروں کے خلاف ایک شدید بغاوت برپا کر دی۔ ڈونؤاس جس کے متعلق لکھا جاتا ہے کہ وہ یہودی مذہب کا پیرو تھا اور جس نے نجران میں، جو القدیس ارتاس (St. Arethas) کی شہادت کی وجہ سے مشہور ہو گیا ہے، عیسائیوں پر ظام و تعدی کی تھی۔ سنہ ۵۲۶ء میں اُسوم کے بادشاہ کاب ال، اصبعہ سے جنگ کرتا ہوا ہلاک ہو گیا اور یہ علاقہ ایک حبشی خاندان کی فرمانروائی میں چلا گیا جس کے بانی آلِ ابرہہ نے کلب ال اصبعہ کی واپسی کے چند سال بعد آٹھویں صدی

میں ہماری معلومات کا واحد ماخذ تھے۔ یمن کے تبع حکمرانوں کا ذکر قرآن میں آچکا ہے، لہذا بعد ازاں حمیر کے بادشاہ تاریخ میں اسی نام سے معروف رہے۔ اب ہمیں کتبوں سے یہ پتا چلا ہے کہ اہل سبا اور حمیر کے بادشاہ ہمیشہ اپنے آپ کو ملکہ کہتے تھے اور لفظ تبع قبیاء ہمدان کے صاحب اقتدار خاندان تبع کے نام کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ انہیں کتبوں سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ادبی مصادر میں حمیری اقبال اور آذواہ (بادشاہ، باجگزار امرا) کے بارے میں جو بیانات موجود ہیں وہ زیادہ تر غلط فہمی پر مبنی ہیں اور اس ذریعے سے بادشاہوں کی جو فہرستیں اور انفرادی طور پر تابعہ کے کارناموں کے متعلق جو بیانات ہم تک پہنچے ہیں وہ اور بھی زیادہ ساقط الاعتبار ہیں۔ قرآن مجید میں ہمیں ملکہ سبا کے بارے میں عہد نیامہ قدیم کی روایت اور نجران میں ذونواس کے ساتھوں عیسائیوں پر ظلم و ستم اور مکے کے خلاف تبع کی ایک مہم کی جانب اشارات ملتے ہیں۔ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں قرآن مجید کے مفسرین اور خلفائے اولین کے عہد کے راویوں نے ملک کی قدیم تاریخ کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی شروع کر دی تھی (مثلاً ابن عباس، کعب الاحبار، وہب بن منبہ، عیاد بن شریہ)۔ اگرچہ ان میں سے کئی اشخاص یمن کے باشندے تھے، تاہم انہوں نے اپنے ملک کی مروجہ روایات سے اس حد تک استفادہ نہیں کیا جتنا کہ بیرونی حکایات سے، مثلاً اسکندر کا افسانہ اور یہودی روایات؛ نیز انہوں نے بعض خود ساختہ روایات کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔ اس قسم کی تاریخی تحقیق و تدقیق کی آخری نشانیاں وہ رائج العام تصانیف ہیں جنہیں ابھی تک شوق سے لوگ پڑھتے ہیں مثلاً بلقیس اور ذوالقرنین کی کہانی، سیرۃ سفین بن ذی یزن وغیرہ۔ بہر حال تین

حرف چند سالم کتبے ایسے ہیں جن کی تحریر دراصل بنو حمیر سے تعلق رکھتی ہے، بشرطیکہ لفظ حمیر کو اس کے محدود مفہوم میں استعمال کیا جائے۔ لسانی اعتبار سے یہ کتبے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں، یعنی سبائی اور معینی (Minaean)۔ حمیری عبارات اول الذکر سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برعکس اب تک جو سکرے دریافت ہوئے ہیں وہ تقریباً سب چاندی کے ہیں۔ چند ایک کے سوا، جو ابتدائی زمانے میں جاری ہوئے، بیشتر سکوں کو حمیر سے منسوب کرنا چاہیے۔ حمیری زبان کے حروف ہجا میں (جنہیں اہل عرب مسند کہتے ہیں، اگرچہ کتبوں میں اس لفظ کا مفہوم محض کتبہ ہے)، جو فنیقی حروف ہجا کی ایک قسم ہیں اور جنہیں حبشی زبان کے مطابق بنا لیا گیا ہے، عربی زبان کے سب حروف صحیحہ شامل ہیں۔ حروف سنہ "س" کی ایک مختلف شکل کے اضافے کے ساتھ بنائے گئے ہیں۔ سبائی حمیری مخلوط زبان عربی زبان کی ایک شکل ہے، جو شمالی عربی سے بعض نحوی خصوصیات (تینوں کی جگہ آخر میں میم کا استعمال، اداء آل کی جگہ "آن" کا اضافہ اور فعل کے چوتھے باب افعَل کی بجای ہفَعَل) کی بنا پر مختلف ہے، نیز ان دونوں کی لغات میں بھی فرق ہے۔ اس کے برعکس عرب ماہرین لغت کا یہ خیال کہ جنوبی عرب کی متاخر زمانے کی زبانیں، بلکہ "سہرہ" اور "قارہ" کی زبانیں بھی، حمیر کے قدیم زبان کی شاخیں ہیں، غلط ثابت ہو چکا ہے۔ اگرچہ ان زبانوں نے اپنی لغات میں بہت سے ایسے مصادر اور الفاظ کو محفوظ رکھا ہے جن سے شمالی عربی یگانہ ہے لیکن وہ کتبوں میں پائے جاتے ہیں۔

کتبوں کی دریافت سے پہلے عربوں کے بیانات، قدیم اور بوزنطی مصنفین کی نا کافی تحریروں کے ساتھ مل کر، جنوبی عرب کی قدیم تاریخ کے بارے

ہمیں کی تصانیف علمی اعتبار سے بہت زیادہ سنجیدہ ہیں : رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مشہور سیرت نگار ابن ہشام کی *التیجان فی ملوک حمیر*، الہمدانی کی *الاکلیل* اور صفۃ جزیرۃ العرب، نیز قصیدۃ حمیرہ مع شرح اور نشان (م ۷۳: ۷۰) کی لغات شمس العلوم - ان سب نے قدیم مستند تحریروں کا مطالعہ کیا تھا اگرچہ ان کی زبان ان کے لیے اچھی طرح قابل فہم نہیں رہی تھی، لیکن انہوں نے اپنی نسبی اور تاریخی تحقیقات میں اسے استعمال کیا۔ یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ انہوں نے قدیم ماسکی روایات سے کہاں تک استفادہ کیا۔ بہر صورت انہوں نے ان مصنفین کی تقلید بھی نہیں کی جن کا ذکر آچکا ہے۔ قبل اسلام کی صرف پہلی صدی سے متعلق معلومات کو صحیح معنی میں تاریخ لکھنے کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

ماخذ : (۱) ۱۸۹۳ء تک کے ماخذ کی فہرست

خصوصاً کتبوں سے متعلق *Südarabische* : F. Hommel *Chrestomathie* ص ۶۳ بجمد، میں درج ہے اور (۲) ۱۹۰۸ء تک ان ماخذ کا سلسلہ O. Weber کی *Studien* *Zur Südarabienkunde* ۳: ۷۱ تا ۱۰۱ میں جاری رکھا گیا ہے : حمیر کی قدیم تر تاریخ کے بارے میں قب (۳) مقالات از O. Blau و دیگر مصنفین، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.* ۲۲: ۶۵۳ تا ۶۷۳؛ ۲۳: ۵۵۹ تا ۵۹۲؛ ۲۵: ۵۲۵ تا ۵۹۲؛ ۲۷: ۲۹۵ تا ۳۶۳؛ ۳۰: ۳۲۰ تا ۳۲۴؛ ۳۱: ۶۱ تا ۷۷؛ (۴) شہر نگر : *Die alte Geographie Arabiens*؛ ۱۸۷۵ء؛ حبشی حملے کے متعلق (۵) George De : *Aethiopia imperio in Arabia Felici* برلن ۱۸۳۳ء؛ (۶) A Dillmann *Über die Anfänge des Axumitischen Reiches* برلن ۱۸۷۹ء؛ (۷) *Geschichte des Axumitischen Reichs vom IV bis VI. Jahrhundert* در ۱۸۷۰ء

(۸) *Beinerkungen Zur Grammatik des Geez und zur alten Geschichte Abessinians* در *Sitzungsber. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* ۱۸۹۰ء ج ۱؛ (۹) W. Fell *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung* در *Ges. La lettera di Simeone*، I. Guidi (۱۰)؛ ۷۱ تا ۶۹۳ *verscovo di Bēth. Aīšam, sopra i martiri Omeriti* روما ۱۸۸۱ء؛ (۱۱) E. Glaser *Die Abessinier in Arabien und Afrika* (۱۲) Carolo Conti *Un documento sul Cristianesimo nello Yemen* روما ۱۹۱۱ء اور آخر میں (۱۳) اکٹوم کے شاہی کتبے (جن میں سے جدید ترین *Deutsche Aksum-Expedition* ج ۳، ۱۹۱۳ء میں ہیں)؛ کتبوں کی ان اشاعتوں کے علاوہ جن کی طرف Hommel اور Weber نے کتاب مذکور میں اشارہ کیا ہے اور ان متعدد مقالات کے علاوہ جو اس کے بعد علمی رسالوں میں شائع ہوتے رہے ہیں دیکھیے (۱۴) *Corpus Inscriptionum Semiticarum* پیرس و (۱۵) *Der Islamische Orient* : Martin Hartmann ج ۲: *Die Arabische Frage mit einem Versuche der Archaeologie Yemens* برلن ۱۹۰۹ء؛ حمیری سکوں کا بیان (۱۶) G. Schlumberger *Le Trésor de San'a* : Barclay V. Head (۱۷) ۱۸۸۰ء؛ (۱۸) *Chron. Südar. Alterthümer* : D.H. Müller (۱۹) *Im Kunsthistorischen Hofmuseum* ویانا ۱۸۹۹ء ص ۶۵ تا ۷۸، میں درج ہے۔ عربی روایات کو (۲۰) *Historia Imperii Foetanidarum* : A. Schultens *Harderovici Gebrorum* اور ۱۷۸۶ء *Histoire des Arabes avant* : Causan de Perceval

نے اس کتاب کو پردہ گمنامی سے باہر نکالا اور اس کا ایک بڑا حصہ شائع کیا (*La Péninsule Ibérique au moyen Age, d'après le Kitāb ar-Rawḍ al mi'ār fi Khabar-al-akḥār d' Ibn Abd-al Mun'im al-Himyari*، لاٹن ۱۹۳۸ء)۔ لیوی پرووانسال نے اس کتاب کو (مکناس، فاس، سالی ۱۹۳۸ء) اور ٹمبکٹو کے بہت سے مخطوطوں کی مدد سے مرتب کیا ہے، جو گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان مخطوطات میں دو دوسرے مخطوطات کا اضافہ ہو سکتا ہے، جو ۱۹۳۸ء کے بعد دستیاب ہوئے تھے۔ ایک مخطوطہ، جو ۱۰۳۵/۱۶۳۵/۱۶۳۶ء سے قبل کا مکتوبہ ہے، استانبول کے مکتبہ نور عثمانیہ میں موجود ہے اور دوسرا مدینے میں مکتبہ شیخ الاسلام کی زینت ہے۔ ٹمبکٹو والے مخطوطے سے الروض المعطار کی تالیف کے مقام اور درست تاریخ کا پتا چلتا ہے؛ یہ جدے Djudda میں ۵۸۶۶/۱۳۶۱ء میں تالیف ہوئی۔ عبدالمنعم الحمیری کی جغرافیائی لغت کے مقدمے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ مصنف نے کتاب کی تالیف میں عربی کی تین کتب جغرافیہ کو مآخذ بنایا ہے، جن کا زمانہ تصنیف پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی ہے اور وہ البکری : کتاب المسالک و الممالک (۵۳۶۰/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء)؛ الادریسی : نزهة المشتاق فی اختراق الافاق (۵۵۳۸/۱۱۵۳ء) اور ایک جغرافیائی رسالہ موسومہ کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار (۵۵۸۷/۱۱۵۳ء) ہیں۔ مؤخر الذکر تصنیف البکری کی محض نقل ہے، جس میں مؤلف نے اپنے ذاتی مشاہدات بھی شامل کر دیے۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ کتاب المسالک والے کے آئندہ اشاعت کے لیے الروض المعطار اہم مآخذ ثابت

l'Islamisme میں جمع کیا گیا ہے؛ قب نیز عبارات متعلقہ، در ابن اسحق، ابن قتیبہ، الطبری، حمزۃ الاصفہانی، المسعودی، ابن خلدون۔ نشوان اور الہمدانی کے متعلق دیکھیے (۲۱) *Die Himyarische Kasideh: v. Kremer*، لاٹزک ۱۸۶۵ء و *Über die Südarabische Sage*، در کتاب مذکور، ۱۸۶۶ء اور *Alterarabische Gedichte über dei* و *volksage von Yemen*، در کتاب مذکور، ۱۸۶۷ء؛ (۲۲) *Zeitschr d. Deutsch. Morgenl. Ges. : D.H. Müller*، ۲۹ : ۶۲۰ تا ۶۲۸ و *Südarabische Studien*، ویانا ۱۸۷۷ء و *Die Burgen und Schlösser Südarabiens*، ج ۱ و ۲، در کتاب مذکور، ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۱ء، مع تکرار در *Südarab. Alterthümer etc.*، ص ۸۰ تا ۹۵؛ (۲۳) *The Lay of the : Captain W. F. Prideaux*، *Himyarites*، ۱۸۷۹ء؛ تاریخی جغرافیہ کے لیے بڑا مآخذ (۲۴) الہمدانی : صفة جزيرة العرب ہے، (طبع ملر D.H. Müller، لاٹن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء)؛ قب نیز (۲۵) اقتباسات از ابن مجاور، در شیر نگر : *Post-und Reisrouten des Orients*، لاٹزک ۱۸۶۳ء؛ جنوبی عرب کی زبانوں کے متعلق دیکھیے (۲۶) *Count Landberg : Etudes sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale*، ج ۱ و ۲، لاٹن ۱۹۰۱ء بعد و (۲۷) *A. Jahn* و *Die Mehr-und Sokotri-sprache*، در *Südarabische Expedition etc.*، ج ۳ و ۴، ویانا ۱۹۰۲ء۔

(J. H. MORDTMANN)

الحمیری، ابن عبدالمنعم : (الشیخ الفقیہ العدل ابو عبد اللہ محمد بن ابی عبد اللہ محمد بن ابی محمد عبد اللہ بن عبدالمنعم بن عبدالنور الحمیری) عربی کی ایک اہم جغرافیائی لغت الروض المعطار فی خبر الآقطار کا مصنف۔ ہمیں اس کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ المغرب سے آیا تھا اور فقیہ اور عدل تھا۔ لیوی پرووانسال E. Levi-Provençal

ہوسکتی ہے اس لیے کہ کتاب المسالک و الممالک کے جتنے اقتباسات الحمیری کے لغت میں ادھر ادھر ملتے ہیں اگر انہیں اکٹھا کر لیا جائے تو وہ دی سلان، کوئٹہ وروزن اور کوالسکی کے مرتبہ نسخوں سے زیادہ مفصل اور مختلف حالات بہم پہنچا سکتے ہیں۔ شہر براغہ (ہراگ) کا حال، جو البکری نے ابراہیم بن یعقوب الطرطوشی (۸۲۳۵ / ۹۹۵ - ۸۹۶۶) کے بیان سے لے کر لکھا ہے، وہ الحمیری کے اقتباس سے قطعی مختلف ہے جو کوالسکی نے طبع کرایا ہے۔ الحمیری نے جزیرہ نماے اندلس کے بارے میں جو بے شمار اقتباسات نزهة المشتاق سے درج کیے ہیں وہ الادریسی کی کامل طباعت میں کارآمد ثابت ہو سکتے ہیں۔

لیوی پرووانسال کی دریافت سے قبل روض المعطار غیر معروف تھی۔ ۸۱۰۶۷ / ۱۶۵۷ء سے پہلے حاجی خلیفہ نے کشف اللنون (طبع فلوکل، ۳: ۴۹، عدد ۹۵۹۷) میں اس کا نام الروض المعطار فی اخبار الاقطار لکھا ہے، جو کسی ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد الحمیری (م ۸۹۰۰ / ۱۴۹۴ء) کی تصنیف تھی۔ لیوی پرووانسال کا خیال ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جسے اس نے دریافت کیا ہے۔ اس خیال کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کا جو حال لکھا ہے وہ بعینہ الروض المعطار کے اس نسخے سے ملتا جلتا ہے جو ۸۸۶۶ / ۱۴۶۱ء کا مکتوبہ ہے اور مذکورہ بالا چھ مخطوطات کے طفیل معروف ہو چکا ہے۔ پھر بھی عبد المنعم الحمیری کی تصنیف عقدہ لا ینحل رہ جاتی ہے۔ دراصل حاجی خلیفہ (۳: ۴۹۱) نے روض المعطار، عدد ۹۵۹۷ کے بعد ایک دوسری کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کا نام بھی روض المعطار ہے اور عدد ۹۵۹۸ ہے۔ دوسری کتاب کے مصنف کا نام بھی، جس کا نام حاجی خلیفہ نے

کچھ بھی نہیں بتلاتا، وہی ہے، یعنی شیخ العمدة ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد اللہ بن عبد المنعم الحمیری۔ اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے لیوی پرووانسال اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ہوسکتا ہے الروض المعطار کے دو نسخے ہوں، جنہیں مختلف اوقات میں ابن عبد المنعم الحمیری کے خاندان کے دو افراد نے لکھا ہو۔ پہلا نسخہ، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر کا لکھا ہوا ہے، معدوم ہے۔ اس مفروضے کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے: (۱) الحمیری کے زیر استعمال مأخذ میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کی لکھی ہوئی کتابوں کا کہیں بھی سراغ نہیں ملتا اور (۲) لغت میں بیان کردہ بیشتر واقعات کا سلسلہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی سے آگے نہیں بڑھتا۔ دوسرے اس مسودے (نوشتہ ۸۹۶ / ۱۴۹۱ء) کی بے شمار نقلیں موجود ہیں، جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ قیاس چاہتا ہے کہ وہ پہلا نسخہ ہوگا جس کا حوالہ القشندی (م ۸۲۱ / ۱۴۱۸ء) نے دیا ہے۔ اس اس کا اظہار ضروری ہے کہ الروض المعطار کی تحریر اور اس کے مصنف کی شناخت ابھی تک عقدہ لا ینحل ہے، جو اس کتاب کی کامل اور مبصرانہ اشاعت تک نہیں کھل سکتا۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ جب سے لیوی پرووانسال نے اس کتاب سے اقتباسات جزیرہ نماے ہسپانیہ و پرتگال اور جنوبی فرانس کے بارے میں شائع کیے ہیں (۱۹۳۵ء میں اسکندریہ کے روشنی کے مینار کا حال شائع ہوا تھا) لوگوں میں اس کتاب کا عام شوق پیدا ہو گیا ہے، لیکن ۱۹۳۸ء سے اس کتاب سے صرف چند ایک اقتباسات ہی اشاعت پذیر ہوئے

۱۹۵۴ء میں بصرہ کے

Actes du XVIII^e Congrès des Orientalistes، لائن
 ۱۹۳۲ء: (۳) وہی مصنف: 'La Péninsule Ibérique....
 (۵) وہی مصنف: 'Une description inédite du Phare
 'Alexandrie' در 'Melanges Maspéro' ۳: ۱۶۱ تا
 ۱۷۱، قاہرہ ۱۹۳۵ء: (۶) وہی مصنف: 'Une heroine
 de la résistance musulmane en Sicile au début
 du XIII^e siècle' در 'O. M.' ۳۳: (۱۹۵۳) ۲۸۳ تا
 ۲۸۸: (۷) وہی مصنف: 'Une description arabe
 inédite de la Crète' در 'Studi... G. Levi Della Vida
 روما ۱۹۵۶ء: ۲: ۴۹ تا ۵۷: (۸) T. Lewicki 'Brāgā
 et Miška d'après une source arabe inédite'
 'Folia Orientalia' ۲/۱ (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۰) ۳۲۲ تا
 ۳۲۶: (۹) وہی مصنف: 'Kitāb ar-Rawḍ al m'itār
 d'Ibn 'Abd al-mun'im al-Himyari, as a source of in-
 formation on Eastern, Central and Southern Europe
 روسی زبان میں، در 'Problemi Vostokovedeniya
 ماسکو ۱۹۶۰ء: ۳: ۱۲۹ تا ۱۳۶: (۱۰) A. Malecka
 'La côte orientale de l'Afrique au Moyen Age
 d'après le kitāb al-Rawḍ al-mitār de al-Himyari
 (XV^es.)' در 'Folia Orientalia' ۴ (۱۹۶۲ تا ۱۹۶۳):
 ۳۳۱ تا ۳۴۳: (۱۱) Ch. Pellat 'Extraits d'une
 notice inédite sur Baṣra' در 'Arabica' ۲/۱ (۱۹۵۳):
 ۲۱۳ تا ۲۱۵: (۱۲) U. Rizzitano: کتاب الروض
 المعطار لابن عبدالمنعم الحمیری خاصۃ بالجزور والباق
 الاطالیہ، در مجلات کلیات الآداب، ۱۸ (مئی ۱۹۵۶):
 ۱۲۹ بعد: (۱۳) G. Wiet 'Un résumé d'Idrīsī'
 'Bull. Soc. Royale de Géogr. d'Egypte' ج ۲۰
 (۱۹۳۹)۔

(T. LEWICKI)

- **الحَمِيمَة**: شرق اردن کا ایک غیر آباد مقام
 (خرابہ)، جو ۳۰ درجے عرض بلد شمالی اور تقریباً ۳۵
 درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد شرقی پر، معان کے شہر سے

کے اور لیوی پرووانسال Lévi Provençal نے ۱۹۵۶ء
 میں اقریطش کے حالات شائع کرائے تھے۔ اطالوی
 جزائر اور قصبات سے متعلق اقتباسات U. Rizzitano نے
 چھپوائے ہیں۔ ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰ء میں T. Lewicki
 نے براغہ (پراگ) اور پولینڈ کی ریاست مشقہ
 (Mieszko) کے حالات طبع کرائے تھے۔ ۱۹۶۲ء تا
 ۱۹۶۳ء میں A Malecka نے مشرقی افریقہ کے بعض
 مقامات اور سواحلی علاقوں کے کوائف شائع کرائے
 تھے۔ ان میں T. Lewicki کے اس مختصر جائزے کا
 بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے جو اس نے مشرقی وسطی
 اور جنوبی یورپ کے حالات کے متعلق پیش کیا تھا۔
 یہ حالات اس جغرافیائی قاموس میں جا بجا بکھرے
 دکھائی دیتے ہیں۔

المغرب (شمالی افریقہ) میں اس کتاب نے بے حد
 مقبولیت حاصل کی۔ القلقشندی کے علاوہ، جو اس
 کتاب کے اوایل مسودے سے عبارتیں نقل کرتا ہے،
 اس کے اقتباسات المقری (گیارہویں صدی ہجری /
 سترہویں صدی عیسوی)، المقدیش (بارہویں صدی
 ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی)، اور ناصر السلاوی
 (تیرہویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی) کے
 ہاں بھی ملتے ہیں۔ بعض کے نزدیک المقری
 (م گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی) کی
 کتاب جنی اللزہار من روض المعطار الحمیری ہی کی
 تصنیف کا چربہ ہے۔ موجودہ تحقیق کے مطابق یہ کتاب
 الادریسی کی نزہۃ المشتاق کا محض خلاصہ ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان: المقریزی، در ۱۱، طبع

لائن، باردوم: (۲) W. Kubiak 'Some West-and Mid-
 dle-European geographical names according to the
 abridgement of Idrīsī's Nuzhatal-Muštak known as

'Maḥrīzīs Gany al-azhār min ar-rawḍ al M'itār'
 'Folia Orientalia' ۲/۱ (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۰) ۱۹۸ تا
 ۲۰۸: (۳) E. Lévi Provençal: الروض المعطار، در

ص ۵۹ تا ۶۱ و اشکال ۱۶ تا ۱۷ : (۳) Le Strange :
 : A.S. Marmardje (۴) : ۲۳۷ : ۳۵ :
 'Textes géographiques arabes sur la Palestine
 برس ۱۹۵۱ : ص ۵۷ : (۵) البیہقی : کتاب البلدان،
 ص ۲۲۶ : (۶) البکری : معجم ما استعجم، ص ۱۸۳ : ۲۸۳ :
 (۷) باقوت، بذیل مادہ : (۸) ابوالفداء : تقویم البلدان،
 ص ۲۲۸ تا ۲۲۹ : (۹) البیہقی : کتاب البلدان، ۲ : ۳۳۷ :
 (۱۰) السعودی : کتاب التبیہ و الاشراف، ص ۳۳۸ :
 (۱۱) الطبری بحد اشارہ : (۱۱) Arabskiy anonim
 طبع Gryaznevič، ماسکو ۱۹۹۰، بحد اشارہ.

(D. Sourdél)

- **حنابلہ : (ع)، حنبل کی جمع، امام احمد بن حنبل**
 حنبل " [رک بان] کے فقہی مسلک کے پيرو۔
 امام صاحب سے جن بزرگوں نے ان کے مذہب کی
 روایت کی ہے ان میں مشہور ترین ابوہریر احمد بن
 محمد بن ہانی المعروف بالاثرم، کتاب السنن کے
 مصنف احمد بن محمد بن الحجاج المروزی (انہوں نے
 بھی کتاب السنن مؤدوں کی) اور اسحق بن ابراہیم
 المعروف بہ ابن راہویہ المروزی (ان کی کتاب کا
 نام بھی کتاب السنن ہے) ہیں۔

امام احمد بن حنبل کے دو بیٹوں، صالح اور
 عبد اللہ، نے امام صاحب کی سند کی روایت میں بڑا
 حصہ لیا۔ ان میں سے بڑے صالح (م ۵۲۶۶ /
 ۸۷۹ - ۸۸۰) نے طرطوس اور اصفہان میں خلافت
 عباسیہ کے ایک قاضی کی حیثیت سے زندگی بسر کی
 اور چھوٹے عبد اللہ (م ۵۲۹۰ / ۹۰۳) نے سند کی
 احادیث کو ایک خاص ترتیب دی، جس میں
 کچھ اضافے بھی کیے۔ ان کے شاگرد ابوہریر القطیبی
 (م ۵۳۶۸ / ۹۷۸ - ۹۷۹) نے اسے آخری صورت
 دی۔ القطیبی کے اضافوں کے بارے میں کچھ
 اختلافات بھی ہوئے۔

تقریباً پچاس کلومیٹر جنوب مشرق میں، معان اور
 خلیج عقبہ سے مساوی فاصلے پر واقع ہے۔
 عرب جغرافیہ نویس بیان کرتے ہیں کہ یہ
 جگہ دمشق کی جند اور الشرات کے علاقے سے متعلق
 تھی اور تاریخ میں اس کی شہرت زیادہ تر اس وجہ سے
 ہے کہ یہ عباسی خلافت کے دعویداروں کا
 مسکن تھا؛ وہ ۵۶۸ / ۶۸۷ تا ۶۸۸ اور ۵۱۳۲ /
 ۷۳۹ کے درمیان آکر یہاں فروکش ہوئے تھے۔
 ۵۶۸ / ۶۸۷ تا ۶۸۸ میں جب عبد اللہ بن العباس
 کا طائف میں انتقال ہوا تو ان کے بیٹے علی، جو
 امویوں کے مددگار رہے تھے، الحمیمہ میں آکر
 سکونت پذیر ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے
 ایک گاؤں خرید کر قلعہ نما مکن بنوا لیا۔ ایک
 مشہور روایت ہے کہ محمد بن حنفیہ (رک بان) کے
 صاحبزادے ابوالہاشم نے ۵۹۸ / ۷۱۶ میں صحنے
 وقت امامت اور خفیہ انقلابی تحریک کی رہنمائی کے
 حقوق محمد بن علی کو منتقل کر دیے۔ وہ اس
 تحریک کے روح و رواں تھے۔

الحمیمہ اس قدیم شاہراہ پر واقع تھا جو ابلہ اور
 البراء کو آپس میں ملاتی تھی۔ الحمیمہ اس قدیم
 بستی کے کھنڈروں پر بسایا گیا جسے بعض مصنفین
 نے ۹۳ ق۔ م میں نبطی بادشاہ اوبودس Obodes کا
 آباد کردہ شہر اوارہ Avara قرار دیا ہے؛ یہ شہر
 Peutinger Table میں مذکور ہے۔ آج بھی اس
 مقام پر بعض دیواروں اور ایک کاریز کے نشانات
 ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک ٹیلے کے دامن میں،
 جو ام الاعظم کے نام سے موسوم ہے، خاصے وسیع
 رقبے پر پھیلے ہوئے کھنڈر نظر آتے ہیں، لیکن
 کوئی عمارت قائم نہیں رہ سکی۔

مآخذ : (۱) F. M. Abel : Géographie de
 la Palestine : برس ۱۹۳۸ : ۲ : ۱۸۲ : (۲)

The northern Heflitz : A. Muall

سے مسائل و فتاویٰ کی روایت کی۔ ان میں ابو داؤد السجستانی (م ۵۲۷۵ / ۸۸۸ - ۸۸۹) اور ابو حاتم الرازی (م ۵۲۷۷ / ۸۹۰ - ۸۹۱) اہمیت رکھتے ہیں۔

حنبل مسلك کی تاریخ میں ابوبکر الخلال (م ۵۳۱۱ / ۹۲۳ - ۹۲۴) کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ الخلال [رك باں] ابو بکر المروزی کے شاگرد تھے اور بغداد میں انہیں کی مسجد میں درس دیا کرتے تھے۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب الجامع میں امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب المسائل کو شامل کر کے اس کی تنقیح و تہذیب کی۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القيمؒ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا۔

الخلال نے اور بھی بہت سی کتابیں لکھیں جنہیں بڑا مستند خیال کیا جاتا ہے، بالخصوص کتاب الایمان اور کتاب السنۃ۔ ان کی تصانیف میں کتاب فی العلم اور کتاب العلل بھی قابل ذکر ہیں۔ حنبلی فقہ کی شاید سب سے پہلی کتاب بھی الخلال نے مرتب کی، جسے عبدالعزیز بن جعفر (م ۵۳۶۳ / ۹۷۳ - ۹۷۴) المعروف بہ "غلام الخلال" نے مکمل کیا۔

یہاں دو اور بلند پایہ اور معروف حنبلی مصنفوں کا ذکر یہ جا نہ ہوگا۔ ایک تو مشہور محدث ابو داؤد السجستانی کے فرزند ابوبکر السجستانی (م ۵۳۱۶ / ۹۲۸)، مصنف کتاب المصاحف، دین اور دوسرے ابو محمد [ابن ابی حاتم] الرازی، جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی مستند کتاب کتاب الجرح و التعديل کی وجہ سے بہت شہرت رکھتے ہیں۔ ان کی تفسیر قرآن کی ابن کثیر نے بڑی تعریف کی ہے۔ ابو حاتم الرازی نے فن جرح و تعديل سے متعلق کتاب العلل میں ابواب فقہ کی بیرونی

کی ہے۔

خلافت کی مذہبی و سیاسی تاریخ میں حنابلہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے وہ کسی تاریخ دان سے پوشیدہ نہیں۔ اس سلسلے میں البر بہاری (م ۵۳۲۹ / ۹۴۰ - ۹۴۱) کی سرگرمیاں قابل ذکر ہیں جنہوں نے معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے اثر سے مرکز خلافت کو محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی اور اس معاملے میں اتنا جوش دکھایا کہ ۵۳۲۳ / ۹۳۵ میں خلیفہ الرازی کو حنبلی مسلک کے خلاف ایک فرمان جاری کرنا پڑا۔

البر بہاری کے ایک نامور ہمعصر ابوالقاسم الخرقی (م ۵۳۳۴ / ۹۴۵ - ۹۴۶)، مصنف کتاب المختصر، نے آل بویہ کی آمد پر بغداد کو خیرباد کہہ کر دمشق میں پناہ لی۔ بغداد میں بنو بویہ کی حکومت کے قیام کے وقت حنبلی مسلک اس شہر میں خاصا مضبوط تھا۔ حنبلیوں نے بیک وقت امامیہ مسلک کے فروغ (جو بنو بویہ کے مدنظر تھا)، فاطمین مصر کے نفوذ اور اسمعیلیت کی ترقی کا بڑی مستعدی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

حنبلۃ فقہ کے ممتاز نمائندوں میں چند خاص الخاص بزرگوں کا سرسری تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ ان میں ابو بکر النجاد (م ۵۳۳۸ / ۹۵۹ - ۹۶۰) ہیں، جنہوں نے مسند امام احمد بن حنبلؒ کی تدوین نو کے علاوہ کتاب السنن اور کتاب اختلاف الفقہاء لکھی۔ ابوبکر الآجری (م ۵۳۶۰ / ۹۷۱) کی کتاب الشریعۃ اس لحاظ سے انفرادیت رکھتی ہے کہ اس میں وہ غلم الکلام (یہاں تک کہ اشعریت) سے بھی احتراز کر کے چلتے ہیں۔ یہ اصول میں حنبلی تھے اور فروع میں شافعی۔ پھر ابوالقاسم الطبرانی (م ۵۳۶۰ / ۹۷۱) آئے ہیں۔ یہ کتاب السنہ، کتاب مکارم الاخلاق کے

مصنف ہیں۔

ابوالحسن بن سہون (م ۵۳۸۷ / ۱۱۴۷ء) حنبلی ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتے تھے۔ بغداد میں مذہبی موضوعات پر وعظ کیا کرتے تھے اور بہت مقبول تھے۔ باقی اکابر میں المعبری (م ۵۳۸۷ / ۱۱۴۷ء) عقائد پر دو مشہور کتابوں (الإبانة الکبیرہ اور الإبانة الصغیرہ) کے مصنف ہیں۔ ابن حامد خلیفہ القادر باللہ کے قریبی حلقے کے بزرگ تھے۔ ان کی کتاب الجامع فی اختلاف الفقہاء حنبلی فقہ کے اہم مآخذ میں سے ہے۔ ان کی کتاب فی اصول الدین اور کتاب فی اصول الفقہ بھی خاصی مقبول ہوئیں۔

قاضی ابو بعلی ابن الفراء (م ۵۴۰۸ / ۱۱۵۰ء) نے ایک کتاب الاحکام السلطانیہ لکھی، جس کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ الماوردی کی اسی نام کی کتاب کی تقریباً نقل ہے۔ ابو بعلی کی مشہور کتابیں الخرقی پر حوائی، اصول فقہ پر ایک رسالہ (کتاب المجرى) اور اختلاف العلماء پر ایک کتاب کتاب الاختلاف اور کتاب المعتمد جو علم الکلام پر ہے۔ ابو بعلی نے القائم کے زمانے میں اہل سنت کے مسلک کی تر زور تائید کی۔ خلافت بغداد کی آخری دو صدیوں میں طرح طرح کے سیاسی حوادث پیش آئے۔ اہل سنت کے مسلک کے فروغ کے لیے جو کام ہو رہا تھا واقعات نے قدرتی طور پر اس کی تائید کی۔ طغرل بیگ نے ۵۴۴ / ۱۱۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا اور ۵۴۶ / ۱۱۵۴ء - ۵۴۷ / ۱۱۵۵ء میں آتیز [رک بان] نے دمشق میں عباسی خطبہ قائم کر دیا۔ اس طرح کے چند اور واقعات نے اہل سنت کے غلبے کے لیے راستہ ہموار کیا۔ العتقی (م ۵۴۰ / ۱۱۴۷ء) تاہ ۵۵۰ / ۱۱۶۰ء کی خلافت اور سام میں زندگیوں اور ابویوں کے عروج نے یہ میلان اور بھی نمایاں کیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو صدیاں حنبلی مسلک کے لیے بڑی مقبولیت کے لیے تھیں۔

اس زمانے میں شریف ابو جعفر الهاشمی (م ۵۴۰ / ۱۱۴۷ء)، جو بغداد کی کئی اصلاحی تحریکوں میں سرگرم رہے اور ابو الخطاب الکوذاتی (م ۵۵۱ / ۱۱۶۰ء)، جو ہر سیاسی ہنگامے سے دور اپنا کام کر رہے تھے، حنبلی فقہ کی حمایت و تبلیغ میں بہت پیش پیش نظر آ رہے ہیں۔

ان کے علاوہ ابوالوفا ابن عقیل (م ۵۱۳ / ۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) حنبلی مسلک کے بڑے علما میں سے تھے، لیکن ان پر اعتزال کی حمایت اور الحلاج کے عقائد کی تائید کا الزام لگا اور اس وجہ سے شریف ابو جعفر الهاشمی نے ان کے خلاف تحریک بھی چلائی: تاہم یہ واقعہ ہے کہ ابن عقیل نے علم کلام اور اشعریت کی مخالفت میں بڑا سرگرم حصہ لیا اور خلیفہ المقتدی (۵۴۷ تا ۵۴۸ھ) اور خلیفہ المستظهر (۵۸۷ تا ۵۹۲ھ) دونوں ان کی بڑی عزت کرتے تھے۔ ابن عقیل نے کتابیں بھی بہت سی لکھیں مثلاً کتاب الفنون، کتاب الفضول (کفاية المفتی)، کتاب الارشاد فی اصول الدین، کتاب الواضع فی اصول الفقہ اور کتاب الانتصار لاهل الحديث۔

اب تین نامور اور آتے ہیں۔ ان میں وزیر ابن حبیہ (م ۵۴۰ / ۱۱۴۷ء) تھے، جو خلیفہ المقتدی اور المستنجد کے زمانے میں منصب وزارت پر فائز رہے۔ ان کا سیاسی مسلک یہ تھا کہ خلافت کو سلاجوقیوں کے اثر سے آزاد کرالیں اور فاطمیین مصر کے اقتدار کا خاتمہ کر دیں۔ انہوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی شرح کتاب الانصاح کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب خاصی مقبول ہوئی۔

دوسرے نامور شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۵۹۱ / ۱۱۹۶ء) تھے۔ طریقت میں سلسلہ قادریہ [رک بان] ان سے منسوب ہے، مگر اصول میں حنبلی مسلک کی پیروی کی۔ غنیہ الطالبین ان کی مشہور تصنیف ہے۔

ابوالفرج ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) فقیہ، محدث، مؤرخ اور سب سے بڑا کر واعظ اور مبلغ تھے۔ انہیں بھی المقتفی اور المستنجد کے زمانے میں بڑا رسوخ حاصل ہوا اور المستضیٰ کے دور میں وہ اپنے عروج پر تھے، مگر الناصر کے زمانے میں ان کا اثر کم رہا کہ ختم ہو گیا۔ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء میں وہ گرفتار کر لیے گئے اور واسط میں پانچ سال تک نظر بند رہے اور رہائی کے تھوڑے عرصے بعد فوت ہو گئے۔ ان کی سبھی کتابیں عزت و تکریم سے دیکھی جاتی ہیں۔ المنتظم (تاریخ)، صفۃ الصفوة (سیرو تراجم)، تلیس ابلیس (رد بدعت و الحاد) کے علاوہ ان کی لکھی ہوئی سوانح عمریوں نے خاصی شہرت حاصل کی۔ الحلاج [رک باں] اور خلیفہ الناصر کے خیالات کی تردید میں بھی رسالے لکھے۔ اگلے پچاس برسوں میں بغداد میں حنبلی مسلک کے کئی نمائندے افق پر ابھرے، مثلاً ابن المارستانیہ (م ۵۹۹ھ / ۱۲۰۳ء)۔ محمد بن عبد اللہ السامری (م ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء) مصنف کتاب المستوعب اور کتاب الفروق، اسحق بن احمد العلثی (م ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء)۔ محی الدین ابن الجوزی (م ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء) ایک مشہور واعظ کے بیٹے تھے (نہاد پر مغولوں کے قبضے کے وقت، حنبلی مسلک پر ثابت قدم رہ کر اپنے تینوں بیٹوں سمیت شہید ہوئے)۔ جہاں تک صوبوں کا تعلق ہے اصفہان میں ابو عبد اللہ بن منہ (م ۵۹۵ھ / ۱۰۰۴ء) اور ان کے فرزند ابوالقاسم (م ۵۴۰ھ / ۱۰۷۷ء) ہرات میں منازل السائرین کے مصنف شیخ الاسلام عبد اللہ الانصاری (م ۵۸۱ھ / ۱۰۸۸ء) دمشق میں قدیم استاد شیخ ابوصالح مفلح (م ۵۳۳ھ / ۹۴۱ء) فلسطین اور شام میں ابوالفرج الشیرازی (م ۵۸۶ھ / ۱۰۹۳ء) اور الی کے فرزند

عبدالوہاب (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) تھے، یہ سب علما و فقہا حنبلی مسلک کی اشاعت کا باعث بنے۔ زنگیوں اور ایوبیوں کے عہد حکومت میں حنبلی علما کے دو اور خاندان مشہور تھے: بنو منجا اور بالخصوص بنو قدامہ۔ دوسری طرف قصبہ حران بھی قدیم زمانے سے حنبلی مذہب کا اہم مرکز تھا جس کی نمائندگی المنتقی اور المحور کے مصنف مجدالدین ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ / ۱۲۵۴ء) نے کی۔ بحری مالیک اور عثمانیوں کے دور میں بھی حنبلی مسلک کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ اس زمانے کے عظیم ترین نمائندے احمد بن تیمیہ [رک بہ ابن تیمیہ] (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء) تھے۔ ان کا خاندان منگولوں کے حملے کے خطرے کے پیش نظر ۶۶۶ھ / ۱۲۶۷ء میں دمشق میں آ گیا تھا۔ ابن تیمیہ نے یہیں تعلیم پائی۔ ان کے اکتسابات کا دائرہ وسیع تھا۔ جملہ علوم دینیہ اور کلام و فلسفہ میں بڑی دسترس رکھتے تھے۔ انہوں نے بہت سے مناظرے کیے اور اعلائے کلمۃ حق کی وجہ سے کئی مرتبہ معتوب بھی ہوئے۔ جلاوطنی، قید و بند اور مصائب و شدائد سے گزرنا پڑا۔ احیائے سنت اور رد بدعت و الحاد کے سلسلے میں، انہوں نے فکر دینی کی تاریخ پر محکم نقش ثبت کیے۔

ان کے بڑے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) اپنے گرامی قدر استاد کے قدم بہ قدم چلے اور معتوب ہوتے رہے۔ زاد المعاد، اعلام الموقعین، الطروق الحکمیۃ ان کی اہم کتابیں ہیں [نیز رک بہ ابن قیم]۔ ان کے شاگرد عبدالرحمن بن رجب (م ۷۹۵ھ / ۱۳۹۳ء) حنبلی مسلک کی تاریخ ذیل علی طبقات الحنابلہ کی بدولت مشہور ہوئے۔ ان کی کتاب فوائد بھی اہمیت رکھتی ہے۔

مالیک کے دور میں آگے حل کر حنبلی مسلک شام اور فلسطین میں زوال پذیر ہوتا گیا جس

کی ایک وجہ ابن عربی کے خیالات کی اشاعت بھی تھی، لیکن حنبلی خاندان جو سرکاری مناصب پر فائز چلے آئے تھے خاصے بااثر تھے، اس لیے ان کا اثر بھر بھی باقی رہا۔ قاضی القضاۃ برہان الدین ابن المنفلح (م ۵۸۸۳ / ۱۳۷۹ - ۶۱۳۸۰) ایک ایسے ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں دینی بلند پایہ علما پیدا ہوئے۔

نویں صدی ہجری کے آخر اور دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں اور اس کے بعد جن علما نے نام پایا ہے ان میں علاء الدین المرزداوی (م ۵۸۸۵ / ۱۳۸۰ - ۶۱۳۸۱)، شرف الدین موسیٰ الہجواوی (م ۵۹۶۸ / ۱۵۶۰ - ۶۱۵۹۱)، منصور البہوتی (م ۵۱۰۵۱ / ۶۱۶۳۱)، شذرات الذهب کے مصنف ابن العماد (م ۵۱۰۸۹ / ۶۱۶۷۹)، علی البرادعی (م ۵۱۱۵۰ / ۱۷۳۷ - ۶۱۷۳۸) اور شیخ عبدالرحمن البعلی (م ۵۱۱۹۲ / ۶۱۷۷۸) قابل ذکر ہیں۔

عثمانیوں کے عہد میں حنبلی مسلک کی تاریخ کا اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۵۱۲۰۶ / ۶۱۷۹۲) کے زیر قیادت ایک مذہبی تحریک نے ”وہابیت“ کے نام سے فروغ پایا۔ یہ نام دراصل شیخ محمد بن عبدالوہاب کے عقائد کے مخالفین کا دیا ہوا ہے۔ شیخ کے طرفدار اور متبعین کا دعویٰ فقط یہ ہے کہ وہ حنبلی مسلک کے پیرو ہیں۔ بہر حال بعض حنبلی عقائد میں شدت اختیار کرنے کی وجہ سے شیخ کی سخت مخالفت ہوئی، تاہم انہوں نے درعیہ کے مقام پر امیر محمد بن سعود کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ چنانچہ ۵۱۱۵۷ / ۶۱۷۴۳ میں سعودی ریاست وجود میں آئی جو شیخ کی تحریک کا مرکز و محور بن گئی۔ شیخ کی اہم تصنیف کتاب التوحید ہے جو کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ شیخ اور

ان کے پیروں نے امام ابن حنبل کے عقائد کو بحال رکھا۔

استفادہ کیا خصوصاً السیاسة الشرعية، اور منہاج السنۃ، لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ سب حنابلہ شیخ کے خیالات سے متفق نہ تھے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دور آخر کی بہت سی اصلاحی و انقلابی تحریکوں میں جو عالم اسلام میں پیدا ہوئے، اس نئی دعوت کے اثرات کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی یثلی (م ۵۰۲۶ / ۶۱۱۳۲) : طبقات الحنابلہ، طبع محمد حامد الفقی، ۲ جلدیں، قاہرہ ۵۱۳۷۲ / ۵۱۹۵۳ : (۲) ابن رجب : ذیل علی طبقات الحنابلہ، طبع محمد حامد الفقی، ۲ جلدیں قاہرہ ۵۱۳۷۲ / ۵۱۹۵۳ : (۳) النابلسی (م ۵۷۹۷ / ۶۱۳۹۵) : کتاب الاختصار، طبع احمد عبید، دمشق ۵۱۳۵۰ / ۵۱۹۳۲ : (۴) ابن العماد (م ۵۱۰۸۹ / ۶۱۶۷۹) : شذرات الذهب، ۹ جلدیں، قاہرہ ۵۱۳۵۱ / ۵۱۹۳۳ : (۵) جمال الشیخی : مختصر طبقات الحنابلہ، دمشق ۵۱۳۳۹ / ۵۱۹۲۱ : اس موضوع کا ایک مفید تعارف (۶) ابن بدران : منہج الی مذهب الامام احمد بن حنبل، دمشق، تاریخ ندارد : (۷) H. Laoust : Le hanballisme sous le califat de Baghdad (211 - 656 / 836 - 1268) در REI، ۱۹۵۹ء، ص ۶۷ تا ۱۲۸ : (۸) وہی مصنف : Le hanballisme sous les Mameluks : در REI، ۱۹۶۰ء، ص ۱ تا ۱۷۱ :۔

H. Laoust [تلخیص از ادوا]

حنابلہ: (ع)؛ مردے پر خوشبو لگانا۔ یہ مادہ تمام سامی زبانوں میں مشترک طور پر آتا ہے۔ شروع میں یہ لفظ رنگ کی تبدیلی کے معنوں میں، خصوصاً پھلوں کے پکنے کے لیے استعمال ہوتا تھا، پھر خوشبو دار تیلوں کے ڈھنچے کے لیے بولا جانے لگا۔ عربی اور عبرانی میں یہ مادہ دونوں معنوں کے لیے آتا ہے۔ عربی میں گندم فروش کو حنابل کہتے ہیں۔ سمعانی نے حنابل اور حنطی کے معنی بقال دیے۔ صرف آرامی زبان میں اس کے معنی

نظر آتی ہے، لیکن لاش کو خشک کرنے، سرد رکھنے سخت کرنے اور کیڑوں کو دور رکھنے کے لیے مؤخر الذکر زیادہ مفید ہے۔ کافور کو غسل کے پانی میں نہیں ڈالنا چاہیے، بلکہ جسم خشک ہونے کے بعد اس پر چھڑک دینا چاہیے۔ بعض کہتے ہیں کہ حنوط کو جسم پر لگانا چاہیے۔ بعض کا قول ہے کہ اسے کفن کے کپڑے کے درمیان رکھ دینا چاہیے۔ بعض کا خیال ہے کہ اسے کفن اور جنازے پر چھڑک دینا چاہیے۔ اسے آنکھوں، ناک، کانوں، پیٹ، ٹھوڑی کے نیچے، بغلوں، ناف، کولہوں کے درمیان، گھٹنوں کے پیچھے اور پاؤں کے تلووں پر ڈالا جانا چاہیے۔

بعض جسم کے سوراخوں کو روٹی سے بند کر دینے کے حق میں ہیں۔ کچھ لوگ اسے مقصد میں بھی رکھ دیتے ہیں۔ ایک مصنف کے بقول اس عمل سے مقصد یہ ہے کہ لاش کیڑوں سے محفوظ رہے۔ بعض روٹی کے زیادہ استعمال کو ممنوع بتاتے ہیں، کیونکہ میت بندل کی طرح نہیں، بلکہ لاش ہی کی طرح نظر آنی چاہیے۔ ان کے خیال کے مطابق ناک، گلے اور مقعد کو روٹی سے بند نہیں کرنا چاہیے۔ پیٹ پر چاقو یا بوجھ رکھنے کا بھی رواج تھا تاکہ دفن سے پہلے دل سوچ اور پیٹ پھٹ نہ جائے۔ زمانہ مابعد میں صبرۃ (مادہ صبر سے)، یعنی ایلو، یا کسی اور تلخ بوٹی کو نچوڑ کر اس کا پانی حنط کے بدلے استعمال ہونے لگا۔ عرب مصنفوں نے ایلوے کا ذکر محض ثمود کے قصے میں کیا ہے، وزنہ اس کا ذکر صرف سریانی لغت میں ملتا ہے۔

۵۲۵۷ / ۵۸۷۱ میں بصرے میں ایک آدمی زنگیوں کی بغاوت میں مارا گیا۔ اس کی لاش دو سال بعد برآمد ہوئی۔ یہ لاش صحیح و سالم تھی، صرف گوشت ہڈیوں سے چمٹ کر سوکھ گیا تھا اور پیٹ پر بھی سوراخ وغیرہ نہ تھے۔ اس سے یہ نتیجہ

حنوط لگانے والے کے ہیں۔ حنوط ایک قسم کا خوشبودار مرکب ہوتا ہے، جو مردوں کے لگایا جاتا ہے۔ ”جب عرب مرنے مارنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے تو وہ اپنے جسم پر حنوط لگا لیا کرتے تھے؛ اس طرح وہ موت کے لیے کمر بستہ ہو جایا کرتے تھے“ (دیوان عید بن الأبرص ص ۱۷، مطبوعہ ۱۹۱۳ء)۔ حضرت ثابت بن قیسؓ انصار کے علمبردار تھے۔ انہوں نے (جنگ میں جاتے ہوئے) اپنے جسم پر حنوط لگائی، کفن پہنا، گڑھا کھود کر اس میں ایڑیاں جمالیں اور لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔ زمانہ قدیم میں یہ رسم ثمود کے ہاں بھی پائی جاتی تھی، جب انہیں تباہی کا یقین ہو جاتا تو وہ حنوط لگا کر کھالیں بطور کفن پہن لیا کرتے تھے۔ یہ رسم صرف لڑنے والوں ہی تک محدود نہ تھی؛ ایک شاعر کہتا ہے: ”ہر زندہ پر موت کے لیے حنوط ملی جائے گی“۔ یہ رسم محض افادی نوعیت کی نہ تھی، اس کا ایک اعتقادی پہلو بھی تھا۔ عقیدہ یہ ہے کہ جب آدمی موت کے قریب ہوتا ہے تو فرشتوں (کی آمد) کے اعزاز میں بھی خوشبو موجود ہونی چاہیے۔ شہداء اور اونٹوں سے گر کر مرنے والوں کے لیے حنوط کی ضرورت نہ تھی۔ انجیل میں اس سے ملتی جلتی کہانی ملتی ہے: ”اس عورت نے تدفین کے لیے میرے جسم پر حنوط چھڑکی اور مسالے اور خوشبودار چیزیں قبر تک لے گئے“۔

حنوط کی کئی قسمیں تھیں، کافور اس کی بہترین قسم تھی، لیکن ایک خیال کے مطابق حنوط ایک قسم کا زریہ یا مرکب تھا، جس میں مشک، عنبر، کافور، ہندی ترسل اور برادہ صندل شامل ہوتے تھے۔ بعض لوگ خشک کافور کی تاکید کرتے ہیں اور بعض مردوں کے لیے زعفران کو ممنوع ٹھہراتے ہیں۔ جہاں تک مردوں کے لیے خوشبو کا تعلق ہے مشک، کافور سے زیادہ خوشبودار

کانوں، آنکھوں، ناک اور گردن کے پیچھے چھڑکا گیا۔ کفن ایک ہزار درہم کا تھا۔ آخر میں میت کو تابوت میں رکھ کر اس پر کافور ڈالا گیا۔ جب ۵۳۸ / ۶۹۹ء میں ابن کلبس کی وفات ہوئی تو خلیفہ نے کفن کے لیے کپڑا دیا۔ (اس کے علاوہ) دینی ملل کے پچاس ہارچے عنایت کیے۔ سنہری زرتاروں کے بوجھ سے ہر ہارچہ وزن میں تیس مثقال تھا۔ ان میں حنوط، کافور کا ڈبّا، مشک کی دوشیشیاں اور پچاس من عرق گلاب بھی تھا۔ تمام چیزوں کی قیمت دس ہزار دینار تھی (المقربزی: الخطط، ۱: ۱۲۷-۱۲۸)۔ تمام خوشبودار مسالوں کے لیے بطور مجموعی حنوط کی اصطلاح مستعمل تھی)۔

کرہلا اور نجف میں لائی جانے والی لاشوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ تابوت یا چٹائی میں لپی ہوں۔ لاش کو حفاظت سے رکھنے کے لیے خوشبودار مسالا ضروری ہے، مہری لغات میں لاش کو مسالا لگا کر محفوظ رکھنے کا ذکر آتا ہے، لیکن لسان العرب میں اَحْنَطُ الرِّمْتِ کے معنی ہڈیوں کے سفید ہونے کے آئے ہیں۔ آج کل تونس میں ہستے کی رال، لہسن کی پوتھیوں اور عرق گلاب سے حنوط کا کام لیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب: (۲) تاج العروس، بذیل مادہ: (۳) ڈوزی: supplement، بذیل مادہ: صبر: (۴) البخاری، کتاب الجنائز مع شروح: قسبی: تعالیف: (۵) ابن الحاج: المختل، ۱۹۲۹ء، ۳: ۲۳۷ تا ۲۴۷: (۶) Mez: انگریزی ترجمہ از صلاح الدین خٹا: بخش:

• Remembrance in Islam

(A. B. TRITTON)

حنبل: رلہ بہ حنابلہ۔

حنبلوس: (یعنی پتل یا کم قیمت چاندی)۔

کم قیمت چھوٹے سکے، جو المغرب میں پانچویں سے آٹھویں صدی ہجری تک رائج رہے۔ یہ سکے الموحلون

نکالا جا سکا۔ ۵۔ لہ عرب مردوں کے بیٹ سے آئیں نکالنے کے عمل سے آشنا تھے۔ بعض علماء کا فتویٰ ہے کہ مدفون لاش کہ جسے نہوہ کر باہر نکالنا جائز نہیں، جس لہ جس میں رواج تھا، لیکن دوبارہ دفن کرنے کا بھی رواج رہا ہے۔ ۵۵۹ / ۱۱۶۳ء میں ایک شخص کا موصل میں انتقال ہو گیا۔ اس کی میت کو بغداد، حلب، کوفہ کے راستے کربلا اور نجف کی زیارت کراتے ہوئے مکے اور عرفات لے گئے، جہاں اسے ایک حاجی کی حیثیت دی گئی اور بالآخر مدینہ منورہ لائے، جہاں اسے اس کی تعمیر کردہ رباط میں دفن کیا گیا۔ ۵۶۱۰ / ۱۲۱۸ء میں دمشق کا والی مر گیا۔ اس کی موت کو پوشیدہ رکھا گیا۔ لاش کو حنوط مل کر ایک چارہائی پر رکھ دیا گیا اور ایک غلام ہنکھے سے ہوا دبنا رہا: بعد ازاں میت کو دمشق لایا گیا۔ ۵۶۹۵ / ۱۲۵۷ء میں ایک شخص کا بغداد میں انتقال ہو گیا۔ اس کی لاش لو حاجیوں کے ہمراہ بھیج دیا گیا، لیکن انہیں وطن واپس آنا پڑا۔ وہ لاش کو ایک بدو کے پاس چھوڑ آئے، جو ایک سال تک اسی بدو کے پاس پڑی رہی۔ ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لاشوں کو گلنے سڑنے سے بچانے کے لیے حنوط ایک مؤثر اور کارگر چیز تھی۔ دوسری طرف ابن بطوطہ کے ہاں یہ ذکر ملتا ہے (۲: ۳۱۳، مترجمہ "گب، ۲: ۳۷۷) کہ صادق خاں کے لڑکے کی لاش کو مسالا لگا کر محفوظ رکھا گیا اور اسے کفن میں لپیٹ کر ایک کھلے کنیسا میں رکھ دیا گیا تاکہ بدبو خارج ہوتی رہے۔ ۵۷۳۱ / ۱۳۳۱ء کا واقعہ ہے۔

جب سف الدولہ کا ۵۳۵۶ / ۱۱۶۷ء میں

انتقال ہوا تو اسے کئی بار ہانی اور عطریات سے

نسل دیا گیا۔ ایک ہزار مثقال غالیہ گردن اور

رخساروں پر ڈال گئی۔

اس قصے کی تشکیل بظاہر تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی (قب الجاحظ: تریخ، طبع Pellat، بحد اشاریہ)، لیکن ابن قتیبہ حنظلة کا قترہ کے انبیا میں ذکر نہیں کرتا اور المسعودی (مروج، ۱: ۱۲۵، ۳: ۱۰۵) اس کے لیے صرف چند سطور وقف کرتا ہے؛ بعد میں مفسرین نے قرآن مجید کی عبارت اصحاب الرس (۲۵ [الفرقان]: ۳۸، ۵۰ [ق]: ۱۲) کی تفسیر کرنے کی جو ضرورت محسوس کی اس سے اس قصے کو چار چاند لگ گئے، جس نے آخر کار حنظلة سے خالد بن سنان [رك باں] کا کردار منسوب کر دیا، جو اس نے افسانوی پرندہ عنقاء [رك باں] کو ہٹانے یا ہلاک کرنے میں ادا کیا تھا (یہ پرندہ اصحاب الرس کو تباہ کر رہا تھا، القزوينی: عجائب المخلوقات، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۳۶۷)۔ مزید برآں آیت کریمہ (۲۲ [الحج]: ۴۵) یعنی کتنے ہی پتھروں سے بنے ہوئے کنوئیں، کتنے ہی مضبوط محلات (ویران ہیں)، کی تفسیر میں حنظلة، اور ایک مرتبہ پھر اصحاب الرس نمودار ہوتے ہیں: مؤخر الذکر کے پاس عدن میں ایک کنواں تھا جو انہیں وافر پانی فراہم کرتا تھا اور ان کا ایک بادشاہ تھا جو ان پر عدل و انصاف سے حکومت کرتا تھا اور ان کی خوشحالی کا ضامن تھا۔ جب بادشاہ فوت ہوا تو اس کی رعایا نے اسے حنوط کر لیا تاکہ اس کی صورت محفوظ کر سکیں اور شیطان سے اکساہٹ پا کر، جو بادشاہ کے مردہ جسم میں داخل ہو گیا تھا اور یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ مردہ نہیں ہے، اس بت کی پرستش شروع کر دی جس کے متعلق شیطان نے حکم دیا تھا کہ اسے ایک پردے کے ذریعے چھپا دیا جائے؛ تاہم اللہ تعالیٰ نے اس قوم کی طرف نبی حنظلة بن صفوان العباس کو بھیجا (جو صرف خواب کی حالت میں اس سے الہام پاتا تھا) تاکہ ان پر شیطان کے دھوکے کا انکشاف کریں اور اس کی پرستش سے

کے چوکور تقرئی سکوں کی کھوٹی نقل تھے، جو طویل عرصے تک بہت مقبول رہے اور جنہیں کئی ہمسائی حکمران بھی بطور مشترک زر مبادلہ (monetae miliarenses, millaria) بنواتے رہے تھے۔ حندوسیہ چھوٹے چھوٹے بر قاعدہ کٹے ہوئے، کھوٹی چاندی کے کم قیمت سکے ہوتے ہیں، جن کا وزن سات سے لے کر چودہ گرین تک ہوتا ہے۔ ان پر عام طور سے نہ تو کسی حکمران کا نام ہوتا ہے اور نہ ٹکسال کا نام اور نہ کوئی سنہ ہی، بلکہ ایک قرآنی آیت (۱۱ [ہود]: ۴۷) کی ایک مبدل شکل کدہ ہوتی ہے۔ ابتدا میں غالباً یہ سکے زیری، حفصی، مرینی اور افریقہ کے دوسرے حکمرانوں اور اسی زمانے کے چھوٹے چھوٹے اندلسی حکمران خاندانوں کے وقت میں بنائے گئے تھے۔ مغربی بحیرہ روم کی چھوٹی موٹی تجارت میں بطور ایک معیاری سکہ کے انہوں نے خاصی اہمیت حاصل کر لی تھی اور اسی لیے ہسپانیہ اور جنوبی فرانس کی ٹکسالوں میں بھی ان کی نقل کی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) البیان، طبع Dozy، ۱: ۲۶۵ و مترجمہ E. Fagnan، ۱: ۲۷۶؛ (۲) De Slane، Histoire des Bèrberes، ۲: ۳۵۴؛ (۳) H. Sauvaire، Matériaux، etc.، ۱: ۱۵۲؛ (۴) Oeuvres، Longperier، ۵: ۳۲۰؛ (۵) Catalogue des Monnaies musulmanes، H. Lavoix، Espagne et Afrique، ۳۶ اور ص ۲۹۲؛ (۶) Supplement، Dozy، ۱: ۳۳۱۔

(E. v. ZAMBAUR)

* حنظلة بن ابی عامر: رك به غمیل الملائكة.

* حنظلة بن صفوان: حضرت نبی اکرمؐ

اور حضرت مسیح کے درمیانی عرصہ (فترہ [رك باں]) کے لوگوں میں سے ایک شخص، جسے اصحاب الرس [رك باں] کی طرف مبعوث ایک نبی خیال کیا جاتا ہے، جنہوں نے اس کے ساتھ بدسلوکی کی اور خود ہلاک ہونے سے قبل اسے قتل کر دیا۔

انہیں موڑیں، لیکن اصحاب الرس نے اس کے الفاظ پر یقین نہ کیا، اسے قتل کر ڈالا اور اسے کنویں میں پھینک دیا۔ اس کے جلد بعد انتقام الہی واقع ہوا اور اس قوم کو ہلاک کر دیا گیا اور ان کا ملک جنوں اور جنگلی جانوروں کو دے دیا گیا۔

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ (۱)

ثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۱۲۹ تا

۱۳۳؛ (۲) الدبیری، بذیل مادۃ عفاء؛ (۳) المقسی:

Creation، ۳: ۱۳۳ (متن) و ۱۳۸ (ترجمہ):

(۴) 1001 Contes etc: R. Basset، ۸۶ تا ۸۸،

جو ابن کثیر (البدایۃ، ج ۲) سے Hammer

her origines: Russes، سنٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۲ھ، ص ۱۵ تا ۱۶،

۸۷ کی پیروی میں ایک عبارت نقل کرتا ہے اور

اس کے ساتھ منولی کا روپ اختیار کر لینے والے شیطان

کے نمے کا تقابلی مطالعہ بھی دیتا ہے۔

(CH. PELLAT)

حنظله بن صفوان: بن زہیر الکلی،

بنو امیہ کا سپہ سالار اور والی، جسے شوال ۱۰۲ھ/اپریل

۲۱ھ میں خلیفہ یزید ثانی نے اس کے بھائی بشر بن

صفوان (جسے افریقہ بھیج دیا گیا تھا) کی جگہ مصر

کا والی مقرر کر دیا۔ مصر میں اپنے سہ سالہ

عہد حکومت (شوال ۱۰۲ھ/اپریل ۲۱ھ تا شوال

۱۰۵ھ/مارچ ۲۴ھ) میں اس نے یزید کے احکام

کی تعمیل میں مجسموں کو تباہ کروا دیا اور

تصاویر کو مٹوا دیا۔ پہلے تو ہشام نے اسے

اس کے عہدے سے برطرف کر دیا مگر پھر اسے

مصر واپس بھیجنے پر مجبور ہو گیا (۷ شعبان

۱۱۸ھ/۲ اگست ۷۳۶ھ)، کیونکہ اس کے جانشین

عبد الرحمن بن خالد کی نااہلی کی وجہ سے یہ خطرہ

لاحق ہو گیا تھا کہ اس صوبے پر بوزلٹی دوبارہ

قبضہ نہ کر لیں۔ اسے اس صوبے پر حکومت کرتے

پانچ سال اور آٹھ ماہ ہو گئے۔

خارجی بیروں کی بغاوت عربوں کی حکومت کے لیے ایک سنگین خطرہ بن گئی، جنہوں نے سب کے کناروں پر ایک عرب فوج کو بالکل تباہ کر دیا اور افریقہ کے گورنر کلثوم بن عیاض کو قتل کر دیا (۱۲۳ھ/۷۴۰ھ۔

۷۴۱ھ)۔ ہشام کے حکم پر حنظله صفر ۱۲۴ھ/دسمبر

۷۴۱ھ۔ جنوری ۷۴۲ھ میں وہاں عین وقت پر پہنچا

تاکہ بیروں کو ہسپا کرے جنہوں نے افریقہ پر

حملہ کر دیا تھا اور قیروان کے لیے خطرہ بنے

ہوئے تھے۔ دارالحکومت میں اپنے صدر دفاتر قائم

کرنے کے بعد حنظله نے ایک ھلہ بولا اور یکے بعد

دیگرے عبدالواحد بن یزید الھواری کو الاصنام

(جولاء ۹) میں اور عکشدہ بن ایوب الفزاری کو القرن

میں شکست دی (ان دو فتوحات کی تاریخی ترتیب

مختلف مصادر میں مختلف ہے)۔ عکشدہ کو گرفتار

کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (جمادی الآخرہ

۱۲۴ھ/اپریل۔ مئی ۷۴۲ھ)۔

بنو امیہ کے زوال پر منتج ہونے والے ہنگاموں کے

اثرات المغرب میں بھی محسوس ہوئے۔ ایک غاصب

عبدالرحمن بن حبیب الفہری نے، جو عقبہ بن نافع کی

اولاد سے تھا اور اندلس سے لوٹ آیا تھا، تونس میں

بغاوت کر دی اور حنظله سے کہا کہ قیروان اس

کے حوالے کر دے۔ مذہبی رواداری کی وجہ سے

مؤخر الذکر نے کوئی مزاحمت نہ کی اور مشرق کی

طرف واپس جانے کے لیے دارالحکومت کو خیر باد

کہہ دیا (جمادی الاولیٰ ۱۲۷ھ/فروری ۷۴۵ھ)۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع

Torrey، نیو یون ۱۹۲۲ھ، ہمد اشاریہ: (طبع مع

فرانسیسی ترجمہ از A. Gesteau: Conquête de

l'Afrique du Nord et de l'Espagne، الجزائر ۱۹۴۲ھ،

۱۹۴۷ھ، ہمد اشاریہ: (۲) ابن حبیب: المغرب، ص ۳۰۵

تا ۳۰۶؛ (۳) البیہقی: تاریخ، ۲: ۳۸۲؛ (۴) الطبری،

۱۰۰: ۳۸۲؛ (۵) الکندی: ولایة مصر، طبع Quest،

اہم حصہ لیا تھا؛ چنانچہ آوارہ کی دوسری جنگ میں (جو بحرین کے قریب دھنا میں ہوئی) لخمی بادشاہ عمرو بن ہند نے ایک سو بنو دارم کو، جو بنو حنظلہ میں سے تھے، زندہ دفن کرا دیا، اس لیے کہ اس کے ایک بھائی کو، جسے بنو دارم کے سردار زرارہ بن عدس کی نگرانی میں رکھا گیا تھا، مؤخر الذکر کے داماد سوید بن ربیعہ نے قتل کر دیا تھا (عمرو کا لقب المحرق، یعنی جلانے والا، اس واقعے کے بعد سے ہوا)۔ جب زرارہ کے بیٹے حاجب نے حارث بن ظالم کو، جس نے عامر بن صعصعہ کے سردار خالد بن جعفر کو قتل کر دیا تھا، اپنے یہاں پناہ دی تو بنو عامر نے خالد کے ایک بھائی الأحوص کی قیادت میں حنظلہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ وہ رحوحان کے مقام پر حنظلہ کے ایک قافلے پر ٹوٹ پڑے، ان کی عورتوں کو اور حاجب کے ایک بھائی معبد کو قید کر لیا اور ان کے اونٹ پکڑ لیے۔ بنو عامر اور تمیم میں جو بڑی جنگ ہوئی، اس کا باعث یہی تھا۔ بکر بن وائل [رک باں] اور تغلب کے درمیان، جو کیندہ کے سردار الحارث بن عمرو المقصور کی قیادت میں تھے، (دھنا میں) یوم کلاب اول میں حنظلہ پہلے بکر کی طرف تھے، لیکن بعد میں انہوں نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا اور بھاگ گئے۔ دھنا کے علاقہ تمان میں وسط کے مقام پر انتقام کے طور پر لوحاظ نے، جو بکر بن وائل کی ایک شاخ تھے، اپنے رشتہ داروں بنو ڈھل اور عجل کے ساتھ مل کر حنظلہ پر حملہ کیا اور بکثرت قیدی اور بہت سا مال غنیمت لے گئے۔ دوسرے یوم کلاب میں، جو ایک طرف بلحارث (دیکھیے حارث) اور قضاعہ وغیرہ اور دوسری طرف تمیم کے درمیان تھا، حنظلہ بنو تمیم کی صفوں میں شامل تھے۔

جب حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت

میں نبوت کی جھوٹی دعویٰ دار سجاح کا ظہور

لندن ۱۹۱۲ء و بار دوم، بیروت ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن تغری بردی، ۱: ۲۷۷، بعد، ۳۱۲ بعد؛ (۷) ابن الاثیر، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۵: ۱۲۳، ۱۳۷؛ (۸) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی، لائڈن ۱۸۳۸ تا ۱۸۵۱ء، ۱: ۳۵ تا ۳۸؛ (۹) ابن خلدون: *Histoire de l'Afrique et de la Sicile*، Desvergers، پیرس ۱۸۳۱ء، متن: ص ۱۳ تا ۱۳ و ترجمہ: ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۱۰) وہی مصنف: العبر، ۶: ۳ (مترجمہ دیسلان، *Histoire des Berberes*، ۱: ۲۱۷ تا ۲۱۹، ۲۶۲-۳۶۵)؛ (۱۱) الثوبری: *Histoire des Berberes*، ۱: ۳۶۲ تا ۳۶۵؛ (۱۲) ابن ابی دینار، مؤنس، تونس ۱۲۸۶ھ، ص ۳۰؛ (۱۳) *Les Berbers*: Fournel، ۱: ۲۷۳، ۲۹۷ تا ۳۰۲، ۳۲۲ تا ۳۲۳؛ (۱۴) ابن ابی الضیاف: اثناف اهل الزمان، ۱، تونس ۱۹۶۳ء، ۹۱؛ (۱۵) F. Gabrieli: *Il califfato di Hishâm*، اسکندریہ ۱۹۳۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۶) الزرکلی: الأعلام ۲: ۳۲۳]۔

(R. BASSET)

حنظلہ بن مالک: بنو معد کا ایک عرب قبیلہ، جس کا نسب نامہ یوں ہے: حنظلہ بن مالک بن زید منات بن تمیم، اس کی زیادہ اہم شاخوں میں براجم (جن میں سے فرزندق شاعر تھا)، دارم اور یربوع تھے۔ علقمہ بن عبدہ شاعر بھی حنظلہ ہی سے اپنا نسب ملاتا تھا۔

یہ لوگ یمامہ میں حمی ضریہ کے قریب جراد اور روت کے درمیان رہتے تھے۔ الصمان (جہاں متعدد کنویں، حوض اور آبپاشی کے ذرائع ہیں) اور رقتان کے گاؤں، النمین اور العرق کی وادیاں، خبی (Wüstenfeld) کی تصنیف Register، ص ۲۰۳ پر، غالباً غلطی سے جبی) اور لوحاظ کی جھیلیں اور گرقہ پہاڑ، سب انہیں کے علاقے میں تھے۔

تاریخ: ایام عرب میں بنو حنظلہ نے بہت

ہوا، جس کی تربیت عراق عرب میں تغلب کے درمیان ہوئی تھی اور جس نے ان میں اور قضاعی قبائل میں بہت سے ہیرو بنا لیے تھے، تو حنظلہ میں سے بھی بہت سے لوگ، خصوصاً بنو یزبوع، اس کے ساتھ ہو گئے، لیکن انہوں نے حضرت خالدؓ بن ولید کے سامنے، جنہیں حضرت ابوبکرؓ نے ان کے مقابلے میں بھیجا تھا، ہتیار ڈال دیے اور زکوٰۃ دینا منظور کر لیا۔

مأخذ: (١) الهذلي: صفة جزيرة العرب (طبع
 Müller) ص ١٣٨ سطر ١٠ تا ١١٥ ص ١٣٨ سطر ١١١ و ١١٢
 ص ١٥٣ سطر ١١٨ ص ١٦٥ سطر ١١٣ ص ١٢٠ سطر ١١٨ ص
 ١٢٩ سطر ١٦ ص ١٨٢ سطر ١٣: (٢) ياقوت: معجم، طبع
 Wüstenfeld ٢: ٢٦١، ٢٦٨، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٨٢؛
 ٣٨٣، ٣١٢، ٦٥١، ٦٨٥، ٨١٨، ٨٩٨، ٩٦٠، ٩٦٣؛ (٣)
 الأغانى، ١١: ١٣٩٦، ١٤٠٩، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨

(1. SCHLEIFEN)

• **حَنْفِیَّہ :** [(ع) ، بمعنی بدھنا، لوٹا]؛ پانی کا ایک ہلکا (سفری) برتن، جس میں ایک ٹوٹی لکی ہوتی ہے اور جو ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھا جا سکتا ہے۔ حنفیہ ایک کرسی یا استادے پر دھرا رہتا ہے اور وضو وغیرہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بد نام حنفیوں کے نام سے ماخوذ ہے، جن کے نزدیک غسل کے لیے بہتے ہوئے پانی کا یا کم از کم ابھرنے کا اجتماع

ضروری ہے جو کسی ایسے ظرف سے بہک نکلے جو کم از کم دس ہاتھ لگا ہوا اور اتنا ہی چوڑا (دہ در دہ) ہو۔ یہ برتن عام طور پر قلعی دار تانبے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں اور استعمال کے بعد پانی ایک تانبے کے تسلیے میں گر جاتا ہے۔ ترکوں کے ہاں بھی ایسے برتن ہوتے ہیں، لیکن سنگ مرمر کے بنے ہوئے اور انہیں وہ ”مضلاق“ کہتے ہیں۔ حماموں میں بھی اس قسم کے برتن موجود رہتے ہیں۔ چونکہ ان کا سب سے اہم حصہ ٹونٹیاں ہوتی ہیں، اس لیے لفظ ”حنفیہ“ کے معنی ٹونٹی کے بھی ہوئے ہیں۔

• *Modern Egyptians* : E. W. Lane (١)

بار سوم: ۱ : ۹۳ بعد (مع تصویر): ۲ : ۳۸.

(CL. HUART)

الحنفیہ: [فقہ اسلامی میں اہل سنت و
الجماعۃ کا ایک مکتب؛ نسبت امام ابوحنیفہ نعمان
بن ثابت [رک ہاں] کے نام سے ہے؛ حنفی کی جمع
آحناف ہے۔

فقہ کی تدوین امام ابو حنیفہؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ امام صاحبؒ سے پہلے صحابہ میں سے بعض اکابر نے استنباط و اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار ممتاز صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ تھے۔ ان میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود زیادہ تر کوفے میں رہے۔ اس کی وجہ سے کوفہ ایک مرکز بن گیا۔

حضرت عبداللہؑ بن مسعود باقاعدہ حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے فیض یافتہ حضرات میں شریح (م ۵۷۸/۵۱۹۷) اور علقمہ (م ۵۶۲/۵۱۸۱) نے خاص شہرت پائی۔ ان کے بعد ابراہیم النخعی (م ۵۹۶/۵۷۱۳) اور ان کے شاگرد حماد (م ۶۲۴/۶۰۴) فقہ کے ماہر سمجھے گئے۔ امام

معدوم ہے، لہذا وہ ان کتابوں کو امام صاحبؒ کی تصانیف نہیں سمجھتے؛ تاہم بعض دورے مصنفین ان کتابوں سے خصوصاً فقہ اکبر سے استفادہ کرتے ہیں۔ بہر حال محفوظ رائے یہ ہے کہ ان تصانیف میں بھی کچھ نہ کچھ مواد ایسا موجود ہے جسے امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ مستند ترین مواد وہ ہے جو امام صاحبؒ کی مجلس فقہ میں مرتب ہوا اور اس میں کم و بیش تراسی ہزار مسائل طے کیے گئے۔ ایک روایت کے مطابق یہ مجلس امام صاحبؒ کے چھتیس شاگردوں پر مشتمل تھی۔ وہ سب بلند پایہ لوگ تھے۔ ابن البزاز الکردری (م ۵۸۲ھ / ۱۱۸۲ء)، صاحب فتاویٰ بزازیہ، نے لکھا ہے کہ اس مجلس میں ”امام صاحب کے شاگرد ایک مسئلے پر دل کھول کر بحث کرتے اور ہر فن کے نقطہ نظر سے گفتگو کرتے۔ اس دوران میں امام خاموشی کے ساتھ ان کی تقریریں سنتے رہتے تھے۔ پھر جب امام زیر بحث مسئلے پر اپنی تقریر شروع کرتے تو مجلس میں ایسا سکوت ہوتا جیسے یہاں ان کے سوا کوئی اور نہیں بیٹھا ہے“ (الکردری، ۲ : ۱۰۸)۔ غرض اس طریقے سے مسائل زیر بحث آتے اور امام ابویوسفؒ جدا جدا عنوانات کے تحت ابواب کی شکل میں فیصلے مرتب کرتے جاتے۔ فقہ کی اس تدوین نے شرعی فیصلوں کے بارے میں استحکام پیدا کیا اس نے ایک منضبط نظام قانونی کی صورت اختیار کی۔ اس نظام فقہ کو دور دور تک مقبولیت حاصل ہوئی۔

امام صاحبؒ کے تلامذہ کبار میں امام ابویوسفؒ نے حنفی فقہ کے استحکام و تدوین میں بڑا حصہ لیا۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی چند تصانیف کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کتاب الخراج بڑے معرکے کی کتاب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے: ”میرے شاگردوں میں سب سے زیادہ

ابو حنیفہؒ انہیں حمادؒ کے شاگرد تھے اور پورے اٹھارہ سال ان کی صحبت میں رہے اور کئی مرتبہ حج کر کے فقہائے مدینہ سے بھی کسب فیض کیا۔ حمادؒ کے انتقال کے بعد انہوں نے مسند فقہ پر بیٹھ کر درس و تدریس اور فتویٰ کے ذریعے دین کی بے نظیر خدمات انجام دیں۔ ان سے سات آٹھ سو شاگردوں نے تحصیل علم کی۔ اس زمانے میں انہوں نے تراسی ہزار یا کم و بیش مسائل فقہ پر اپنی رائے پیش کی۔ یہ آرا یا فتاویٰ ان کی زندگی ہی میں مختلف عنوانات کے تحت مرتب ہو گئے تھے۔ ان کے شاگردوں میں کم و بیش پچاس نامور افراد ان کے بعد سلطنت عباسیہ میں منصب قضا پر فائز ہوئے۔

امام ابوحنیفہؒ کے معاصرین میں سے سفیانؒ بن سعید ثوری، شریکؒ بن عبداللہ النخعی اور محمدؒ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ بھی کوفے میں موجود تھے۔ ان سے مسائل میں کبھی کبھی اختلافات بھی پیدا ہو جاتے تھے، تاہم اس سے مسائل کے مقابلے اور استنباط میں مدد ملتی تھی۔

فقہ حنفی کے اولین مآخذ تین ہیں : (۱) امام صاحب کی اپنی کتب و فتاویٰ؛ (۲) اس مجلس فقہ کے فیصلے جو امام صاحبؒ نے غیر سرکاری طور سے شریعت کی تدوین کے لیے قائم کی تھی اور (۳) ان کے نامور ترین شاگردوں، مثلاً قاضی ابویوسفؒ، امام محمدؒ بن الحسن اور امام زفرؒ کی تصانیف و آرا۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف تین کتابیں منسوب ہیں : (۱) فقہ الاکبر؛ (۲) العالم و المتعلم اور (۳) مسند؛ لیکن ان کتابوں کے انتساب کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً شبلی نعمانی (سیرۃ النعمان) انہیں امام صاحبؒ کی تصانیف نہیں مانتے۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک مختصر سا مجموعہ فقہ امام صاحبؒ کی زندگی میں مرتب ہو گیا تھا، جس کے حوالے کتابوں میں ملتے ہیں، مگر وہ اب

جس نے علم حاصل کیا ہے وہ ابو یوسفؒ ہے (الکردری، ۱۲۶: ۱۲)۔ الغضری نے لکھا ہے: "وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کتابیں تصنیف کیں، مسائل قلمبند کرائے، ان کی اشاعت کی اور تمام روئے زمین میں امام ابوحنیفہؒ کے علم کو پھیلایا۔ بہت سے اصحاب حدیث نے بھی امام ابو یوسفؒ کی تعریف کی ہے" (تاریخ فقہ اسلامی (اردو ترجمہ)، ص ۳۲۴)۔ ان کی کتابوں میں ایک کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ کا ذکر الغضری نے کیا ہے، جس میں دونوں فقہاء کبار کے اختلافات کا تعزیر کیا ہے۔ یہ واضح رہے کہ قاضی ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے پہلے ابن ابی لیلیٰؒ کے بھی شاگرد وہ چکے تھے۔ پھر حال کتاب الخراج ہی ان کا اہم کارنامہ ہے۔ یہ کتاب ہارون الرشید کے بھیجے ہوئے سوالات کے جواب میں لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں حکومت کے اہم قانونی و انتظامی مسائل کی جزئیات درج ہیں اور مملکت داری اور مکتبہ رانی کے قریب قریب سب معاملات سے بحث کی گئی ہے۔ (اموال و خراج سے متعلق بحث کتاب و سنت کے مطابق کی گئی ہے)۔

فقہ حنفی کی عملی تدوین میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور جن کی کتابیں بھی محفوظ ہیں وہ امام محمدؒ بن حسن [الشیبانی (م ۱۸۲ھ / ۷۸۰ء) ہیں۔

ان کی کتابیں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کی لکھی ہوئی روایت کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جن کی روایت انہی سے ہے، مگر ان کا وہ درجہ نہیں جو اول الذکر کا ہے۔

ظاہر الروایۃ میں ان کی کتاب الجامع الصغیر ہے۔ اس میں وہ مسائل ہیں جن کو امام محمدؒ نے ان کے دو شاگردوں (سیدنا ابی یوسفؒ اور

محمدؒ بن سماعہ) نے روایت کیا ہے۔ امام محمدؒ مسائل کی روایت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے کرتے ہیں۔ دوسری کتاب الجامع الکبیر ہے۔ تیسری المبسوط ہے، جو امام محمدؒ کی تصانیف میں سے بڑی ہے۔ دیگر کتابیں کتاب الاصل، السیر الصغیر اور السیر الکبیر وغیرہ ہیں (دیکھیے ابن التمیم: کتاب الفہرست اور الغضری: تاریخ فقہ اسلامی، بحوالہ سابق: ۱ براکلمان: تاریخ الادب العربی، ۳: ۲۴۶ تا ۲۵۷)۔

امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں ایک مصنف حسنؒ بن زہاد لؤلؤنی ہیں، جن کی بہت سی کتابوں میں ایک کتاب ادب القاضی بہت اہم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے اور بھی شاگرد ہیں (دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان) اور تلامذہ کبار کے نامور تلامذہ بھی ہیں۔ فقہ میں امام زفرؒ کا رتبہ بعض کے نزدیک امام محمدؒ سے بھی بلند ہے، مگر ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں۔ فقہ حنفی کی بنیادیں مذکورہ بالا بزرگوں ہی نے رکھی ہیں۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد جو بڑے بڑے فقہائے احناف صاحب تصنیف ہوئے ہیں ان کی فہرست الغضری (تاریخ فقہ اسلامی) نے دی ہے۔ یہ فہرست بیس حضرات پر مشتمل ہے۔ ان میں ابو الحسن الکرخی (م ۳۳۰ھ)، ابو بکر الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)، ابو الیث السمرقندی (م ۳۷۳ھ)، ابو الحسن القنوری البغدادی (م ۳۲۸ھ)، شمس اللہ السرخسی (م ۳۸۳ھ / ۱۰۹۰ھ)، شمس اللہ البطاری (م ۳۳۸ھ)، ابو بکر الکا شانی (م ۵۸۷ھ)، قاضی خان (م ۵۹۳ھ) اور علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی (م ۵۹۳ھ)، صاحب الہدایہ، اہم ہیں۔

حنفی فقہ کا آغاز عراق سے ہوا تھا اور خلفائے عباسیہ نے ان کے نظامی و مداح تھے۔ اصلی وطن

انہوں نے وقف پر ایک رسالہ [کتاب احکام الوقف] لکھا تھا، جو نہایت مستند سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ازیں انہوں نے ایک رسالہ قاضی کے فرائض پر [ادب القاضی] اور ایک کتاب فقہی حیل پر [کتاب الحیل] تصنیف کی؛ الطحاوی [رک بان] (م ۵۳۲۱ / ۶۹۳۳) شافعی مسلک کو چھوڑ کر حنفی مسلک سے وابستہ ہو گئے؛ الحاکم الشہید (م ۵۳۳۴ / ۶۹۴۵) نے امام محمدؒ الشیبانی کی اہم تصانیف سے کتاب الحکفی [فی الفقہ] کے نام سے تلخیص تیار کی؛ ابواللیث السمرقندی [رک بان] (م ۵۳۷۵ / ۶۹۸۵) فقہ اور دیگر شرعی علوم کے بسیار نویس عالم تھے؛ ابوالحسین احمد بن محمد [القنوری] [رک بان] (م ۵۴۲۸ / ۶۱۰۳۷) کی المختصر ما بعد کے مصنفین کا ماخذ رہی ہے۔ اس ساری زمانے میں عملی فقہ پر تصنیف و تالیف کی روایت کارفرما رہی ہے۔ شمس الایام السرخسی [رک بان] (م ۵۴۸۳ / ۶۱۰۹۰) کی المبسوط، الحاکم الشہید کی الحکفی کی شرح ہے۔ اس کے ہر باب میں مضمون زیر بحث کی منطقی اور باقاعدہ ترتیب ملتی ہے، جو آئندہ چل کر مدار تصنیف بن گئی۔ اس کے بعد الکاسانی (م ۵۵۸۷ / ۶۱۱۹۱) نے بدائع الصنائع لکھی، جس کی ترتیب نہایت باقاعدہ ہے۔ بعد کے متون اور شروح نے ان قدیم تصانیف پر گمنامی کا پردہ ڈال دیا۔ یہ خصوصیت تمام فقہی مذاہب کی رہی ہے۔

متأخرین علمائے حنفیہ میں الدربغینانی [رک بان] (م ۵۵۹۳ / ۶۱۱۹۷) کی الہدایہ نے بڑی اہمیت حاصل کی۔ اس کا انگریزی میں ترجمہ چارلس ہملٹن نے کیا تھا، جو ۱۷۹۱ء میں لنڈن سے اور دوبارہ ۱۹۵۷ء میں لاہور سے شائع ہوا ہے۔ ہدایہ کی بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ برہان الدین محمود (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں) نے اس کا ملخص تیار کیا، جو ولاية الولاية کے نام سے موسوم ہے۔

(ہراق) کے علاوہ شام میں بھی حنفیوں کی مؤثر تعداد پائی جاتی ہے۔ شروع ہی میں فقہ حنفی مشرق میں خراسان، ماوراء النہر، افغانستان (جہاں کہ فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے)، برصغیر ہند و پاکستان اور وسطی ایشیا میں ترکستان اور چین تک رائج ہو گیا تھا۔ حنفی مذہب کے بہت سے فقہا کا تعلق خراسان اور ماوراء النہر سے تھا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر مغولوں کے زمانے تک بنو مازہ کا خاندان حنفیوں کے پشتینی مذہبی رئیس (سربراہ) ہونے کی وجہ سے بنو مازہ کا بخارا میں بڑا سیاسی اثر و رسوخ تھا۔ انہیں صدر الشریعت کا خطاب حاصل تھا۔ خرابیان میں تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی سے ادھر حنفیوں نے آپاشی کا مخصوص قانون وہاں کے نہری نظام آپاشی کی مناسبت سے وضع کیا تھا (دیکھو گریزی: زین الاخبار، ص ۸)۔ اسلام کی چند ابتدائی صدیوں میں بالخصوص اقبالہ [رک بان] کے عہد حکومت میں المغرب (شمالی افریقہ) میں بالکیوں کے ساتھ حنفی مذہب کے حلقہ بگوش بھی پائے جاتے تھے۔ جقلیہ میں حنفی کثیر التعداد تھے (المقدسی، ۲۲۶ بعد)۔ آخر میں فقہ حنفی ترکیہ کے سلجوقی فوسانواؤں اور عثمانی سلاطین کا مرجع مذہب رہا ہے، بائکہ سلطنت عثمانیہ میں صرف فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ بعض ایسے ملکوں میں بھی جہاں ملکی آبادی کی اکثریت غیر حنفی تھی (مثلاً مصر، سیوڈان، اردن، اسرائیل، لبنان اور شام میں)، عثمانی دور فرمانروائی کے دورے کے طور پر فقہ حنفی کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔ جن قدیم حنفی علما کی گزاں قدر تصانیف زمانے کی دستبرد سے بچ گئی ہیں ان میں [ابوبکر احمد بن عمر الشیبانی] الخصاف (م ۵۲۶۱ / ۶۸۷۵) تھے، جو خلیفہ المہدی باللہ کے درباری فقہ تھے اور

اس علمی خانوادے کے دوسرے فرد القوہستانی (القہستانی) (م ۱۵۰۰/۱۵۳۳ء) نے الہدایہ کو مآخذ بنا کر جامع الرموز تصنیف کی، جسے ماوراء النہر میں درجہ استاد حاصل رہا ہے۔

دوسری متأخر اور اہم تصنیف ابوالبرکات النسفی [رک بان] (م ۵۱۰/۱۳۱۰ء) کی کنز الدقائق ہے۔ جس کی بے شمار شرحیں لکھی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر الزیلعی (م ۵۴۳/۱۳۴۲ء) کی التبیین الحقائق اور ابن نجیم [رک بان] (م ۷۵۰/۱۳۵۰ء) کی بحر الرائق قابل ذکر ہیں۔ انہیں ابن نجیم نے اصول فقہ پر کتاب الاشباہ والنظائر کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ مملکت عثمانیہ میں ملا خسرو (م ۸۸۵/۱۴۸۰ء) کی کتاب درر الحکام، شرح غرر الأحکام، کو مستند مانا جاتا تھا۔ ابراہیم الحلبي [رک بان] (م ۹۵۶/۱۵۵۶ء) کی ملتی الأبحر نے بھی سلطنت عثمانیہ میں جلد ہی درجہ اعتبار حاصل کر لیا تھا۔ اس کی دو مقبول عام شرحیں شیخ زاد، (م ۱۰۷۸/۱۶۶۷ء) کی مجمع الأنہر اور الحسکفی (م ۱۰۸۸/۱۶۷۷ء) کی درالمنقی ہیں۔ مذکورہ بالا الحسکفی درالمختار کے بھی مصنف ہیں، جس کی شرح ابن عابدین (م ۱۲۵۲/۱۸۳۹ء) نے ردالمختار کے نام سے لکھی ہے، جو نہایت جلیل القدر تصنیف سمجھی جاتی ہے اور جس میں اپنے زمانے کے مسائل کے ساتھ خاص طور پر اعتنا دیا ہے۔ حنفی عقائد کی قدیم انداز کی تازہ ترین تشریح مفتی استانبول عمر نسوحی پلمن نے حقوق اسلامیہ و اصطلاحات فقہیہ قاموس کے نام سے کی ہے، جس کے طبع اول کی چھ جلدیں استانبول سے ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی ہیں (جامع استانبول کی مطبوعات، عدد ۴۰۲، شعبہ قانون، عدد ۹)۔ ہندوستان میں الہدایہ کے بعد فقہ حنفی کی مستند ترین کتاب فتاویٰ عالمگیری

[رک بان] ہے۔ یہ فتاویٰ کا مجموعہ نہیں، بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتابوں کے اقتباسات کا ضخیم دفتر ہے، جس کی تالیف مغل شاہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۷/۱۶۵۸ء تا ۱۱۱۸/۱۷۰۷ء) کے فرمان پر عمل میں آئی تھی۔ یلی N.B.E. Baillie اور محمد اللہ ابن سالار جنگ نے اس کے بعض اجزا کا انگریزی میں بھی ترجمہ کیا تھا۔

حنفی فتاویٰ کے اہم مجموعوں میں برہان الدین ابن مازہ (م ۵۷۰/۱۱۷۳ء) کی کتاب ذخیرۃ الفتاویٰ کے علاوہ قاضی خان [رک بان] (م ۵۹۲/۱۱۹۶ء)، سراج الدین سجاوندی (چھٹی صدی ہجری کا آخر/بارہویں صدی عیسوی)، جو کہ قانون وراثت کے مقبول عام رسالے کا بھی مصنف ہے، البزازی الکردری (م ۸۲۷/۱۴۲۳ء)، ابو السعود العمادی [رک بان] (م ۹۸۲/۱۵۷۳ء) اور اقروی (م ۱۰۹۸/۱۶۸۷ء) کے فتاویٰ شامل ہیں۔

علم اصول پر حنفیوں کی مشہور تصانیف ذخیر الاسلام بزدوی (م ۸۸۲/۱۴۸۹ء) کی کنز الوصول [الی معرفة الاصول]، شمس الائمہ السرخسی (مذکورہ بالا) کی کتاب الاصول، ابوالبرکات النسفی کی منار الانوار، عبید اللہ بن مسعود المجوبی المعروف بہ صدر الشریعۃ الثانی (م ۷۴۷/۱۳۴۶ء) کی التوضیح، جس کی شرح شامی مصنف التفتازانی [رک بان] (م ۷۹۲/۱۳۹۸ء) نے التلویح کے نام سے لکھی ہے، ابن الہمام (م ۸۶۱/۱۴۵۷ء) کی التحریر اور اس کی شرح التقریر والتجیر، جو ابن امیر الحاج (م ۸۷۹/۱۴۷۳ء) کے قلم سے ہے، اور ملا خسرو (م ۸۸۵/۱۴۸۰ء) کی رقاۃ الوصول ہیں (بزدوی کی تصنیف کے بارے میں دیکھیے

Théorie générale de la capacité chez : R. Brunschvig

Revue Intern des. Droit des Hautes études

انصاف کے نظم و نسق کا حال I. Mouradgia d' Ohsson نے *Tableau general de l'Empire Ottoman* طبع پیرس (۱۷۸۷ تا ۱۸۲۰ء تین جلدیں، ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء سات جلدیں) میں لکھا ہے۔ اس کے بعد ۱۸۷۷ء میں عثمانی حکومت نے فقہ حنفی کی رو سے معاہدات، واجبات، دیوانی طریق کار کا ایک قانونی ضابطہ وضع کیا جو عثمانیوں کا ضابطہ دیوانی یا مجلہ [رک بان] کہلاتا تھا۔ قدیم اسلامی قانون کو ضابطے کی شکل میں بیان کرنا مشکل ہے اس لیے مجلہ جس کی تدوین میں یورپی اثرات کارفرما تھے درحقیقت اسلامی ضابطہ قانون کے بجائے دینیوی مجموعہ قوانین ہے۔ اس مجلے میں حنفی مذہب کے بعض احکام کو ترمیم شدہ صورت میں بیان کر کے اصلی احکام کو حذف کر دیا گیا ہے۔ مجلے کے ذریعے حنفی مذہب نے مشرق قریب کے بہت سے ممالک کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں مصر میں محمد قدری پاشا نے حنفی فقہ کے مطابق خاندان، وراثت، جائداد اور اوقاف کے احکام کا قانونی مجموعہ تیار کیا تھا۔ ان میں سے صرف عائلی قوانین کو سرکاری طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ باقی ماندہ قوانین سرکاری سرپرستی سے محروم رہے۔

حنفی مذہب پر یورپی فضلاء کی تصانیف میں *Instituzioni di diritto Mussalmano* : L. Blasi *Grundzüge*: G. Bergsträsser ۱۹۱۴ء Citta di Castello *des Islamischen Rechts* طبع جوزف شاخت، جس کی جگہ شاخت کی کتاب، *Introduction to Islamic Law* بار دوم، آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء نے لے لی ہے۔

مآخذ : (۱) *الذات*، بذیل کلمہ *Hanefiler* :

(۲) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* : J. Schacht حصہ اول، باب ۲ (حنفی فقہ کے ظہور پر)، حصہ چہارم، باب ۴ (مقدمین میں سے حنفی مجتہدین کے استدلال پر) (۳) وہی ...

de l'Antiquité ۲ (۱۹۴۹ء)، (۱۵۷ تا ۱۷۲)۔

طبقات حنفیہ پر تصانیف : عبدالقادر بن محمد (م ۵۷۷/۱۱۸۳ء) : *الجواهر المضية*؛ ابن قطلوبغا [رک بان] (م ۵۸۷/۱۱۹۴ء) : *تاج التراجم* (طبع فلوکل *Die krone der lebens beschreibungen*، لائپزگ ۱۸۶۲ء) : کمال پاشا زادہ [رک بان] (م ۵۹۴/۱۱۹۷ء) : *طبقات المجتہدین* (فلوکل کا خلاصہ : *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten* در *Abh. Sachs. Ges. Wiss*، جلد ۸، لائپزگ ۱۸۶۰ء، ۲۶۹ تا ۳۵۸) : طاش کبری زادہ [رک بان] (م ۵۹۶/۱۱۹۸ء) : *الشقائق النعمانية* (O. Resche کا جرمن ترجمہ، قسطنطنیہ، ۱۹۲۷ء) : محمد عبدالحی لکھنوی : (۵۱۳/۱۱۸۶ء) *الفوائد البہیة* اور *التعلیقات السنیة* ہیں۔

۱۷۷۲ء سے برطانوی ہندوستان میں انگریزوں کے قانونی افکار اسلامی قانون کی تعبیر پر اثر انداز ہونے لگے۔ پہلے تو مقامی طور پر اسلامی قانون کے مطابق عدل و انصاف ہوتا تھا۔ اس کے بعد ایک آزاد قانونی نظام معرض وجود میں آیا جو اسلامی شریعت یعنی مروجہ حنفی اور شیعہ (شیعوں کے مقدمات کا فیصلہ شیعہ فقہ کے مطابق ہوتا تھا) فقہ سے سراسر مختلف تھا۔ اس نئے قانون کو اینگلو محمدن لاء *Anglo-Muhammadan Law* کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اینگلو محمدن لاء پر بہت سی مختصر کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک ابتدائی لیکن عالمانہ تصنیف اے، اے، اے فیضی کی *Outlines of Muhammadan Law* طبع سوم، لنڈن ۱۹۶۴ء ہے اس کا تکملہ انہوں نے *Cases in the Muhammadan Law of Indian and Pakistan* کے نام سے ۱۹۶۵ء میں آوکسفرڈ سے شائع کیا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مملکت عثمانیہ کے حقیقی قانونی نظام اور عدل و

امام صاحب[ؒ] نے فقہ کو مستقل فن بنانا چاہا اور قیاس کی کثرت استعمال ناگزیر تھی۔ اس کی وجہ سے ان کے ساتھ قیاس اور رائے کا انتساب ہو گیا۔

ایک اور وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحب[ؒ] نے روایت میں درایت سے زیادہ کام لیا اور درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں۔ لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ خود امام مالک بھی رائے میں اعتقاد رکھتے تھے اور ابن قتیہ (کتاب المعارف) کے مطابق وہ بھی اہل اہل رائے میں شامل سمجھے جاتے تھے۔ اور امام مالک[ؒ] کے ایک استاد کو ربیعۃ الرأی کہا جاتا تھا۔ لیکن اہل الحدیث کے مقابلے میں امام ابوحنیفہ[ؒ] اور ان کے پیروں کو کثرت قیاس کی بنا پر اہل الرأی کا لقب دیا گیا۔ قرآن و حدیث کے بعد قیاس بذات خود کوئی قابل اعتراض عمل نہیں۔ صحابہ کا بھی یہ طرز عمل تھا کہ جب قرآن و حدیث میں کوئی تصریح نہ ہوتی تو مجبوراً قیاس کرتے تھے (جسے رأی کہا جاتا تھا)۔

قابل اعتراض رائے یہ ہے کہ فتوے یا اجتہاد میں خواہش نفس کی پیروی کی جائے اور اس کا استناد دین کی کسی اصل کی طرف نہ کیا جائے۔ دور صحابہ کے بعد، جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو اس میں کچھ لوگ ایسے تھے جو قرآن مجید کے بعد فتوے کو صرف حدیث تک محدود رکھتے تھے، اس سے آگے نہیں بڑھتے تھے، لیکن ایک گروہ ایسا بھی موجود تھا جو شریعت کو عقلی و اصولی چیز سمجھتا تھا اس لیے قرآن و حدیث کے بعد مسائل کے استنباط میں عقل و درایت کا استعمال کرتے تھے اور احکام کے عقلی و اسباب سے بحث کرتے تھے۔ فقہائے عراق میں جن لوگوں نے اول اول رائے و قیاس میں شہرت حاصل کی ان میں ابراہیم[ؒ] بن یزید النخعی الکوفی [۸۶-۹۶ھ] شہرت رکھتے ہیں۔ اور اہل مدینہ ربیعۃ کو ربیعۃ الرأی کہتے تھے، پھر یہ سلسلہ منظم ہوتا گیا۔

An Introduction to Islamic Law باب نہم (فقہ حنفی کی جمع و ترتیب پر)، تیرھواں باب (مملکت عثمانیہ کے حنفی مکتب فکر پر)، چودھواں باب (مغلیہ دور کے فقہ حنفی اور اینگلو محفلن لاہور، اور ہندرھواں باب (مشرق قریب کے دیوانی قانون پر فقہ حنفی کا اثر)؛ (م) حنفی مذہب کی اشاعت پر دیکھیے *Die Renaissance des Islam* : Adam Mez ہائڈلبرگ ۱۹۲۲ء میں ۲۰۲ تا ۲۰۶ (انگریزی ترجمہ ۲۱۰ تا ۲۱۵)؛ (۵) احمد تیمور ہاشمی : *تاریخۃ فی حدوث المذاهب الاربعہ*، قاہرہ ۱۳۴۴ھ ص ۸ بعد۔ مستند حنفی کتب کے لیے دیکھیے (۶) *Mohammedan Theories of Finance* : N.P. Agnides مع مآخذ و مصادر، لیوہارک ۱۹۱۶ء، ۱۶۱ بعد، ۱۷۳ بعد، ۱۷۷ بعد (بار دوم، لاہور - ۱۹۶۱ء)؛ (۷) *Remarks upon the authorities of* : J. H. Harington *Mosulman law* در *Asiatic Researches* *Transactions of the Society Instituted in Bengal* ۱۰ (کلکتہ ۱۸۰۸ء) ۴۷۵ تا ۵۱۲ (ہندوستان میں مستعملہ حنفی کتب کے بارے میں - [نیز ملاحظہ ہو عبدالرحمن الجزیری : کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، بعض نئی کتابیں جو متن میں مذکور ہیں]۔ W. Heffening و J. Schacht [و [ادارہ])

⊗ [فقہ حنفی کے بہت سے امتیازات ہیں۔ ان کی بحث سے پہلے اس امر کا تجزیہ لازم ہے کہ امام ابوحنیفہ[ؒ] اور ان کے پیروں کو اہل الرأی کیوں کہا جاتا تھا۔ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب *سیرۃ النعمان* میں لکھا ہے کہ امام صاحب[ؒ] نے جب فن کی تدوین کی تو ہزاروں مسئلے پیش آئے جن میں کوئی حدیث صحیح بلکہ صحابہ کا قول بھی موجود نہ تھا، اس لیے ان کو قیاس سے کام لینا پڑا۔ قیاس پہلے بھی تھا، لیکن مسائل کی یہ کثرت نہ تھی، کیونکہ تمدن کو چنداں مسرت حاصل نہ تھی،

اہل الرائے پر اہل حدیث کا ایک اعتراض یہ تھا کہ وہ اپنے قیاسات کی بنا پر بعض حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں لیکن خضریٰ کی رائے میں یہ درست نہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں کوئی حدیث معلوم نہ ہو اور ان کا فتویٰ اس حدیث کے خلاف ہو گیا ہو۔

تعجب یہ ہے کہ قیاس عقلی فقہ حنفی سے خصوصی طور سے منسوب ہوا۔ حالانکہ مالکی اور شوافع بھی کسی نہ کسی طرح قیاس کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کے متبعین، جس چیز کو استصلاح کہتے ہیں وہ بھی رائے کی ایک صورت ہے اور یہ ایک حد تک متابلہ و شوافع کے نزدیک بھی ایک اصول فقہ ہے۔ (دیکھیے *The Origins of Muh. Jurisprudence*، ص ۹۸ و بعد)، قرین قیاس یہ ہے کہ اس رائے میں کچھ تعصب کا شائبہ بھی ہے کیوں کہ احناف بھی قیاس کو قرآن و حدیث کے بعد ایک اصول تسلیم کرتے ہیں۔ اور وہ بھی قرآن و حدیث اور صحابہ کے اجتہاد کے نظائر کو سامنے رکھ کر قیاس کرتے ہیں۔ یہ بھی غلط فہمی ہے کہ احناف کا اصول استحسان مکمل قیاس سے ہٹ کر محض ذاتی رائے سے فیصلہ کرنے کے مترادف ہے۔ احناف کے فقہائے کبار میں سے کوئی بھی محض ذاتی رائے کو یہ اہمیت نہیں دیتا۔

ایک اور نزاع خاص جو احناف ہی سے زیادہ منسوب رہی وہ ہے مسئلہ تقلید۔ اس میں شبہ نہیں کہ سقوط بغداد کے بعد جب سیاسی مرکزیت کے زوال کے ساتھ فقہ میں بھی روح استقلال کمزور ہو گئی تو علما تقلید شخصی پر بے حد زور دینے لگے اور اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ لیکن اس معاملے میں ایک مغالطہ ہے۔ تقلید پر اصرار کی ایک وجہ یہ تھی کہ فرقوں کی کثرت کے باعث انتشار خیال بہت بڑھ گیا تھا جس کا روکنا ضروری تھا۔ دوسری وجہ یہ

تھی کہ ایک مجتہد کے لیے علم و تقویٰ کے جس بلند معیار کی ضرورت تھی وہ رفتہ رفتہ مفقود ہو گیا اور اولین ائمہ کے درجے کا کوئی مجتہد تو تقریباً نا ممکن تھا۔ اس لیے دینیاتی فکر میں نظم اور وحدت اور معیار کا تقاضا یہ تھا کہ اولین ائمہ ہی کو جو صحابہ کے قریب کے زمانے کے بزرگ تھے سند اور معیار مانا جائے یہ شدت دراصل زمانہ انحطاط میں برتی گئی ورنہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) نے، اپنے استاد سے صدہا امور میں اختلاف کیا۔

بہر حال احناف اگر اجتہاد کے بارے میں متامل ہیں تو اس لیے کہ لوگ مجتہد کے ضروری شرائط معیار کی تکمیل کے بغیر ہی مجتہد ہو جانا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص مجتہد نہیں ہو سکتا۔ بایں ہمہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجتہدانہ کارناموں کا سلسلہ بند ہو کر شرح نویسی اور تلخیص شروع ہو گئی اور نئے مسائل کے حل میں دشواریاں پیش آئیں۔ اور اجتہاد کی پوری صلاحیت رکھنے والے علما نے بھی نئے حالات کے سلسلے میں استنباط ترک کر دیا (مزید دیکھیے: شاہ ولی اللہ: الانصاف فی الاختلاف)۔ حنفی فقہ کے قبول عام کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ کا ”طریقہ فقہ“ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی کی فقہ کو نہ تھی“ (شبلی: سیرۃ النعمان)۔

شبلی کے نزدیک اس فقہ کی ایک فضیلت یہ ہے کہ یہ شروع ہی میں ایک مکمل مجموعہ قوانین بن گئی۔ امام صاحبؒ اور ان کے شاگرد بہترین مقنن بھی تھے۔ اور ان کے گروہ کے متعدد لوگوں نے قاضی بن کر عملی طور سے اس مجموعہ قوانین کو بنو عباس کی مملکت میں نافذ بھی کیا۔

اس کی وجہ سے مسلک کے بارے میں اگر مغالطے پیدا ہوئے تو اس پر تعجب نہیں کرنا چاہیے۔
 مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

حناء: [ع: فارسی، اردو میں عام طور پر حنّا؛ انگریزی henna]؛ ماہرین نباتات اسے 'Lamarck' کے *Lawsnia alba* کے نام سے جانتے ہیں۔ وہ اس نام کو *Linnaeus* کے *L. inarimia* پر ترجیح دیتے ہیں جو منہدی کے چھوٹے سے ہودے سے ملتا جلتا نام ہے۔ بڑے ہودے کو *Spinosa* کہتے ہیں۔ اس جھاڑی کے پتے طبی خاصیتیں رکھتے ہیں اور رنگنے کے کام آتے ہیں۔ قدیم زبانوں میں بہت سے الفاظ مستعمل تھے جن کا اطلاق رنگ چڑھانے والے ہودوں پر ہوتا تھا مثلاً کیسر (زعفران)، کُسم (قرطم، عصفرا)، ہلدی (کرکُم)، اس کے علاوہ برقا، رِقون، رِقان اور اِرْقان کے الفاظ تھے۔ مؤخرالذکر تین الفاظ کا تعلق برقان سے ہے جو قرمزی رنگ رنگنے کے معنوں کو محتمل ہے۔

منہدی کا سفید پھول فاحیہ یا فَنُو کہلاتا ہے۔ اس کی خوشبو میٹھی اور تیز ہوتی ہے اور یہ ایک خوشبودار فرانسیسی *Mignonette* کو یاد دلاتا ہے۔ آج کل قاہرہ میں *Mignonette* کو غیر متوقع طور پر ترحنا بولتے ہیں۔ اس خوشبو کی وجہ سے منہدی کی کشت مشرقِ قریب میں کی جاتی ہے۔ منہدی کے پھول سے خوشبودار تیل (اور عطر) بھی نکالا جاتا ہے (دھن الفَنُو)۔ بحر اوقیانوس سے لے کر درہائے گنگا تک کے ممالک میں منہدی اور اس کے استعمال جانی پہچانی چیزیں ہیں۔ اندلس میں اس کی کشت کبھی نہیں ہوتی۔ افریقہ میں منہدی کے ہودے صحرا کے ارد گرد کے نیم صحرائی علاقوں سوس، ذرعہ، توات، ہلاد الجربد، قابس، طرابلس لیبیہ، عمان اور نايجيريا میں اگائے جاتے

امام صاحبؒ نے علم فقہ میں سب سے بڑا کام یہ کیا کہ تشریعی اور غیر تشریعی احکام میں امتیاز قائم کیا، قواعد استنباط وضع کیے۔ اگرچہ تحریری طور پر اصول استنباط پہلی مرتبہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں مرتب کیے ہیں، تاہم عملاً امام صاحبؒ نے بھی اصول ہندی کی۔ شبلی کے نزدیک فقہ حنفی کی اہمیت چار وجوہ سے ہے: (۱) یہ اصول عقلی کے موافق ہے، استنباط میں عقلی اور تمدنی تجربوں کو مدنظر رکھنے سے اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر دور کی ضرورتوں کے لیے احکام وضع کر سکے اور شریعت کی بنیادوں کو قائم رکھنے ہوئے انسانی تہذیب کے وسیع ممکنات و مسائل کے موزوں حل پیش کر سکے؛ (۲) یہ انسانی طبیعت کی صحیح درجہ پر مبنی ہے اور انسانی معاملات میں فطری مجبوری اور تکالیف کا پوری طرح لحاظ رکھتی ہے، یعنی احکام شرع میں افراط اور سغی کے ان پہلوؤں پر زور نہیں دیتی جن سے انسان بے ضرورت اور ناقابل برداشت تنگی محسوس کرے؛ (۳) اس کے معاملاتی قاعدے اور احکام ہر دور کی ضرورتوں کو پورا کر سکتے ہیں؛ (۴) ائمہ نے جو فقہ حنفی مرتب کی ہو وہ نصوص شرعی کے عین مطابق ہے اور یہ بدگمانی اور مغالطہ ہے کہ فقہ حنفی کے مسائل حدیث کے مخالف ہیں۔ [ان امور کی تشریح اور مثالوں کے لیے دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان]۔

ان سب باتوں کے باوجود یہ سمجھنا غلط ہے کہ فقہ حنفی کی جزئیات پر دوسرے مذاہب کے جملہ استدراک غلط ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ مسائل کے استنباط میں علمائے احناف سے غلطیاں سرزد ہوئی ہوں مگر بمصداق "المجتہد قد یغلطی و قد یصیب" ان کی نیک نیتی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ دور تقلید میں نصوص کی ایسی تاویل جو ائمہ کے اقوال کو صحیح ثابت کر سکے ہوئی رہی،

کے ہاں بھی اسی قسم کی سادہ رسم ہوتی ہے۔ عام طور پر عملہ گھوڑے کی پیشانی، گردن، دم اور پاؤں منہدی سے رنگے جاتے ہیں۔ قربانی کی عمدہ بھیڑ بھی منہدی سے سرخ نظر آتی ہے۔

اس امر کی خاصی شہادتیں موجود ہیں کہ سرخ رنگ میں انسداد مرض کی خاصیتیں بتلائی جاتی ہیں۔ جب تک جسم میں گودنے جیسی شکلیں اور تصویریں نہ بنائی جائیں اسلام منہدی کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے۔

حنا کا عربی نام تقریباً تمام مسلم زبانوں میں پھیل گیا ہے۔ فارسی میں اسے شد کے بغیر حنا بولتے ہیں۔ ترکی میں اسے قنا کہا جاتا ہے۔ ہسپانوی زبان میں اس کا نام انجہ ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ شمالی افریقہ کے بعض مقامات میں گوبر اور بھوسے کی آمیزش کو حناة البقر جیسے لفظ نہ سے پکارا جاتا ہے۔ یہ آمیزہ مکانوں کی لچائی کے کام آتا ہے۔ اردو میں اس کا نام منہدی ہے جو شکرانی لفظ منہدیکا سے مأخوذ ہے۔

منہدی کے چھول اور پتوں کی خاصیت اور ان کے استعمال سے قدیم مصری اور عبرانی عارف تھے۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار: *Traité des simples* ترجمہ

Lockere، ۱: ۶۹، ۷۰، ۷۱؛ (۲) Lane: *Manners and*

customs of the Modern Egyptians ترجمہ: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲

Henna؛ (۳) E. Westermarck: *Ritual and belief in*

Morocco، بسمت اشارہ بذیل مادہ *Henna*؛ (۴) وہی مصنف:

Marriage ceremonies in Morocco، لندن: ۱۹۰۱ء، جلد

اشارہ، بذیل مادہ *Henna*؛ (۵) W. Marçais: *Textes*

arabes de Tadmort، ۱: ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳

⊕ **حَنِيفٌ :** ((ع، جمع : حَنَفَاءُ)) : حَنَفٌ نَحْتَفٌ کے

معنی ہیں جھکنا، مائل ہونا؛ پھر بالخصوص گمراہی سے استقامت کی طرف مائل ہونے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ احنف اس شخص کو کہتے ہیں جس کے دونوں پاؤں کی انگلیاں ایک دوسرے کی طرف جھکی ہوئی ہوں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استقامت کی شکون لینے کے لیے بھی احنف کے نام سے پکارتے ہیں۔ حَنَفٌ سے فَعِيل کے وزن پر حَنِيفٌ بنا۔ ظہور اسلام کے بعد حَنِيفٌ بمعنی مسلم استعمال ہونے لگا، کیونکہ ایک آدمی باطل چھوڑ کر حق و استقامت کی طرف آ جاتا ہے اور تمام مذاہب و ادیان کو ترک کر کے اسلام کے حلقے میں داخل ہو جاتا ہے۔ حنیف کا ایک مفہوم مخلص بھی ہے۔ نیز وہ شخص بھی حنیف کہلاتا ہے جو اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے۔ اہل لغت کے نزدیک وہ شخص بھی حنیف کہلاتا تھا جو ملت ابراہیم علیہ السلام کے طریقے کے مطابق بیت اللہ (کعبہ) کی طرف منہ کرتا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین کے ماننے والے کو حنیف کہا جاتا تھا۔ زمانہ جاہلیت میں عرب بت پرست ہونے کے باوجود اپنے آپ کو حنفاء، یعنی ملت ابراہیم کے پیرو کہتے تھے۔ الاخفش کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے پاس دین ابراہیمی میں سے ختنے اور حج بیت اللہ کے سوا اور کوئی چیز باقی نہ رہی تھی، چنانچہ جو شخص ختنہ کراتا اور حج کرتا تھا اسے حنیف کہا جاتا تھا۔ جب اسلام آیا تو عربوں نے مسلمانوں کو حنیف کے نام سے پکارنا شروع کیا۔ الزجاجی کا قول ہے کہ جاہلیت میں حنیف اس شخص کو کہتے تھے جو حج بیت اللہ کرتا، غسل جنابت کرتا اور ختنہ کراتا تھا۔ جب اسلام آیا تو حنیف کا لفظ مسلم کے لیے استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ حنیف اور مسلم لفظ قرآن مجید میں

ہونے لگے۔ الجوهری کے نزدیک بھی حنیف اور مسلم مرادف ہیں۔ ابو منصور کے نزدیک اسلام کی طرف میلان پھر اس پر استقامت حَنِيفِیَّت کہلاتی ہے۔ اسی طرح نَحْتَفٌ کے معنی بھی مائل ہونے اور جھکنے کے ہیں، نیز جب کوئی شخص حَنِيفِیَّت پر عمل کرتا، یا ختنہ کراتا، یا بت پرستی سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا تو کہتے تھے : نَحْتَفُ الرَّجُلُ۔ دین حنیف سے مراد اسلام ہے اور حنیفیت سے مراد ملت اسلام۔ حدیث میں بھی ملت اسلام کے لیے اَلْحَنِيفِیَّةُ السَّوْیَةُ السَّهْلَةُ استعمال کیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ حنف)۔

حنیف اور حنفاء کے الفاظ قرآن مجید اور حدیث میں بھی استعمال ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں کئی مرتبہ حضرت ابراہیمؑ کو حنیف کے خطاب سے یاد کیا ہے (دیکھیے ۲ [البقرہ] : ۱۳۰ : ۳ [آل عمران] : ۶۷ : ۹۰ : ۴ [النساء] : ۱۲۵ : ۶ [الانعام] : ۱۶۱ : ۱۶ [النحل] : ۱۲۰ : ۱۲۳)۔

قرآن مجید نے حنیف کو مشرک سے الگ کر دیا اور فرمایا کہ حضرت ابراہیمؑ حنیف تھے، مشرک نہ تھے (۱۶ [النحل] : ۱۲۰)۔ سورۃ یونس (۱۰ : ۱۰۵) میں بھی مشرک کو حنیف کا متضاد قرار دیا۔ سورۃ الروم (۳۰ : ۳۰) میں حنیفیت کو فطرت اللہ قرار دیا گیا ہے۔ سورۃ آل عمران (۳ : ۶۵) میں قرآن مجید نے اعلان فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی، بلکہ وہ حنیف مسلم تھے۔ اس آیت میں یہ بات واضح کر دی کہ یہودیت الگ راہ ہے اور نصرانیت الگ اور حنیفیت جو اسلام ہی کا صفاتی نام ہے یہودیت اور نصرانیت سے بالکل الگ ملت ہے۔ حنیف نہ تو یہودی ہی ہو سکتا ہے اور نہ عیسائی، بلکہ ایک مسلمان ہی حنیف کے لقب کا صحیح حامل ہے۔

نہ تھے۔ اس عدم شمولیت کا تعلق اس حقیقت سے جوڑا جا سکتا ہے کہ وہ الحیرہ کے لخمیوں کے تسلط کو تسلیم کرتے تھے اور ایرانی کاروانوں کی یمن سے عراق کی طرف جانے میں راہنمائی کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ الیمامہ اور عراق کے درمیانی خطے میں اپنا اثر و رسوخ بڑھاتے ہوئے بنو تمیم سے ان کا تصادم ہو گیا اور کئی لڑائیاں ہوئیں [بنو حنیفہ عرب کے جنگجو قبائل میں شمار ہوتے ہیں]۔ ۶۰۰ء کے لگ بھگ قائد قتادہ بن مسلمہ کا جانشین ہوذہ بن علی ہوا، جو بظاہر ایک عیسائی تھا، جس کا ایک موقع پر ایرانی دربار میں خوب استقبال ہوا اور اسے ایک تاج دیا گیا۔ کاروانوں کی راہنمائی کرنے کے سلسلے میں اس کی خدمات کے صلے میں ۶۲۸ء کے بعد ایرانی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہوذہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے گفت و شنید شروع کی، لیکن مشرف بہ اسلام ہونے سے قبل ۶۳۰ء میں وفات پا گیا۔ الیمامہ بن اثال کے متعلق جو ممکن ہے ہوذہ کا جانشین ہو، کہا جاتا ہے کہ وہ ایک حملے میں گرفتار ہونے کے بعد اسلام لے آیا تھا۔ وہ ردہ کی جنگوں میں حنیفہ کے وفادار مسلمانوں کے قائد تھے جب کہ اس قبیلے کے ایک بڑے حصے نے مسیلمہ کذاب [رک باں] کے زیر قیادت مدینے کے خلاف بغاوت کر دی تھی۔

مآخذ: (۱) ابن الکلبی، جمہرة النسب، طبع W Caskel: (۲) الہمدانی، دیکھیے Index Historicus: (۳) البکری: معجم، قاہرہ، بمدد اشاریہ: (۴) الاغانی، جداول: (۵) A P Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme، پیرس ۱۸۳۷ء، بمدد اشاریہ: (۶) یاقوت: معجم، بمدد اشاریہ: (۷) الطبری، ۱: ۱۲۰۵، ۱۲۳۷ تا ۱۲۳۹، ۱۲۳۸ بعد، ۱۹۲۹ تا ۱۹۵۷، وغیرہ: (۸) ابن ہشام، ص ۹۳۵ بعد، ۹۶۰، وغیرہ: (۹) ابن سعد، ۱: ۱۸، ۲۵ بعد،

حنفاء بصیغہ جمع آیا ہے۔ اول الذکر سورت میں حنفاء کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ مشرک نہیں ہیں اور مؤخر الذکر میں دین کو اللہ کے لیے خالص کرنے والوں کو حنفاء کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔
مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۃ حنف: (۲) تاج العروس، بذیل مادۃ حنف: (۳) المفردات، بذیل مادۃ حنف: (۴) الزمخشری: الکشاف، بذیل آیات مذکورہ در متن: (۵) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۲۸، ۱۲، ۱/۳: ۲۸۷، ۲۸: (۶) ابن ہشام: سیرۃ، ص ۱۳۳، ۸، ۱۳۷، ۳، ۸۲۲، ۱، ۹۸۲، ۱۸، ۹۹۵، ۱۱: الطبری، ۱: ۱۱۳۹، ۱۹، ۲۸۲۷، ۱۲: یورپی زبانوں کے مآخذ کے لیے دیکھیے [۱] لائڈن، نیز دیکھیے [۲] لائڈن بذیل مادہ۔

[ادارہ]

حنیفہ (وادی): رڪ به وادی حنیفہ۔

حنیفہ بن لجیم: قدیم عرب قبیلہ؛ ثعلبہ اور عجل کا ہمسر؛ بکر بن وائل [رک باں] کی ایک شاخ؛ اس کے اہم بطون الدول (یا الدئل)، عدی، عامر و سحیم تھے۔ وہ کچھ تو خانہ بدوش تھے، کچھ زراعت پیشہ (کھجوریں اور اناج)؛ نیز کچھ کافر اور کچھ عیسائی تھے۔ الحجر کا قصبہ، جو الیمامہ کا دارالحکومت تھا زیادہ تر انہیں سے آباد تھا، نیز قصبہ جو (بعد ازاں الحذرہ)۔ دوسرے مقامات جو ان کی ملکیت کے طور پر مذکور ہیں (اور زیادہ تر ان کے مقبوضات میں شامل تھے) یہ ہیں: وادی العرض، الأوقہ، فیشان، الکرس، قرآن، المنصف (ایک قلعہ بند قصبہ)، طلع بن عطاء، الثقب (یا النقب)، توام، آباد، اثال۔ کہا جاتا ہے کہ ایک قدیم ثقافت کے نابود ہو جانے کے بعد بنو حنیفہ الحجاز سے الیمامہ چلے گئے تھے [رک بہ طسم]۔ قبائل بکر سے ان کی علحدگی بظاہر حرب بسوس [رک باں] کے بعد واقع ہوئی، اور ذوقار [رک باں] کی لڑائی میں وہ شامل

۳۳، ۵۵؛ (۱۰) *Annali: Cisterni*؛ ۱۵۱۰ء، فصل ۲۲
الف، ۶۷ تا ۶۹ الف؛ (۱۱) *W. H. Stenobach*؛ در
*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und
Geistes- und sozialwissenschaftliche der Literatur*
Klasse، عدد ۱۴، ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۵ تا ۲۶۷؛ (۱۲)
Muhammad at Medina: Montgomery Watt، آؤکسفرڈ
۱۹۵۶ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷؛ (۱۳) النوری، نهاية الأرب؛
(۱۴) محمد رضا کمالہ: معجم القبائل؛ (۱۵) السہلی؛
روض الانف، ۲: ۳۴۰؛ (۱۶) ابن حزم؛
جمہورہ انساب العرب، ہمد اشارہ]۔

(W. MONTGOMERY WATT)

⑤ **حنین:** [مکے اور طائف کے درمیان] ایک تنگ
اور دشوار گزار گھاٹی تھی۔ یہاں صحابہ کرامؓ کو
تفار سے ایک معرکہ پیش آیا تھا جس کا قرآن
مجدد میں نام کے ساتھ ذکر ہے (۹ [التوبة]: ۲۵)۔
لیکن یہ مقام آج سے نہیں اسلام کی ابتدائی صدیوں
سے لاپتا ہے، لیونکہ جو مؤلف یا جغرافیہ نگار اس
کا ذکر کرتے ہیں وہ یا تو خود کئی متضاد روایتیں
ہاں کرتے ہیں یا ان کی روایات اور دیگر ہم ہا
مصنفوں کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ [دراصل یہ
مکے سے تین میل کے فاصلے پر واقع تھی، لیکن]
کوئی مکے سے اسے اونٹ کی یک روزہ مسافت، کوئی
دو اور کوئی چار دن کی مسافت قرار دیتا ہے۔ بظاہر
یہ محض ایک غیر آباد اور بے آب و گیہ مقام تھا
جو ۸ھ کے غزوہ نبویؐ کے باعث تاریخ اسلام میں
شہرت پا گیا اور بعد میں بھی کبھی آباد نہ ہوا۔

فتح مکہ کے بعد جب حقیقہ اطلاعات اور پھر
خصوصی فرستادہ جاسوسوں سے یقینی طور پر معلوم ہوا
کہ قبائل ہوازن مسلمانوں پر حملے کی تیاریاں کر
رہے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود
ان کی طرف مکے سے پیشقدمی کی اور حنین میں ان کو
ہلکتے دے کر ہزروں کا غلبہ کیا۔

پہلے اوطاس آئے اور پھر آپؐ طائف تشریف لے گئے۔
یہاں ان کے عسکری سرد پناہ گزین ہوئے تھے۔
بدقسمتی سے اوطاس بھی لاپتا ہے، چونکہ دشمن نے
اپنی ہورتوں، بچوں اور ریوڑوں کے ساتھ یہاں پڑاؤ
ڈالا تھا، اس لیے یقین کرنا چاہیے کہ یہاں ہانی
کافی تھا، اور اس بنا پر کچھ سرسبزی اور شاید
نخلستان بھی ہو۔ ابن ہشام نے ایک تفصیل یہ بیان
کی ہے کہ اوطاس سے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ
و آلہ وسلم طائف روانہ ہوئے، لگے توقیدی اور مال
غنیمت حفاظت کے لیے: جبرانہ [جبرانہ] بھجوا دیے
(جو مکے کے شمال میں [مکے اور طائف کے درمیان]
تقریباً چھ میل پر واقع ہے)، پھر خود نخلہ (مکے کے
شمال مشرق میں تقریباً دس میل پر) اور وہاں سے
قرن (جو مکے سے مشرق شمال مشرق میں تقریباً
چودہ ہندو میل پر ہے) ہوتے ہوئے پہلے مقام
لیہ پہنچے (میں نے ۱۹۳۹ء میں شہر طائف کے
مشرق و جنوب مشرق میں تقریباً چھ میل پر ایک
زرخیز اور آباد گاؤں پایا) اور وہاں کی گڑھیں معہدم
کر کے خاص طائف کی فصیل کے نیچے جنوب مشرق
میں پڑاؤ ڈال کر شہر کا محاصرہ کیا۔ اپنے خیمے کے
سامنے جس جگہ آپؐ نماز پڑھا کرتے تھے اب وہاں
مقبرۃ ابن عباسؓ اور جامع مسجد موجود ہیں۔ طائف
مکے سے مشرق و جنوب مشرق میں کوئی پچاس میل
پر ہے اور اگر میرے رہنا کا بیان صحیح تھا تو
قبیلہ ہوازن اب بھی باقی ہے اور طائف کے شمال
مشرق میں تقریباً پچاس تیس میل کے فاصلے پر رہتا
ہے۔ شاید عہد نبویؐ میں بھی وہیں رہتا تھا۔ یاد
رہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی
دودھ پلانی (رضاعی والدہ حلیمہ) اسی قبیلے ہوازن کی
تھیں۔ عکاظ بھی اب لاپتا ہے، لیکن وہ نخلہ کے
مشرق میں پایا جاتا ہے اور پتہ دہار ہوازن سے زیادہ

بہ تفصیل بھی قابل ذکر ہے کہ حجاز ریلوے کے سلسلے میں سلطان عبدالحمید خان ثانی کے حکم سے حجاز کے متعدد نقشے تیار اور شائع ہوئے۔ ان میں سے ایک میں طائف کے شمال مشرق میں کوئی تیس چالیس میل پر "اوتاس" نامی مقام بتایا گیا ہے؛ غالباً ترکی انجینیئروں نے مقامی آبادی سے نام سن کر صحیح عربی املا سے ناواقفیت کی بنا پر اوتاس کی جگہ اوتاس لکھ دیا۔ مؤرخوں کا یہ بیان بھی ذہن میں رہے کہ تبوک کے سوا ہر معرکے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تدبیر جنگی کے تحت اپنے مرکز سے غلط سمت میں روانہ ہوتے، پھر دشمن کے جاسوسوں کا خطرہ ختم ہونے کے بعد چکر کھا کر دشمن پر اچانک حملہ کرتے تھے۔ طائف جانے کے لیے مسفلہ، یعنی مکے کے جنوب سے سڑک جاتی ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مہلات، یعنی شمالی راستے سے روانہ ہوئے ہوں گے، پھر نیم دائرہ بناتے ہوئے اوتاس گئے ہوں گے اور حنین راستے میں پڑا ہوگا۔ یہ قرین قیاس نہیں کہ دشمن مکے سے صرف پندرہ بیس میل کے فاصلے پر پہنچ کر مورچہ بندی کر چکا ہو اور مسلمان بے خبر رہے ہوں۔ ممکن ہے ہوازن کی بعض بستیاں مکے سے چار دن کے فاصلے پر ہوں، لیکن حنین اتنا دور نہ ہونا چاہیے۔

قریب زمانے میں باسلامہ مرحوم نے (جو سعودی پارلیمان مکہ کے رکن تھے) اپنی سیرۃ النبی میں حنین کی تحقیق پر ایک مفصل باب لکھا ہے۔ طائف کی آبادی میں بنو نصر اور آحلاف دو ممتاز گروہ نظر آتے ہیں اور حنین میں مالک بن عوف النصری ہی کی سرکردگی میں ہوازن نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مقابلہ کیا تھا۔

انہیں اپنے مستحکم قلعے (طائف) کی (جو ایرانی مہندسوں نے تیار کیا تھا، الاغانی ۳/ ۸۸) کا

(۴۹)، قوتِ مقاومت پر غرہ تھا۔ (فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اطلاع ملی کہ ہوازن اور ثقیف مسلمانوں پر حملے کی تیاری کر رہے ہیں، اس لیے آپؐ نے مناسب سمجھا کہ اس سے قبل کہ وہ زور پکڑیں اس شورش کو دبا دیا جائے؛ چنانچہ آپؐ دس ہزار کی جمعیت کے ساتھ، جسے لے کر مکے تشریف لائے تھے اور جس میں اب دو ہزار طلقاء مل کر کل تعداد بارہ ہزار ہو گئی تھی، باہر نکلے۔ مسلمانوں کو اپنی کثرت پر کچھ گمان ہو گیا۔ مقابلے پر دشمن چار ہزار تھے۔ انہوں نے تیروں کی بوچھاڑ کر دی۔ طلقاء نے، جو آگے آگے تھے، پیٹھ پھیر لی۔ اس کا اثر پچھلی فوج پر پڑا اور فوج میں افراتفری پھیل گئی، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم برابر دشمن کی طرف بڑھتے چلے گئے اور بلند آواز سے پکار رہے تھے اَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ - اَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ (= میں نبی ہوں، اس میں کوئی جھوٹ نہیں؛ میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں)۔ یہ ہمت و شجاعت کا نظارہ ایسا نہ تھا کہ بے اثر رہتا۔ جلد ہی صحابہؓ آپؐ کے گرد جمع ہونے شروع ہو گئے اور دوبارہ حملہ کر کے دشمن کو شکست دی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اوتاس کی طرف بڑھے اور وہاں دشمن کو ہزیمت دی۔ حنین میں بارہ مسلمان شہید، ہوئے؛ زخمیوں میں حضرت خالدؓ بن الولید کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ طائف کا محاصرہ حنین ہی کا تکملہ تھا۔ وہاں سے واپسی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جعرانہ آئے۔ اسیروں میں آپؐ کی رضاعی بہن شیما [بنت الحارث] بھی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عزت و محبت کا برتاؤ کیا اور اختیار دیا کہ آپؐ کے ساتھ رہے یا وطن چلی جائے۔ وطن جانے کی خواہش پر تحفے تحائف دے کر آپؐ نے حفاظت اور سواری کا انتظام کر کے اسے روانہ کر

انساب الاشراف، [۱: ۳۶۴ بعد]؛ (۶) الواقدي: مغازی، [ص ۱۷۷
بعد]؛ (۷) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کے میدان جنگ؛
(۸) وہی مصنف: رسول اکرم کی سیاسی زندگی؛ (۹) شبلی و
سلیمان ندوی: سیرت النبی، ج ۲؛ (۱۰) قاضی محمد سلیمان:
رحمۃ للعالمین ج ۱، معارف مذکور؛ (۱۱) الیعقوبی، ۲: ۶۴؛
(۱۲) یاقوت: معجم البلدان؛ (۱۳) البکری: معجم؛ (۱۴)
الہمدانی: معجم، بذیل مادہ؛ (۱۵) صحیح مسلم، ۱:
۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷

(مسند احمد)

حُئِن بن اسحق : ابو زید حُئ بن اسحق
العبادی کا تعلق مسیحی عرب قبیلہ عباد کے ایک گھرانے
سے تھا۔ حیرہ میں ۵۱۹۳ / ۸۰۹ - ۶۸۱۰ [یا ۵۱۹۲ /
۵۸۰۸] کو پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ بطور عطار کام
کرتا تھا۔ حُئ نے ایک طبیب اور سرہانی و عربی
زبانوں میں متعدد یونانی تصانیف کے مترجم کی حیثیت
سے بڑی شہرت حاصل کی۔ اوائل عمر میں وہ بغداد
چلا آیا اور یہیں مشہور طبیب یوحنا بن مسویہ کے
حلقہ درس میں شامل ہو کر [عام طب میں مہارت پیدا
کر لی]۔ اس نے اپنی تعلیم کی تکمیل ایشیائے
کوچک میں کی اور یونانی زبان میں بالخصوص مہارت
ماف جس کی بدولت وہ آگے چل کر اپنے

دیا اور شاید قبیلہ ہوازن کے لیے کچھ پیام بھی دیا۔ اب ہوازن کو ہوش آیا اور شرماتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے۔ آپؐ نے فرمایا: ”میں نے تمہارا بہت دن انتظار کیا۔ اگر کچھ پہلے آتے تو عورت بھیجے ہی نہیں، مال و منال بھی واپس کر دیتا۔ اب دونوں میں سے ایک کا انتخاب کر کے مجھے نماز کے بعد مجمع عام میں بتاؤ۔“ وہ سب رحم و کرم کی التجا کرتے اور اپنے اسلام کا اظہار کرتے رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ”میرے خاندان والوں کو (نیز شاید حکومت کو خمس میں) تقسیم غنیمت میں جتنی عورتیں بھیجے ملے ہیں میں انہیں رہا کرتا ہوں۔“ اس پر حضرت ابو بکرؓ، پھر حضرت عمرؓ نے اٹھ کر اپنے کنبوں کی طرف سے بھی اعلان کیا۔ پھر سبھی مسلمانوں نے اسے قبول کر لیا۔ چند افراد نے اس سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کے حصے کے لوگ بھی رہا کر دیے جائیں، البتہ انہیں سرکاری خزانے سے معاوضہ دلا دیا جائے۔

حنین میں اسلامی لشکر کے جزوی فرار کا آغاز، مکے کے غیر مسلم رضاکاروں سے ہوا تھا۔ شاید اس میں کوئی سازش بھی کام کر رہی ہو کیونکہ ان سرمایہ داروں کی جائیدادیں اور معاشی مفادات طائف میں بہت تھے۔ قرآن (۹ [التوبة]: ۲۵ تا ۲۷) میں جہاں اس معرکہ کا ذکر ہے (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ ۖ وَاتَّخَذُ الْغُفُورُ رَحِيمًا) مسلمانوں کو ہاد دلایا گیا ہے کہ محض فوج کی کثرت اور ساز و سامان جنگ میں کام نہیں دیتے، اطمینان قلب سب سے مقدم ہے اور یہ خدا کی دین ہے۔

مآخذ: (۱) ابن هشام: سيرة (اردو ترجمہ)؛ (۲)

ابن سعد: طبقات (اردو ترجمہ)؛ (۳) الطبری، (اردو ترجمہ)؛

(ج) این الیوم: الکمل، (أرید من الله أن یملأ قلبی فی الدنیا والآخرۃ بحسن الذکر والعلوۃ)

نیز دیسکوریدوس (Diocorides) کی *مَخَزَنُ الْأَدْوِيَّةِ* بھی اس سے منسوب کی جاتی ہے، بالخصوص جالنیوس (Galen) کی تقریباً جملہ تصانیف حتیٰ کہ ابن ابی اَصْبِیْعَةَ کے نزدیک جالنیوس کی شاید ہی کوئی ایسی تصنیف ہو جس کی اس نے اصلاح یا ترجمہ نہ کیا ہو۔ ان کے علاوہ بطلمیوس (Ptolemy) کی *Quadripartitum* وغیرہ کے تراجم بھی اس سے منسوب کیے جاتے ہیں (یہ کتاب اثرات النجوم پر ہے)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حنین سے جو تراجم منسوب کیے جاتے ہیں ان میں متعدد کا سہرا اس کے حلقۂ تراجم اور خاص طور پر اس کے بیٹے اسحق بن حنین، اس کے بھتیجے حبیش [ابن الحسن الأعسم] اور دوسروں کے سر ہے۔ یہاں اس امر کا خاص طور پر ذکر کر دینا چاہیے کہ جالنیوس (Galen) کا ترجمہ، جسے M. Simon نے ترتیب دیا، حبیش سے منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ Bergsträsser نے اس کی زبان کا تنقیدی تجزیہ کر دیا ہے۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے فہرست مآخذ [درجہ ۲، لائنڈن]۔

- مآخذ: (۱) ابن ابی اَصْبِیْعَةَ: *عیون الانباء*، ۱: ۱۸۳ تا ۲۰۰؛ (۲) ابن خلکان: *وفیات الاعیان*، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۰۸، ص ۱۲۷؛ (۳) *Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturf.*: Wüstenfeld، عدد ۶۹؛ (۴) براکلمان: *Gesch. d. arab. Lit.*؛ (۵) *Die Mathematiker u.*: H. Suter؛ (۶) *Astronomen d. Arab. u. ihre Werke*، ص ۱۹؛ (۷) *Sieben Bücher Anatomie des Galen*: M. Simon؛ (۸) *Hunain Ibn Ishāk und seine Schule* [لائڈن ۱۹۱۳ء؛ (۸) ابن القفطی: *تاریخ الحکماء*، ص ۱۷۱ تا ۱۷۷، لائپزگ ۱۹۰۳ء]۔

(J. RUSKA)

تراجم میں کامیاب رہا۔ بغداد لوٹ کر اس نے بنو موسیٰ کے لیے یونانی تصنیفات جمع کیں اور ان کی سرپرستی میں اپنی ادبی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ [وہ یونانی، سریانی اور فارسی زبانوں کے علاوہ فصیح عربی میں بھی کامل دسترس رکھتا تھا۔ امامون نے اسے دیوان الترجمہ کا رئیس مقرر کر دیا اور اس کام کے لیے حنین پر سیم و زر نچھاور کیے۔ وہ جتنی کتابیں عربی میں ترجمہ کرتا، خلیفہ ان کتابوں کے وزن کے برابر اسے سونا عطا کرتا؛ چنانچہ زیادہ سونا حاصل کرنے کے لیے حنین بن اسحق موٹا کاغذ اور جلی قلم استعمال کرنے لگا]۔ بعد ازاں وہ خلیفہ المتوکل کا طبیب بن گیا۔ حنین کا طبی رجحان چونکہ بت پرستی کے خلاف تھا لہذا اسقف تھیوڈوسیوس (Theodosius) نے کفر کے شبہ میں اسے دائرۂ عیسائیت سے خارج کر دیا۔ اس رنج کے مارے اس نے زہر کھا لیا اور صفر ۵۲۶ھ / دسمبر ۸۷۳ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

حنین کی جو تصنیفات باقی رہ گئی ہیں ان میں سے ایک تو کتاب *المسائل فی الطب للمتعلّین* (کتاب المدخل الی الطب) ہے، جس کا لاطینی [اور عبرانی] میں ترجمہ ہوا اور *Isagoge Johannitii ad parvam artem Galeni* کے زیر عنوان طبع ہوئی۔ دوسری تصنیف کتاب *المولودین* ہے۔ ایک اور تصنیف کتاب *اجتماعات الفلاسفہ فی بیوت الحکمة فی الاعیاد و تفاوض الحکمة بینہم* ہے۔ طبیعات اور ہیئت میں کئی کتابیں ہیں اور اقوال الحکماء (Aphorisms of the Philosophers)۔ ایک عبرانی ترجمے کی صورت میں ہے۔ [حنین نے امراض چشم اور ان کے علاج پر بھی کئی کتابیں تصنیف کیں۔ اسی طرح دانتوں، معدے اور نبض سے متعلق بھی اس کی تصانیف کا پتا چلتا ہے]۔ تراجم میں زیادہ تر افلاطونی، ارسطاطالیسی اور بقراطی تصنیفات،

• حواری: (ع) اس کا مادہ ح و ر ہے۔ الحور

کے معنی ہلنے کے ہیں، خواہ وہ ہلنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر۔ آیت قرآنی اِنَّ ظَنُّ اَنْ لَّنْ يُّحَوَّرَ (۸۴) [الانشقاق: ۱۴] میں یحور کے معنی دوبارہ زندہ ہونے کے ہیں: ہانی کے حوض میں گھوبنے پر بولتے ہیں: حَارَ الْمَاءُ بِي الْفَدِيرِ: حَارَ لِي الْاَمْرُ کے معنی ہیں کسی معاملے میں متعیر ہونا۔ اسی سے محور اور محاورہ کے الفاظ ہیں۔ پھر تحویر کے معنی ہیں تبیض، یعنی سفید کرنا (مفردات)۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انصار و اصحاب کو حواریوں کہا جاتا ہے (۲) [آل عمران: ۵۲]۔ حواری نام کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ ابن الانیر اور امام راغب وغیرہ کے نزدیک لفظ حواری عربی کے مادہ ح و ر سے مشتق ہے۔ اکثر ماہرین لغت کا خیال ہے کہ انہیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ حوری دھوی (- قصار) کو کہتے ہیں، جو کپڑے دھو کر انہیں سفد کرتا ہے اور حضرت مسیحؑ کے حواری دھوی تھے۔ بعض کے نزدیک یہ نام حضرت مسیحؑ کے برگزیدہ اصحاب پر اسی لیے بولا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں کے میل سے پاک و صاف کرتے تھے۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اپنی خلوص نیت اور سیرت کی پاکیزگی کی وجہ سے حواری کہلائے۔ الزجاج کا قول لسان العرب میں منقول ہے: الحواریون خلصان الانبياء و صفوتهم، یعنی انبیاء کے خالص اور منتخب دوست۔

بقول صاحب لسان اپنے نبی کی بڑھ چڑھ کر مدد و نصرت کرنے والے کو حواری کہتے ہیں: چنانچہ لفظ الحواریوں ان بارہ اشخاص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جنہیں یسوعؑ "عقبہ ثانیہ" کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل مدینہ کا لقب مقرر کیا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ان بارہ حواریوں (- نبیاء) میں

نو آدمی قبیلہ خزرج کے تھے اور تین قبیلہ اوس کے۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں: سعد بن عبادہ، اسعد بن زرارہ، سعد بن الربیع، سعد بن خثیمہ، منذر بن عمرو، عبد اللہ بن رواحہ، البراء بن معرور، ابو الہیثم بن تہان [یا رفاعہ بن عبد المذکر]، اسید بن حضیر، عبد اللہ بن عمرو، عبادہ بن الصامت اور رافع بن مالک [دیکھیے ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۷۵ تا ۷۷]۔

تاہم ایک اور بیان کے مطابق حواریوں صرف قریش کے قبیلے سے تھے، یعنی ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حمزہؓ، ابو عبیدہؓ، بن الجراح، عثمانؓ، بن مظعون، عبدالرحمنؓ، بن عوف، سعدؓ، بن ابی وقاص، طلحہؓ، بن عبید اللہ، الزبیرؓ، بن العوام (دیکھیے قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۹۰ھ، ص ۲۴۴)۔ [ایک روایت کے مطابق حضرت زبیر بن العوام کو حواری کا لقب دیا گیا]۔

متعدد مسلم مصنفین کی تالیفات میں حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں کے بارے میں بیانات موجود ہیں جو زیادہ تر صحیفۃ اعمال الرسل (The Apostles) سے مأخوذ ہیں [رکھ یہ عیسیٰ و مائند]۔ حضرت مسیحؑ کے بارہ حواریوں کے نام، جو اناجیل میں درج ہیں، یہ ہیں: شمعون یعنی بطرس، اس کا بیانی اندریاس، یعقوب بن زبلی، یوحنا فلپس، برتلمائی، توما، متی، یعقوب بن حلفی، تادی، سمعون کفائی، یہودا اسکریوطی (لوقا، ۶: ۱۴؛ مرقس ۱۴: ۱۰)۔ ان بارہ کو حکم دیا گیا تھا کہ غیر قوموں کی طرف نہ جانا، بلکہ اسرائیل کے گہرائی کی کھوٹی ہوئی بھڑوں کے پاس جانا اور چلتے چلتے یہ منادی کرنا کہ آسمان کی بادشاہت نزدیک آ گئی ہے (متی، ۱۰: ۵ بعد)۔ ان بارہ کی ایمانی حالت کے متعلق جو کچھ موجود اناجیل میں لکھا ہے وہ ایسا ناگفتی ہے کہ یہ معلوم کرنا مشکل نظر آتا ہے کہ ایسے الفاظ اتنے

ہناوے دوستوں کے متعلق حضرت مسیحؑ کی زبان سے نکلے ہوں، مثلاً دیکھیے متی، ۱۶: ۱۷، ۱۷: ۱۷، ۲۰: ۱۷، حالانکہ انہیں کے متعلق حضرت مسیحؑ نے فرمایا تھا: "نہیں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب ابن آدم نئی پیدائش میں اپنے جلال کے تخت پر بیٹھے گا تو تم بھی، جو میرے پیچھے ہو لیے ہو، بارہ تختوں پر بیٹھ کر اسرائیل کے بارہ قبیلوں کا انصاف کرو گے (متی، ۱۹: ۲۸)۔ قرآن مجید نے حواریوں کی ان کمزوریوں کا ذکر کہیں نہیں کیا جن کا بیان اناجیل میں موجود ہے بلکہ ان کی خوبیوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(A. J. WENSINGK و [ادارہ])

حوالہ: ایک مالیاتی اصطلاح، بمعنی تفویض؛ اسلامی مالیات میں یہ اس حوالگی کا نام ہے جو کسی فرمانروا کے حکم سے مقاطعے کی صورت میں تیسرے فویق کو عطا ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح ادائی کے فریمان اور ادا کی جانے والی رقم دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ عباسی مالیات میں بھی ان معنوں میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی (دیکھیے F. Lokkegaard: *Islamic taxation in the classic period*، کوپن ہیگن، ۱۹۵۰ء، ص ۶۳ تا ۶۵)۔ عباسی سلطنت میں سرکاری اور نجی دونوں قسم کے مالی معاملات میں حوالے کا استعمال بہت کیا جاتا تھا تاکہ نقدی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے میں جو خطرات اور تاخیر ممکن ہوتی ہے اسے دور کیا جا سکے۔ فرامین کو سَفْتَجہ یا صَک [رَک بے دہتاویز] کہتے تھے، چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ اہواز، فارس اور اصفہان کے مَحْصِل (عمال) سَفْتَجہ کے ذریعے جمع شدہ محاصل مرکزی حکومت کو منتقل کرتے تھے۔ سَفْتَجہ کو نقدی کی صورت میں منتقل کرنے اور حوالے سے متعلق تمام معاملات میں بنیادی کردار جہِز [رَک با] ادا کرتا تھا (دیکھیے R. Grasshoff:

Die *Sufağa und Hawāla der Araber*، گوٹنگن ۱۸۹۹ء؛ *Jews in the economic and political life*: W.J. Fischel of *medieval Islam*، رائل ایشیائیک سوسائٹی کے خصوصی مقالات، لندن، ۱۹۳۷ء، ۳۲: ۳ تا ۳۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقی مالیات میں حوالے کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوتا تھا (H. Harst: *Die Staatsverwaltung der Gross Selçügen und Hönazmşāhs*، Wiesbaden، ۱۹۶۳ء، ص ۷۴ تا ۷۵؛ *Selçüklular tarihi ve Türk İslâmı*: O. Turan *medeniyeti*، انقرہ ۱۹۶۵ء، ص ۲۷۷ تا ۲۷۸)۔ خیال ہے کہ بعض حالات میں یہ کسانوں سے براہ راست سرکاری مالیت وصول کرنے کی صورت اختیار کر لیتا تھا (دیکھیے Landlord: A.K.S. Lambton *and peasant in persia*، اوکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص ۷۳)۔ لیکن یہ حوالے کی خصوصیت نہیں۔ ایران میں ایلخانی اور بعد کے دور میں حوالے کی خصوصیات ظاہر کرنے کے لیے مصادر کافی ہیں (رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ، طبع بہمن کریمی، تہران ۱۳۳۸ شمسی، ۲: ۱۰۲۳ تا ۱۰۳۰، ۱۰۶۸ تا ۱۰۷۵؛ عبدالله بن محمد بن کیا المازندرانی: الرسالة الفلکیة، طبع W. Hinz، Wiesbaden، ۱۹۵۲ء، اشاریہ، بذیل مادہ حوالہ؛ محمد بن ہندو شاہ نخجوانی: دستور الکاتب فی تعیین المراتب ۱/۱، طبع اے۔ اے۔ علی زائہ، ماسکو ۱۹۶۳ء، ص ۲۹۳ تا ۳۰۳)۔ ایلخانی مالیاتی دفاتر میں حوالہ (حوالہ) سے متعلق اندراجات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکم کے ذریعے سے کھیت کی آمدنی سے محصول کی ادائی (مال مقاطعہ: اصل مال جو دفتر میں دیا گیا ہے) ہی کو حوالہ کہتے تھے، جو عامل (محاصل کے وصول کنندہ) کے ذمے واجب الادا ہوتا تھا۔ مرکزی دیوان کے ماہانہ اور سالانہ دفاتر محاسبہ (دفتر تحویلات اور دفتر

جامع الحساب) میں ان تفویضات کو ہمیشہ المقرریہ اور الاطلاقیہ کی مدتوں کے تحت منضبط کیا جاتا تھا۔ المقرریہ کے تحت باقاعدہ (مقرر) ادائیاں آتی تھیں، جو ہر سال حکمران کے حکم سے دیوان اعلیٰ سے قضاۃ، شیوخ، سادات، طلبہ، افسران مالیات کو اور ”یامجیوں“ (منازل کا عملہ) یا امور عامہ کے لیے کی جاتی تھیں۔ الاطلاقیہ کے تحت وہ ادائیاں آتی تھیں جو دربار کے اراکین، محل کے خدم و حشم اور فوج کو کی جاتی تھیں۔ بنیادی فرق یہ ہے کہ ایلخانی ریاست میں فوجی انتظام شہری نظم و نسق سے جداگانہ تھا۔ محصول ادا کرنے والے صوبائی عاملوں کو یہ تمام تفویضات برات، بانتجہ اور حوالے کے ذریعے کی جاتی تھیں (رسالہ فلکیہ، ص ۱۶۲ تا ۱۶۵)۔ (مرکزی خزانے کے لیے روپیہ وصول کرنے کے لیے جو کارندے آتے تھے انہیں اس دور میں اہلچی کہا جاتا تھا)۔ جب محصول ادا کرنے والے کسان (عامل) کی معاہدے (ضمان) کی معیاد گزر جاتی تو وہ ان ’براتوں‘ اور ’بانتجوں‘ کو مجلس کے لیے صاحب دیوان کے حوالے کر دیتا، اور اس کے نتیجے کی مظاہر ایک ”حجت“ [یادداشت] وصول کر لیتا تھا (کتاب مذکور، ص ۹۵)۔

مقاطعہ اور حوالہ ایلخانی مالیات کی اساس تھے، لیکن بدعنوانیوں کے عام ہو جانے سے غازان خان کو چند اصلاحات کرنی پڑیں۔ اس کے پیشرو گیناتو کے عہد حکومت میں محصول ادا کرنے والے عاملوں سے جو مالیہ وصول ہوتا، وہ صوبوں ہی میں اڑا دیا جاتا، اور نتیجہ یہ ہوتا کہ وہاں تفویضات قبول نہیں کی جاتی تھیں (جامع التواریخ، ۲: ۱۰۸۳)۔ ان حالات میں تنخواہ سے محروم فوجی کسانوں سے براہ راست روپیہ ہٹورنے، انہیں ان کی اراضی سے بیدخل اور مالیہ کے وسائل کو تباہ کرنے لگے۔ غازان خان نے سب سے پہلے ہر علاقے

کے مالیہ کے وسائل کو متعین کرنے کے لیے ایک عام جائزہ تیار کرایا؛ پھر اس نئے وصولی کے طریقے میں اصلاح کی (کتاب مذکور، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴)۔ اب سرکاری افسر مالیہ براہ راست وصول کرنے لگے اور فوج کو نقد تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملنے لگیں۔ آخر میں سرکاری اراضی کو اقطاع [رک باں] کی صورت میں فوج میں تقسیم کر دیا گیا۔ مقاطعے اور حوالے کی جگہ محاصل کی براہ راست وصولی اور ادائیگی کا سرکاری نظام ازنہ متوسطہ کی ریاست میں مشکل تھا۔ یوں بھی اس زمانے کے حالات کے پیش نظر ضروری تنظیم قائم کرنا اور جنس کی صورت میں وصول کردہ محاصل کو لانا، محفوظ کرنا اور بیچ کر نقد روپیہ حاصل کرنا بہت مشکل اور مہنگا پڑتا تھا۔ غازان خان کی اصلاحات میں حکومت کی طرف سے دیہات میں مقیم فوجی افسروں کو اقطاع کے طور پر سرکاری مالیہ دینے کی جو اصلاح ہوئی اس کی کامیابی کا امکان ضرور تھا۔ یہ امر کہ غازان خان کی اصلاحات کے کچھ دیرپا اثرات مترتب نہیں ہوئے، مقاطعے اور حوالے کے سلسلے میں مالی بدعنوانیوں کے متعلق نخبوانی کی شکایت سے واضح ہو جاتا ہے (دستور الکتاب، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸)۔ نخبوانی کے قول کے مطابق تفویضات صوبوں میں تنفوات [تمنعات] ہو کر جاتی تھیں (دیکھیے جامع التواریخ، ۲: ۱۰۸۸)۔ بعد ازاں خواجہ غیاث الدین اور مولانا شمس الدین نے یہ اصول مقرر کیا کہ دیوان کے محاصل یہ محاصل وصول کریں، نیز یہ کہ وظائف دیوانہ براہ راست خزانے سے ادا کیے جائیں؛ لیکن یہ اصلاحات بھی ناکام ہو گئیں (ایران میں مقاطعے اور حوالے کی متاخر تاریخ کے لیے دیکھیے تذکرۃ الملوک، طبع V. Minorsky، لندن ۱۹۳۳ء، ص ۷۹)۔

سلطنت عثمانیہ میں، دوسری اسلامی ریاستوں

کی طرح، مقاطعہ اور حوالہ مالی نظام کی اساس تھے۔ عثمانی دستاویزوں میں محفوظ کثیر مواد سے اس نظام کی تفصیلی معلومات کے علاوہ قدیم تر تاریخ کے مجہول نکات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے (خاص طور پر اہم دفاتر یہ ہیں: مقاطعات دفتر لری اور مالیہ احکام دفتر لری، در Başvekâlet Arşivi Umum Müdürlüğü)۔ مالیہ کا اہم سرچشمہ، جو مقاطعے کے ذریعے کام میں لایا جاتا تھا اور جس پر تفویضات عمل میں لائی جاتی تھیں، ”خواص ہمایوں“ کہلاتا تھا اور یہ دفتر دار کے زیر انتظام آ گیا تھا۔ عام طور پر ادائیاں اسی جگہ کی جاتی تھیں جہاں محصول ادا کرنے والے کسان سے تفویضات کے ذریعے مالیہ وصول کیا جاتا تھا۔ بعض عوامیل، مثلاً نقدی منتقل کرنے کی مشکلات اور تجارتی کاروبار پر بالخصوص شہروں میں محصول کی بازیابی کی مست رفتاری، اس نظام کے حق میں تھے۔ مرکزی حکومت کے مقاطعات کے دفاتر میں اندراجات کی بدولت دفتر دار دور دراز کے صوبوں میں محاصل کے انتظام کی کڑی نگرانی کر سکتا تھا۔ محاصل کی دوسری اقسام جس میں اعشار بھی شامل تھے اور جو جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں، تیمار [رک باں] کے طور پر فوج کو تفویض کر دی گئی تھیں۔ تیماریت Timariot کے ذریعے ان محاصل کو براہ راست وصول کیا جاتا تھا۔ عطائے جاگیرداری کے اس نظام کو حوالے کے اصول سے انحراف ہی سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کے تحت آنے والے محاصل اب حوالے کے معاملات کے تحت نہ تھے، بلکہ عثمانی نظام میں یہ نشائجی [رک باں] کے تحت انتظامیہ کی ایک بالکل الگ شاخ تھے۔

عامل (محاصل کا وصول کنندہ)، جو ایک مدت مقررہ (عام طور پر تین سال) کے لیے ایک مقاطعہ لیتا اور مرکزی حکومت کی تفویضات کے مطابق

ان کی ادائی کرتا تھا، جن کے حق میں انہیں ہنڈی کیا گیا ہوتا تھا۔ ادائیاں ہمیشہ امین [رک باں] اور قاضی کے روبرو کی جاتی تھیں، جو حکومت کی طرف سے نگران کارندے مقرر ہوتے تھے۔ ادائیوں کا اندراج انہیں کے دفاتر میں ہوتا تھا۔ ادائیاں ہمیشہ نقدی کی صورت میں کی جاتی تھیں۔ قاضی محصل کو ایک ”حجت“ دیتا تھا، جس میں مالیت رقم، وصول کنندہ، نام، حکم ادائی، تاریخ، اور مقاطعے کا نام درج ہوتا۔ اس کی ایک نقل قاضی کے دفتر میں رکھی جاتی تھی۔ پھر یہ ”حجت“ محاسبہ میں دے دی جاتی تھی، جو مقاطعے کی ہر قسط کے واجب الادا ہونے پر ہوتا تھا۔ اگر دوسری طرف ادائی نہ کی جاتی تو تفویض کے حامل کو ایک مکتوب دیا جاتا، جس میں اس کی وجہ لکھی ہوتی تھی۔ حوالے کے معاملات کے لیے قاضی کے دفاتر ہمارے سب سے زیادہ قیمتی مصادر ہیں۔

حوالے کا حکم سلطان کا فرمان ہوتا ہے۔ اس میں وضاحت کی جاتی ہے کہ کس قدر رقم ادا کی جائے گی، کسے ادا کی جائے گی اور کس وسیلے سے۔ فرمان حوالہ کی تین بڑی اقسام ہیں: (۱) دعویداروں کے نام براہ راست صادر ہونے والے احکام، جو صوبوں میں فوج کو وظائف (سالیانہ، علوفہ، مواجب) ادا کرنے کے لیے ہوتے تھے؛ (۲) وہ تفویضات جو صوبائی امور عامہ یا باب عالی کی ضروریات کے سلسلے میں ایک امین کے اختیار میں دے دی جاتی تھیں (دیکھیے R. Anhegger و H. Inalcik: قانون نامہ سلطانی بر موکب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۵)؛ (۳) خزانہ عامرہ کے لیے سلطان کے سفیر (قل) کو رقوم حوالے کرنے کے احکام۔

ایک خطے میں مختلف مقاطعات خاص دعویداروں کے لیے وقف ہوتے تھے اور ان کے مطالبات اسی

وسیلے سے باقاعدگی کے ساتھ پورے کیے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے مالیات کی مرکزی انتظامیہ کی تنظیم بعض شعبوں کے ذریعے کر دی گئی، مثلاً آناڈولو مقاطعہ سی، مہدن مقاطعہ سی، ہیوک قلعہ مقاطعہ سی، وغیرہ۔

گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ عاملوں کے معاملہ اہم قصبوں کے صرائوں کی وساطت سے تبادلے کے سودے (Poliko) کے ذریعے مرکزی خزانے میں منتقل کر دیے گئے، تاہم حوالہ برابر استعمال ہوتا رہا؛ لیکن ۱۸۳۹ء میں تنظیمات کے اعلان کے بعد مقاطعے کے خاتمے پر حوالے کی اہمیت جاتی رہی۔ تنظیمات نے مرکزی مالیات کی حکمت عملی کو رائج کیا۔ سرکاری امور، جنہیں وسیع اختیارات دے کر صوبوں میں مقرر کیا جاتا تھا، براہ راست مالہ وصول کرتے تھے۔ وہ تنخواہیں ادا کرنے اور دوسرے مقامی اخراجات کو پورا کرنے کے بعد بقیہ رقم مرکزی خزانے کو بھیج دیتے تھے (دیکھیے Tanziimatı ıyyulanması ve Sosyal : H İnakik Tarihleri، در Belleten، ۱۱۶/۲۸ (۱۹۶۳ء) : ۶۲۹)۔

فقہ میں حوالہ ایک علیحدہ باب کا موضوع ہے۔ عثمانی مفتیوں کے فتاویٰ کے مجموعوں میں بعض اوقات کتاب العوالہ میں حوالے کے ایسے معاملات پر فتوے بھی شامل ہوتے تھے جو ریاست سے متعلق یا بعض افراد کے درمیان، یا افراد اور اوقاف کے مابین ہوتے تھے (دیکھیے فتاویٰ ابوالسعود، طوبخنی سرای مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۶، ورق ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ فتاویٰ یحییٰ اندلی، مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۸، ورق ۱۴۱ تا ۱۴۳)۔

عثمانی ترکی میں حوالہ ایک اور معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا، یعنی مقامی اہل تشیع کے نام سے

پر بنایا ہوا میٹلر۔ بعض اوقات "حوالہ میٹلر" ناکہ بندی کے لیے ان قلعوں کے قریب تعمیر کیے جاتے تھے جن سے طویل مزاحمت کی توقع ہوتی تھی۔ یہ طریقہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں برص کی ناکہ بندی کے لیے استعمال کیا گیا۔ محمد ثانی نے سوچا تھا کہ اگر مزاحمت جاری رہی تو مسططنینہ کی ناکہ بندی کے لیے روم اہل حصار کو ایک حوالے کے طور پر استعمال کیا جائے۔ ایک ایسا ہی حوالہ وہ ہے جسے محمد ثانی نے ہانواد کے قریب تعمیر کرایا اور جسے اب مقامی طور پر اولہ Avela کہا جاتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

(H. İnakik)

۱. الحَوْتُ : (ع)، معجم: اس کی صحیح تر صورت الحَوْتُ الجنوی ہے۔ یہ نام عربوں نے "جنوبی معجم" نامی ستاروں کے مجموعے کو دیا ہے، جس میں سب سے بڑا ستارہ قمر الحوت Fomalhaut ہے۔ الحوت لوح ماہی (Fish) کو بھی کہتے ہیں، جس کے لیے بھی البتانی لوہوں کی کائنات میں مینہ تسمہ السمکان مٹا ہے، یعنی دو معجمیاں۔ بظاہر اس نے اس طرح کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ قرآن مجید نے حضرت یونس علیہ السلام کے لیے صاحب الحوت کا لقب استعمال کیا ہے (۶۸: ۲۸)۔

مآخذ: (۱) البتانی، طبع ۱۸۱۵ء : ۲

۱۱۶۶، ۱۲۶ و ۳ : ۲۶۵ و ۲۶۶؛ (۲) البتانی :

مجانِب المخلوقات، طبع ۱۸۱۵ء : ۱

۳۸ و ۴۱ : (۳) E. Eder : Untersuchungen über

den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen

ص ۲۰۲، ۲۸۴

(H. Surra)

۲. حَوْر : (ع)، ح ورمادہ جمع ہے، مفرد = حور،

مفرد = حور، ح ورمادہ جمع ہے، مفرد = حور،

حوروں کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں :
(۱) حورانِ انس اور (۲) حورانِ جن۔ اسی طرح
مختلف جنتوں میں مختلف طرح کی حوریں ہوں گی
یعنی اوصاف میں مختلف۔

ان جمالی پیکروں کی تعبیر کے سلسلے میں
مفسرین میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے حقیقی معنی
لیتے ہیں اور بعض مجازی۔ یعنی حوروں کا ذکر
بطور تمثیل کے ہے، ورنہ دراصل ان سے مراد جنت
کی مسرتیں اور لذتیں ہیں جن کے لیے یہ مادی اور
جسمانی استعارے استعمال ہوئے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کا یہ اختلاف صرف ان
بہشتی پیکروں تک محدود نہیں بلکہ بعد الموت کے
جملہ واقعات و احوال میں بھی، یہاں تک کہ جنت،
دوزخ، بزرخ وغیرہ کی تعبیریں بھی متعدد ہیں۔

جنت کیا ہے؟ باغ، امن و سلامتی کا گھر،
مقام رحمت، مقام نور، مقام رضوان، مقام طیب و طاہر،
مقام تسبیح و تہلیل، رضائے الہی اور دیدار
الہی کا مقام۔ ایک رائے یہ ہے کہ جنت کی مسرتیں
اور لذتیں ایمان اور اعمال صالحہ کی تمثیلی شکلیں
ہیں۔ یہ استعارہ و رمز کی زبان اس لیے اختیار کی گئی
ہے کہ فہم انسانی کے لیے سہولت ہو، اور اس دنیا
میں جن جن باتوں سے وہ حظ حاصل کرتا ہے، ان کے
ذکر سے جنت کی مسرتوں کی طرف ذہن کی رہنمائی
ہو جائے، اگرچہ یہ مسرتیں دنیوی مسرتوں سے
بے اندازہ مختلف اور بے حد زیادہ ہوں گی۔ ان کی
حقیقت بیان میں نہیں آ سکتی۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ ”حشر کے جملہ
واقعات از قبیل تمثیل ہیں“۔ وہاں کی مسرتیں
ایسی ہیں جو تخیل سے ماوری ہیں۔ بعض
علماء جنت وغیرہ کے سلسلے میں مجازی تعبیر کے
بارے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اکثر
علماء نے امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک کی پیروی

جس کی آنکھ کی سفیدی خوب سفید اور پتلی خوب
سیاہ ہو۔

(حور کے لغوی معنی پلٹنے کے ہیں، خواہ یہ
پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر کے۔ پانی کے
حوض میں گھومنے پر کہتے ہیں ”حار الماء فی
الحوض“۔ اسی سے محور کا لفظ ہے۔ حور کے
معنی سفیدی کے بھی ہیں) [الراغب : مفردات
بذیل مادہ]۔

فارسی میں اسم مفرد حوری جس کی جمع حوریاں
(حافظ : حوریاں رقص کنان نعرۂ مستانہ زدند)۔
فارسی اردو میں حور مفرد استعمال ہوتا ہے۔
عربی میں حوریہ بھی کہتے ہیں۔ مجاہد نے اس
لفظ کی یہ توضیح کی ہے : ”وہ جنہیں دیکھ کر
دیکھنے والا حیران رہ جائے“۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں حورانِ بہشتی
کا ذکر آیا ہے جن سے مراد بہشت کے
پیکرانِ جمال ہیں، اور ان کے بارے میں عام
تصور یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نسوانی پیکر ہوں گے۔
قرآن میں ان پیکرانِ جمال کے مختلف اوصاف
بیان ہوئے ہیں؛ مثلاً یہ پیکر ہر آلودگی
سے جس میں بداخلاقی، بدصورتی، بدنمائی
اور سوء معاشرت بھی شامل ہے، پاک ہوں گے
جو انسانی دنیا میں بشر کے ساتھ وابستہ ہیں۔
یہ پیکر پاکیزہ ہوں گے۔ قاصرات الطرف (یعنی
ان کی نگاہیں ہر جانی نہ ہوں گی۔۔۔ ان کا
مرکز توجہ ایک ہی ہوگا)، بالکل پاک؛ ابکار =
کنواریاں؛ بڑی آنکھوں والی (حور عین = جمع عینا =
بڑی آنکھوں والی)؛ موتی کی مانند چمکدار، یاقوت و
مرجان سے مشابہ؛ خیرات : نیک سیرت، اور حسان =
خوبصورت؛ مقصورات فی الخیام = پردہ نشین،
با عظمت و جلال خیموں میں مقیم۔ اسی طرح کے
اوصاف حدیث میں بھی آئے ہیں۔

کی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں (جن کا قرآن مجید میں بار بار ذکر آتا ہے، مثلاً استواء علی العرش کے سلسلے میں فرمایا ہے : الإستواء غیر مجہول و الکیف غیر معقول والايمان بـ واجب والسؤال عنه بدعة۔۔۔) بھی فیصلہ جنت کے متعلقات کے بارے میں کیا جا سکتا ہے۔ یہ دراصل مجاز اور حقیقت کے درمیان ایک مفاہمتی عقیدہ ہے اور ظاہرہ اور معتزلہ کے متخالف مسلکوں کے مابین نقطۂ واسطہ ہے۔ ایک تعبیر اور بھی ہے۔ آیات میں جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہ مکی اور مدنی دونوں صورتوں میں بیان ہوئے ہیں۔ مشہور تاہی حسن بصریؒ نے حور کے یہ معنی بیان کیے ہیں: "بنو آدم کی نیک عورتیں"۔ آیت زَوْجَانَهُمْ بَعُورٌ هِيَ (۲۰: الطور) میں زَوْجَانَا کے لفظ سے ذہن نکاح کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مگر بونسؒ نے حرف صلہ (ب) کی بنا پر جو حور پر داخل ہے، یہ استدلال کیا ہے کہ جنت میں نکاح نہیں ہوتا! اس سلسلے میں وہ کلام عرب کو پیش کرتے ہیں: عرب تَزَوَّجَتْ بَہَا نہیں بولتے بلکہ تَزَوَّجَتْہَا کہتے ہیں۔ اس بنا پر زَوْجَانَهُمْ بَعُورٌ کا صرف یہ مطلب ہے کہ اہل جنت کو حوروں سے ملا دیا گیا ہے، یعنی ان کا ساتھی بنا دیا گیا ہے (لِسَانَ الْعَرَبِ، بذیل مادہ)۔ ابو عبیدہؒ نے بَعُورٌ زَوْجَانَا کی تفسیر میں بھی یہی بات کہی ہے، یعنی ان کو اکیلے کے بجائے دو دو کر دیا ہے، دو-ری جگہ قُلْنَا قُضِي زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرَا زَوْجَانَا کو ارمایا: دیکھیے یہاں زَوْجَانَاک بَہَا نہیں کہا ہے (تفسیر کبیر، ۷: ۴۷۶)۔ لغت میں زوج کا لفظ بمعنی قرین آتا ہے اور جنت میں یہ تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسا کہ دنیا میں خاوند اور بیوی کے نکاح میں متعارف ہے (مفردات)۔۔۔ حور کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہے اور قرآن نے ان کی اسی عظیم الشان صفات بیان کی ہیں۔

تصور ہے بلند ہیں جو انسان کے دماغ میں بے نظیر حسن، بلند فطرت اور انتہا کی لطافت کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صفات ان میں ہمیشہ رہیں گی۔۔۔۔۔ دراصل حور جنت کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ جس طرح جنت کے پہلوں کو بہاؤں کے پہلوں پر، جنت کے پانی، دودھ اور نہروں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح جنت کی حوروں کو بھی دنیا کی عورتوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جس طرح جنت کی دوسری نعمتیں بھل، شہد اور دودھ وغیرہ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں، اسی طرح جنت کی حوریں بھی مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور حور کا ذکر حسن و خوبصورتی یا لذت و سرور کے لیے بطور تمثیل ہے۔ جنت کی اس نعمت کو شہوانیات سے متعلق لڑنا معترضوں کی ہست خیالی ہے۔

مآخذ: کتابوں کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے۔

[ادارہ]

- **حوران:** حوران کا ذکر مختلف صورتوں میں بائبل، اور مسامری کتبوں وغیرہ میں آیا ہے۔ حوران دریائے اردن کے پار ایک ضلع ہے جس کی حدود صحیح طور پر معین نہیں۔ خاص حوران جبل حوران اور اس کے ساتھ القفر کے میدان پر مشتمل ہے۔ زیادہ وسیع مفہوم میں اس نام کا اطلاقی جہنم کے علاقے اور دریائے فرات کی ایک معاون نہر القنات اور وادی الشلالہ تک کی سرزمین پر ہوتا ہے اور جنوب کی طرف البقاء [رگہ ہاں] اور ساتھ ساتھ (الحماہ) پر۔ حوران کی معصرتیک (گورنری) میں جہنم کا ضلع، نیز جولان (Joulan)، عجلون (Ajlun) اور البقاء بھی شامل ہیں۔ یہاں کا حاکم (متصرف) شیخ سعد میں رہتا ہے۔ بصر الحریزی، السویداء القبطیہ و درعات (Bahr) اربہ اور الحماہ (نائب گورنروں) کے

مہاجرین اپنے قدیم اوطان میں واپس چلے گئے اور حوران میں عرب قبائل کی محض ایک متفرق آبادی باقی رہ گئی جو عربان الجبل کے ایک عام نام سے موسوم ہے۔

اٹھارھویں صدی عیسوی میں لبنان کے دروزوں نے حوران کو از سر نو آباد کرنا شروع کیا۔ اس کا سبب یہ ہوا کہ شہابیوں نے اپنے مخالف یمنیوں پر ۱۱۷۱ء میں فتح پائی جس کی وجہ سے مؤخر الذکر نقل مکانی کر کے حوران میں آ گئے۔ ان کی قیادت خاندان حمدان کر رہا تھا جس کا مستقر سویدا میں تھا۔ جب انیسویں صدی میں لبنان کے حالات دروزوں کے حق میں بد سے بدتر ہوتے گئے تو نقل مکانی کا یہ سلسلہ بیش از پیش زور پکڑتا گیا۔ اس کے برعکس حوران میں وہ بالکل آزادی سے زندگی بسر کرتے تھے، ان پر کوئی خراج نہ تھا۔ زمین کی زرخیزی کی وجہ سے انہوں نے بہت جلد خوشحالی حاصل کر لی۔ جب بنو حمدان، جو اب تک سرکردہ دروزی خاندانوں میں ممتاز تھے، معدوم ہو گئے، تو بنو آطرش نے ان کی جگہ لے لی۔ بالآخر ۱۸۵۲ء میں انہیں حلقہ اطاعت میں لانے کے لیے باب عالی نے یہاں فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا، لیکن اچانک جنگ کریمیا کے شروع ہو جانے پر فوج کو پھر واپس بلا لیا گیا۔ مدحت پاشا [رک باں] نے دروزوں سے پرامن طور پر سمجھوتا کرنے کی کوشش کی، چنانچہ اس نے ان کے ایک شیخ کو حوران کا قائم مقام بنا دیا جس کا مرکز ادارت سویدا میں تھا۔ مؤخر الذکر اپنے صوبے کے نظم و نسق کو ترکی طرز پر ترتیب دینے میں کامیاب رہا۔ ان حالات میں اگرچہ قبیلے کے شیوخ بالکل مطمئن تھے کیونکہ انہیں ترکی حکومت کی تائید حاصل تھی؛ لیکن عام کسانوں میں بہت بد دلی پھیل گئی تھی اور انہوں نے باغیانہ روش اختیار کر

صدر مقامات ہیں۔ مصر کے مملوک سلاطین کی حکومت میں یہ صوبہ القبلیہ کہلاتا تھا اور اس کے والی کا قیام درعات میں تھا۔ اس سے پہلے زمانے میں قدیم بصری دارالحکومت تھا۔

حوران کا علاقہ تمام تر آتش فشاں پہاڑوں کے سیال مادے سے بنا ہے اور بے انتہا زرخیز ہے، چنانچہ النقرہ کا میدان ملک شام کے اے غلے کا مخزن ہے۔ اس کے برعکس اللجاء کا ملحقہ خطہ ایک ہولناک صحرا ہے۔ حوران کا سلسلہ کوہ (قدما کے ہاں Asalmanas، جو عام طوز پر اپنے موجودہ باشندوں کے نام سے جبل الدروز کہلاتا ہے) شرق اردن کا سب سے بلند مقام ہے جس کی بلندی چھ ہزار فٹ ہے۔

تاریخی معلومات: حوران تاریخی دلچسپیوں سے مالا مال ہے۔ جہاں تک قدیم زمانے یا رومی اور بوزنطی ادوار کا تعلق ہے، ان کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں۔ مقالہ ”غسان“ میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ اسلامی فتح سے پیشتر بھی یہاں ایک عربی سلطنت موجود تھی جو بوزنطی شہنشاہ کی حمایت میں تھی۔ بصری کا دارالسلطنت پہلا شہر تھا جسے مسلمانوں نے فتح کیا (۶۳۴ء)، اور جند [رک باں] کے قیام کے بعد حوران جند دمشق سے متعلق ہو گیا جیسا کہ اس وقت سے لے کر آج تک رہا ہے، اگرچہ علاقائی تقسیم کا یہ فوجی نظام بعد میں متروک ہو گیا اور شہری نظم و نسق کے اجرا کے ساتھ ”ولایت دمشق“ کا نام رائج ہو گیا۔ اس طرح حوران کی تاریخ ملک شام کی تاریخ سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ ایک وقت میں صلیبی جنگوں کے دوران میں اس نے مقابلہ زیادہ اہمیت حاصل کر لی تھی جب کہ فلسطین سے نکالے ہوئے مسلمان یہاں آ گئے تھے اور انہوں نے عیسائیوں کا مقابلہ ثابت قدمی سے کیا تھا۔ یروشلم کی عیسائی سلطنت کے سقوط کے بعد یہ

شہر کے بالائی سرے پر سات منزل کا ایک بڑا قلعہ ہے جس کے چاروں کونوں پر برج بنے ہوئے ہیں جہاں سے پورے شہر پر زد پڑ سکتی ہے۔ یہاں مقامی حاکم رہتا ہے جس کا تقرر شہام [ارک ہاں] کے قبطی فرمانروا کرتے ہیں جن کے قبضے میں یہ شہر ہے۔ حوزہ میں ایک چھوٹا سا بازار اور دو مسجدیں ہیں اور ارد گرد باغات اور کھیت ہیں جن میں اناج، نیل اور تبا کو کی کاشت ہوتی ہے۔ شہر کے کوچہ و بازار تنگ اور گندے ہیں۔ لیسو ہرش Leo Hirsch نے اس کی آبادی کا اندازہ دو ہزار کیا ہے۔ وریڈے Wrede نے اس شہر کے باشندوں کی تعداد آٹھ ہزار بتائی ہے جو اس کے بیان کردہ دیگر اعداد و شمار کی طرح مبالغہ آمیز ہے، اگرچہ یہ سیاح بعض لحاظ سے قابل قدر اور مستحق ستائش ہیں۔

مآخذ: (۱) Adolph v. : H. Fr. v. Maltzan

(۲) Wrede's Reise in Hadramaut ص ۲۳۰

(۳) Le Hadhamout : Van den Berg ص ۱۲

Reisen in Aden, Mahra, und Hadramaut : Leo Hirsch

und Hadramaut ص ۱۸۳، ۱۷۹

South Arabia : Mrs. Th. Bent ص ۲۱۰، ۲۱۱

(J. Seemann)

خوزہ: رلہ بہ الذئاب۔

خوز: جمع احواز (علی زبان میں حواں) (۱)

شمالی افریقہ اور بالخصوص مراکش میں۔ چہاں یہ لفظ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں نمودار ہوا، ایک بڑے قصبے کا علاقہ، نواحی بستی، گرد و نواح کا علاقہ (الحسن بن محمد الوزان الزبانی Description de : Leo Africanus Afrique، مترجمہ Epaulard، ج ۱، ۱۹۰۶ء) کے ہاں لاس کے لیے اور مخطوطہ دستاویزوں میں ثابت شدہ (J. Seemann)

لی توی جس کی وجہ سے حوران میں دوبارہ مکمل بدنظمی کا دور دورہ ہو گیا۔ ۱۸۹۰ء میں دروزوں نے النقرہ کے موضع الحراک کے مسلمانوں کو گھیر لیا جو ایک مسجد میں پناہ گزین ہو گئے تھے، انہیں اپنے آپ کو حوالے کر دینے پر مجبور کیا اور مسجد کو منہدم کر دیا۔ باب عالی کو دوبارہ مداخلت کرنی پڑی اور کئی خونریز جنگیں ہوئیں۔ تاہم اس سے ملک میں قلعہ طور پر امن و امان قائم نہ ہو سکا۔ بالآخر عبداللہ پاشا کی سخت تدابیر دروزوں کی مزاحمت کو توڑنے میں کامیاب ہوئیں اور ان کی بدولت قابل برداشت صورت حال پیدا ہو گئی۔ [نیز دیکھیے (۱) لائڈن مع مآخذ]۔

مآخذ: (۱) قدیم عربی مآخذ کا ذکر در

۳۲ : Palestine under the Moslems : Le Strange ص ۳۲ تا

۳۳ : (۲) علی جواد : ممالک عثمان تاریخ، جغرافیہ،

لغاتی، ص ۳۰۰ بعد : (۳) ابن فضل اللہ : التریف فی

مصطلح التریف (قاہرہ ۱۳۱۲ھ) ص ۱۷۷ بعد : (۴)

Erskunde : Ritter ج ۱۰ : (۵) Five Years : Porter

in Damascus : ۲ : ۱ بعد : (۶) Drake اور Burton

Unexplored Syria : ۱ : ۱۳۲ بعد : (۷) Wetzstein

Reiseber. über den Hauran und die Trachonit : Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins ج ۱۲،

۲۰ : ۲۱ : (۸) Vom Mittelmeer zum : Oppenheim

Pers. (Golf) : ۱ : ۸۷ بعد : (۹) Buhl Geographie des alt.

Palästina : بعد اشارہ : (۱۰) Palestine and Syria

(Baedeker)

خوزہ: (حوزہ) حضر موت کا ایک شہر

جو خبرین [ارک ہاں] کے شمال مشرق میں اسی نام کے

ایک پہاڑ پر واقع ہے۔ وادی حوزہ کی چھوٹی سی

قلی اس کے پاس بہتی ہے۔ اپنے ابتدائی راستے میں

یہ وادی عین الکبیر [ارک بہ حضر موت] کے

متوازی بہتی ہے اور پھر اس میں

سلسلہ اول، پرتگال، ج ۲، پیرس ۱۹۳۹ء [p. de cénival] اور ج ۵، پیرس ۱۹۵۳ء [R. Ricard]؛ اسلامی اندلس میں یہ پہلے ہی اس معنی میں استعمال ہوتا تھا، اور اس سے ہسپانوی لفظ *alfoz*، بمعنی ضلع، نکلا ہے (Textes arabes de : L. Brunot) Rabat، ج ۲، فرہنگ، پیرس ۱۹۵۲ء) - تونس میں بنو حفص کے عہد میں یہ لفظ معروف تھا، لیکن ایک مالی مفہوم میں (*Hafsid* : R. Brunschvig) ج ۲، پیرس ۱۹۳۷ء) - (۲) الحوز کی صورت میں یہ لفظ محض مراکش کے خطے، Haouz کا نام ہے یعنی بند والا وسیع و عریض میدان، جسے دریائے تنسیت اور اس کے معاونین اور دریائے تسوت سیراب کرتے ہیں - جیلیات کی پہاڑیوں سے قطع نظر، یہ سپاٹ اور زیادہ تر بنجر علاقہ ہے، تقریباً تمام کا تمام خاردار درختوں سے ڈھکا ہوا ہے، جہاں چرائی ممکن ہے - بایں ہمہ جغرافیائی محل وقوع نے اسے وہ تمام عناصر عطا کیے ہیں جن کا خوشحالی کے لیے ہونا ضروری ہوتا ہے - ان عناصر کو المرباطون نے استعمال کیا، جنہوں نے ۵۴۶۲ / ۱۱۰۷ء میں مراکش کی بنا ڈالی، خطاطیر [رک بہ قنات] کھود کر اپنے دارالخلافہ کو پانی فراہم کیا اور وادی تنسیت کے اوپر ایک پل تعمیر کیا - اس کے بعد الموحدون کے عہد حکومت میں مراکش اسلامی مغرب کا سب سے بڑا شہر بن گیا، اور پورے مراکش میں خوشحالی آ گئی - معلوم ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے آخر میں الحوز کو المغرب [رک بان] سے ممیز کر دیا گیا، کیونکہ اطلسی مراکش کے میدانوں کی دو حصوں میں تقسیم ان علاقوں کے مطابق ہے جس کے پابند وہ خانہ بدوش عرب قبائل بنائے گئے تھے جنہیں الموحد سلطان ابو یعقوب المنصور [رک بان] نے مراکش میں آباد کیا تھا -

”ریاح کی طرف غرب جا پڑا اور چشم کی طرف الحوز“، (الف - الناصری : کتاب الاستقصاء، ج ۲، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ء؛ فرانسیسی ترجمہ از I. Hamet، در AM، ج ۳۲، ۱۹۲۷ء) - یہ نتیجہ بھی اخذ کرنا چاہیے کہ اسی دور میں بربری تلمسنہ کا کٹاؤ شروع ہوا (ایک چوڑا ساحلی ٹکڑا، جو وادی أم الریبع میں پھیلا ہوا تھا) جو آج بالکل نابود ہے - الموحدون کے زوال، المرینیوں کے ہاتھوں دارالحکومت کے فاس میں منتقل ہونے اور علحدہ ہونے کی مسلسل کوششوں کے باوجود الحوز اگلی صدی تک مراکش کے سب سے زیادہ دولت مند صوبوں میں سے ایک صوبہ رہا - لیکن جنوب سے معقل قبیلے کے جتھوں کی آمد سے بدنظمی پیدا ہوئی - کوہستانی بربروں اور میدانی عربوں کے درمیان اختلاف رونما ہوا اور آخر میں ایک خطے کی عام تباہی ہوئی جس میں آبادی نے، سرابطی بزرگوں کی مدد سے، شمال اور جنوب کے سلطانوں کے سیاسی اور مالیاتی منصوبوں کی مزاحمت کے طریقوں پر غور کیا - الحوز کے مغربی نصف میں پرتگیزیوں کی دخل اندازیوں نے جذبہ جہاد کا تیزی کے ساتھ احیا کیا - سعدیوں اور علویوں کے عہد حکومت میں الحوز کی تاریخ مراکش کی تاریخ ہی بن جاتی ہے - آج کل اس خطے میں رھمنہ (رحمانہ) کا بڑا عرب قبیلہ اور بہت سے گروہ آباد ہیں، جنہیں یہاں سلطان کی خواہش سے مختلف خطوں سے لایا گیا تھا، اگرچہ اب بھی وہ اپنی خاص قسم کی خصوصیات کو برقرار رکھے ہوئے ہیں - جو لوگ کوہ اطلس کے دامن (دیر) میں رہتے ہیں، عربی بھولے بغیر، اب بربری زبان سمجھ رہے ہیں (Un Type de frontière Linguistique : L. Galand) arabe et barbare dans le Haouz de Marrakech، در Orbis، ۱۹۵۴ء) - نام نہا -

قبائل (عبدہ، احمر، رحمانہ، مٹاہہ، حریل) اور الحوز کے Guich کے وظائف کے متعلق رک بہ جیش؛ ۱۹۰۴ء؛ لفٹیننٹ کرنل Voinot *Le Maroc d'aujourd'hui* : E. Aubin *Les tribus guich* : Voinot در *du Haouz Marrakech* *de la Société de géographie et d'archéologie d'orun* ۱۵ اپریل ۱۹۲۸ء۔ الحوز کے ایک چھوٹے قبیلے، اولاد ابی سبج (O. Bouchas) نے اپنی مولیٰ اونی قالینوں کی بدولت بڑی شہرت حاصل کی ہے *Corpus des tapis marocains du Haut* : P. Ricard) *Atlas et du Haouz de Marrakech* : P. Ricard ۱۹۲۷ء۔ بعض مراکشی یہودیوں کا نام حوزی ہے۔

مآخذ : متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ : (۱) *Marrakech des origines à 1912* : G. Deverdun رباط ۱۹۵۹ء، جس کی ج ۲ (زیر اشاعت) میں جنوبی مراکش کی بابت مکمل مآخذ مندرج ہیں۔

(G. DEVERDUN)

• خوشبختی : (جمع حواشی) جنوبی عرب میں حاصر جنیری نسل کا ایک قبیلہ، جن کا علاقہ بحینا ۴۴° - ۴۵° اور ۴۵° - ۴۶° طول البلد مشرقی (گرینچ) کے درمیان اور ۱۳° - ۱۴° اور ۱۳° - ۱۴° عرض البلد شمالی کے مابین واقع ہے۔ اس کے جنوب میں تھج (بالتھج) [رک بان]، مغرب میں قبیلہ صبیحی (صبیحی Sabehe) [رک بان] اور قبیلہ حبرہ [رک بان] کی سر زمین اور شمال میں بنو جتہ [رک بان] کے علاقے اور مشرق میں زبیری بالغ کا وطن واقع ہے۔ آب و ہوا منطقہ حارہ کی سی ہے۔ زمین زرخیز ہے اور یہاں گیہوں، قہوہ اور زونی پیدا ہوتی ہے۔ پہاڑوں میں جیل شیب (تقریباً چھ ہزار فٹ بلند) قابل ذکر ہے، نور و بنہ (بنا) کی وادیاں مغرب اور مشرق میں اس علاقے کی حد بندی کرتی ہیں۔ یہاں کے سلطان (شیخ، غیل) کا دارالحکومت الرما ہے، جہاں ایک عرصے اور رہا ہے۔

پتھر کے مکن ہیں۔ سلطان کو انگلستان کی حکومت کی طرف سے سالانہ وظیفہ ملتا ہے اور اسے عبدالطلب ڈیڑھ ہزار آدمی سپاہ کرنے پڑتے ہیں۔ یہ ملکہ جسے غیر محفوظ سمجھا جاتا ہے، (آزاد) قبائل سے آباد ہے، جو صرف جنگ کے موقع پر سلطان کا حکم مانتے ہیں۔ یہ لوگ شافعی مذہب کے پیرو ہیں اور ان کا پیشہ زیادہ تر مویشی پالنا ہے۔ وہ اپنے ہمسایوں سے مسلسل برسر پیکار رہتے ہیں۔ ۱۸۷۰ء میں انہوں نے قبیلہ بالغ سے جنگ شروع کی اور ۱۸۷۱ء میں صبیحی قبیلے سے۔ ان کی تعداد بارہ اور ہندو ہزار کے درمیان بیان کی جاتی ہے۔ ہمدانی کے بیان کے مطابق وہ جبل صبر (صبر) کے باشندے ہیں۔ مآخذ : *الہمدانی* : صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۷۸، ص ۷۹، ص ۱۹۹، ص ۱۹۹ : (۲) *المنجم*، ص ۳۶۷ : (۳) *Erkunde* : Ritter، ص ۱۲ : ۶۷۶ : (۴) *H. V. Maltzan* : *Reise nach Sibirien*، ص ۳۰۰ تا ۳۰۲ نیز دیکھیے *لاٹن، بار دوم، لاٹن*۔

(J. SCHLEPER)

الحوضہ : (Hauza) ایک قوم کا نام جس کے افراد اب زیادہ تر مسلمان ہیں اور جو بیشتر نائیجریا کے شمالی علاقے میں آباد ہے [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے *لاٹن، بار دوم*]۔ مآخذ : متن میں مذکور تصانیف کے علاوہ حسب ذیل اہم ہیں (۱) *عبدلہ بن محمد* : *تاریخ السودان*، ج ۱، *Habesh* آبادان ۱۹۶۳ء : (۲) *The F. J. Azot* : (۳) *Rise of the Sokoto Fulani*، کانو ۱۹۶۲ء : (۴) *The occupation of Hausaland* : H.F. Backwell، لیگس *Tracks and discoveries in* : H. Barth (۵) *Northern and Central Africa*، لندن ۱۸۵۷ء : (۶) *Nigerian Penetration* : H.D.A. Biver، لیگس ۱۹۶۳ء : (۷) *The Golden Trade of the Moors* : E.W. Boviel، لیگس ۱۹۶۳ء : (۸) *Historical notes* : J.A. Burdon (۹) *۱۹۶۳ء*۔

مآخذ: حوصہ ازبان کی معیاری لغات یہ ہیں: (۱)

A Housa English dictionary and : G.P. Bargery

(۲) English-Housa Vocabulary، لنڈن ۱۹۳۴ء؛

Dictionary of the Housa Language: R.C. Abraham

لنڈن ۱۹۴۹ء؛ صرف و نحو: (۳) An : C.T. Hodge

outline of Housa grammar، بالٹی مور ۱۹۴۷ء (ضمیمہ)

Language، ج ۲۲/۳ (۴) : R.C. Abraham

The Language of the Hausa people، لنڈن ۱۹۵۹ء؛

A study of Hausa syntax (Hartford: C.H. Kraft (۵)

studies in linguistics، عدد ۸، ۳ جلدیں Hart-

ford, Conn ۱۹۶۳ء، حوصہ پر عربی زبان کے اثر کا

بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا گیا، لیکن یہ کتابیں دیکھی

جاسکتی ہیں: (۶) Arabic loan-words: J.H. Greenberg

in Hausa، در Word، ۳ (۱۹۴۷ء) : ۸۵ بعد؛

(۷) Hausa verse prosody، در JIOS،

۴۹ (۱۹۴۹ء) : ۱۲۵ بعد، (۸) Hausa، مصنف: An Afro-

Asiatic Pattern of gender and number agreement

در JAOS، ۸۰ (۱۹۶۰ء) : ۳۱۷ بعد؛ (۹) Hausa،

مصنف: Linguistic evidence for the influence of kanuri

در Journal of African History،

۱ (۱۹۶۰ء) : ۲۰۵ بعد؛ (۱۰) Hausa، مصنف: F.W. Parsons

در African، An introduction to gender in Hausa

Language studies، ۱ (۱۹۶۰ء) : ۱۱۷ بعد؛ (۱۱)

Le Haoussa et le chamito : N. Pilszczikowa

sémitique à la lumière de l'Essai comparatif de

marcal cohen، در Ro، ۲۴ (۱۹۶۰ء) : ۵۶۷ بعد؛

Bemerkungen Zum entlehnten : S. Brauner (۱۲)

word Sehatz des Hausa، در Mitt. des Inst. für

Orientforschung، ۱۰ (۱۹۶۴ء) : ۱۰۳ بعد؛ (۱۳)

The historical back ground to, the : M. Hiskett

naturalization of Arabic loan words in Hausa،

African Languages studies، ۶ (۱۹۶۵ء) : ۱۸ بعد۔

(F.W. PARSONS)

on certain emirates and tribes، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۸)

Journal of a second Expedition : Hugh Clapperton

لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۹) Captain clapperton، major Denham

و لنڈن Narrative of travels : Doctor Oudney

The influence of : J.H. Greenberg (۱۰) لنڈن ۱۸۲۶ء؛

Islam on a Sudanese religion، نیویارک ۱۹۳۶ء؛ (۱۱)

The Muhammadan emirates of : S.J. Hogben

لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) Nigeria، Sir Frederick Lugard

The dual mandate، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) C.K. Meek

The northern tribes of Nigeria، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۱۴)

وہی مصنف: Tribal Studies in northern Nigeria

لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۱۵) The making : Sir Charles Orr

of Northern Nigeria، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۶) Margery

Lugard: the years of authority، لنڈن ۱۹۶۰ء؛

Hausaland : C.S. Robinson (۱۷) لنڈن ۱۸۹۶ء؛

Flora Shaw (بعد از ان Lady Lugard) A tropical

dependency، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۹) M.G. Smith

لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) Government in Zazzau

Nativ races and their rulers : C. L. Temple

کیپ ٹاؤن ۱۹۱۸ء؛ (۲۱) The ban : J.N. Tremearne

لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) وہی مصنف: The

tailed head hunters of Nigeria، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۲۳)

History of Sokoto of alhadji Sa'id : C.E.J. Whitting

کانو غیر مؤرخ؛ (۲۴) نیز عربی اور فرانسیسی میں

در O. Houdas : تذکرۃ النسیان،

l'Ecole des langues Orientales Vivantes، ج ۱۹ و

۲۰، پیرس ۱۹۰۱ء۔

(M. HISKETT)

زبان : حوصہ زبان ایک کروڑ بیس لاکھ سے
لے کر ایک کروڑ پچاس لاکھ آدمیوں کی مادری زبان
ہے۔ یہ لوگ ہابہ اور فلنی نسل کے ہیں اور زیادہ تر
نائیجیریا کے شمالی علاقے اور ملحقہ جمہوریہ نائجر میں
رہتے ہیں۔

ہوصہ ادب : ہوصہ ادب تین بڑی اصناف میں منقسم ہے : (الف) عوامی ادب؛ (ب) اسلامی ادب؛ (ج) جدید ادب۔

(الف) عوامی ادب : یہ در حقیقت ایک زبانی ادب ہے، جس کی اصل یا ابتدا کے بارے میں ہم محض قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔ قیاس یہ ہے کہ یہ ادب کبھی ضبط تحریر میں نہیں لایا گیا تھا، یعنی اس سے قبل کہ یورپی متجسسین نے اس کام کا بیڑا اٹھایا۔ تمام عوامی ادب کی طرح ”عوامی“ اصطلاح کا مفہوم ”سادہ“ نہیں بلکہ پیچیدہ اور مرکب ہے اور ایسے مضامین اور موضوعات نظر آتے ہیں جن کے گرد وقت، اسلوب یا اصل کی معینہ سرحدیں قائم کرنا ناممکن ہے۔ کہانیوں کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے : جانوروں کے متعلق کہانیاں، انسانوں کے متعلق کہانیاں اور تاریخی کہانیاں، اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم کسی معینہ قاعدے پر مبنی نہیں اور جگہ جگہ ایسے دھندلے کنارے ہیں جہاں تقسیم بالکل صحیح نہیں ہے۔

انسانوں سے متعلق کہانیوں میں بظاہر انسان کے اپنے ماحول سے تعلق کی روز افزوں پیچیدگی اور اس کے اپنے معاشرے کے ارتقا کا پرتو موجود ہے۔ تخلیق عالم اور کائنات کی داستانیں اب زیادہ عام ہو جاتی ہیں۔ باربشے Barbushe قسم کے مثالی دیو زاد پیردین اجداد (The kana Chhonicks : Palmer) در Sudanese meonoirs، ج ۳ لیگاس ۱۹۲۸ء، ص ۹۷ (بعد) آپس میں ملتے ہیں، کشتی لڑتے ہیں اور آسمان کی طرف اتنے اونچے اچھل جاتے ہیں کہ ان کی لڑائی سے رعد کی آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ ہراسرار کہانیوں میں ایک ایسی عورت نظر آتی ہے جس کے کئی منہ ہیں اور Pandora's Box قسم کی کہانیوں میں ان کی نیکی اور بدی کی تشریح کی جاتی ہے۔ شاید اس طرز کی کہانیاں جیسی کہ

اس آدمی کی جس نے ایک مادہ بن مانس سے شادی کر لی تھی اور اس عورت کی جس نے مکڑی کی سی آنکھیں پیدا کر لی تھیں، گروہی تفریق و امتیاز اور در پردہ قبائلی تعصب کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ان کہانیوں میں خاص دلچسپی کی چیز آؤتا یعنی ”طفل خاندان“ کا کردار ہے جو شروع میں تو محض وہی قابل رشک اور خوش قسمت کردار ہوتا ہے لیکن بعد میں تاریخی داستانوں کا بطل اور نمایاں کردار بن جاتا ہے۔

تاریخی کہانیاں بظاہر کائناتی اور تخلیق عالم سے متعلق داستانوں ہی کی توسیع ہیں، کیونکہ باربشے نوعیت کے جن دیووں کا ان میں ذکر ہے ان کا تعلق یقیناً قدیم اصلی باشندوں اور شروع کے مہاجرین کے باہمی تصادم سے ہے۔ شہری ریاستوں کے مؤخر قیام کی نمائندہ ایسی کہانیاں ہیں جیسی کہ Rattray کی Hausa Folk. low کی آٹھویں کہانی، جس میں بتایا گیا ہے کہ آؤتا نے پہلا حصار بند شہر تعمیر کیا تھا۔ تاریخی داستانوں میں سب سے اعلیٰ قسم اسلامی حکایت کی ہے، اور یہ کوئی غیر متوقع بات بھی نہیں ہے کیونکہ یورپ کے لوگوں کے ورود کو چھوڑ کر، یہ وہ آخری بڑی معاشرتی ہلچل تھی جو عوامی داستانوں کی محرک ہوئی۔ ان کہانیوں میں اسلام اور کفر کا تصادم بعض اوقات صاف نمایاں نظر آتا ہے جیسے کہ ”باسرکی سے اللہ“ کی کہانی میں، در Hausa superstitions and customs : Tremearne لنڈن ۱۹۱۳ء، کہانی عدد ۱۔ بعض کہانیوں میں جاہلیت کی نمائندگی ایسی رسم کرتی ہے جو اسلام کی رو سے قابل نفرت ہے مثلاً کتے کا گوشت کھانا، جیسے کہ HSC، ص ۳۰ میں؛ کئی مثالوں میں مردم خیزی اور سب سے زیادہ دلچسپ روایتیں ہیں جیسی کہ کہانی عدد ۷۶ اور ۹۶ میں،

جو شہادت ہمارے پاس اس وقت موجود ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شاعری کا ارتقا فلنی جہاد اور اس سے پہلے اور بعد کے واقعات سے ہوا، اور اسے عربی کے دینی اور عقیدت مندانہ ادب کی توسیع سمجھنا چاہیے جس کی ابتدا بہت پہلے ہو چکی تھی۔ کسی حد تک اس شاعری سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جب کہ وقت کی ذہنی جنگوں کو صرف ان لوگوں کے حلقے میں محدود نہیں رکھا جاسکتا تھا جو عربی سے پوری طرح واقف تھے، سوڈان میں عربی دان لوگوں کی کمی تھی۔ اسی کا ایک اہم نتیجہ یہ ہوا کہ ہوسا محض ایک دیسی یا ملکی زبان نہ رہی بلکہ اسے ایک دوسرے درجے کی علمی زبان کا مرتبہ دے دیا گیا، جیسا کہ ہمیں بابا کی شہادت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے (Mary Smith : Baha of Karo، لندن ۱۹۶۴ء، ص ۱۳۲)۔

ان چاروں اصناف میں یورپی معیاروں کے مطابق یگن النبی سب سے زیادہ خوش آئند ہے، کیونکہ اس میں ذاتی مذہبی تجربے کے جذبات کو انسانی عقیدت کے روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس کی تصویر کشی پر ان تفصیلات کا گہرا اثر ہے جو ادب سیرت، رسول اللہ کے بچپن سے متعلق روایات اور قرآن و حدیث میں مذکورہ حوالوں سے ماخوذ ہیں۔ سب سے زیادہ وقیع مثال، جو اثر انگیز بھی ہے اور مخلصانہ بھی، شیہو کی ایک اصلی نظم کی تخمیس ہے، جو عیسیٰ بن عثمان نے لکھی ہے۔ بد قسمتی سے یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

وئزی اپنی بہترین شکل میں آئندہ کے واقعات کا ایک شاعرانہ بیان ہے جو دوزخ کے آتشیں اور دردناک مناظر اور بہشت کی حسی و روحانی نعمتوں کے ذکر سے پر ہے۔ ایک قابل ذکر مثال وہ نظم

جہاں اسلام بادشاہ کے ساتھ زندہ لوگوں کو دفن کرنے کے قبل اسلام دستور کو مغلوب کر لیتا ہے۔ اکثر، جیسے کہ در HFL، ۱ : ۸ اوتا ایک اسلامی بطل بن جاتا ہے اور شکاری آبا و اجداد مثلاً Girringas، در HSC، عدد ۹۸، لادینیت کی نمائندگی کرتے ہیں۔

(ب) عہد اسلامی کا ادب : یہ ادب جسے شروع شروع میں "اجمی" [عربی] رسم خط میں لکھا گیا تھا تقریباً سب کا سب منظوم ہے۔ نیز بعض معاصر تالیفات کو چھوڑ کر، یہ مذہبی نوعیت کا ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ ہوسا میں اشعار سب سے پہلے عیسیٰ بن عثمان بن فودی (اسوما نودان فودیو) نے نظم کیے اور لکھے۔ اب تک ہمیں کوئی بات ایسی نہیں نظر آئی جس کی بنا پر ہم اس روایت کی صحت میں شک و شبہ کر سکیں اور اس لیے ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ ہوسا میں رسمی تالیف و تصنیف کا آغاز اٹھارہویں صدی کے یا انیسویں صدی کے شروع میں ہوا۔

ان نظموں کی چار بڑی قسمیں ہیں : (۱) یگن النبی یعنی نعت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم؛ (۲) وئزی (عربی = وعظ) یعنی عقوبت ابدی کی وعید اور جزائے ایزدی کا وعدہ؛ (۳) توہیدی (عربی : توحید)، اسلامی دینیات یا علم توحید؛ (۴) فیکہو (عربی : فقہ)، یعنی قانون اسلامی۔ پہلی قسم کی نظمیں زیادہ تر عقیدت مندانہ ہیں، باقی تین اقسام کا مقصد دوگانہ تھا : ایک یہ کہ فلنی مبلغین عوام تک نجات کا پیغام پہنچانا چاہتے تھے؛ دوسرے جہاد کے بعد کے زمانے میں پروپیگنڈا کرنے والے چاہتے تھے کہ مسلم زعمائے دین کی اسلامی اسناد کے ذریعے تائید و حمایت کریں۔ دو مقصدوں ہی سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نوع کا ادب بجائے عربی کے ہوسا زبان میں کیوں پروان چڑھا۔

ہے جس کا عنوان وکر جان ماری ”پاؤں کی سرخ زنجیروں کا گیت“ ہے۔ یہ نظم بھی عیسیٰ بن عثمان سے منسوب ہے اور ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

توہیدی ہوسا تحریروں میں سب سے زیادہ عالمانہ نوعیت کی تصانیف ہیں، چنانچہ کوسان سموار جلا جو ابھی شائع نہیں ہوئی ایک اعلیٰ پائے کی کتاب ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کے وجود، اس کی وحدت، اس کی قدرت کاملہ وغیرہ کے دلائل ہوسا نظم میں پیش کیے گئے ہیں لیکن عربی کی فلسفیانہ اصطلاحات بھی، جن میں تھوڑی بہت تبدیلی اور ترمیم کر دی گئی ہے، بکثرت استعمال کی گئی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی تصنیف میں اصل عربی ادبیات سے معتدبہ واقفیت درکار ہوتی ہے اور یہ ایک اعلیٰ پائے کی علمی تصنیف ہے۔

فیکھو [فقہ] جمالیاتی نقطہ نظر سے غیر دلکش، تاہم کسی یورپی قاری کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں ہے، کیونکہ یہ اسلام سے پہلے کے رسم و رواج سے واقفیت کا ایک بڑا ماخذ ہے۔ اس کے نزدیک مسلمان کے لیے یہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ اس کی نجات کے امکانات اس پر اور توہیدی پر منحصر ہیں۔ اس کے بالمقابل وہ لوگ جو ایسی نظمیں لکھ سکتے ہیں عوام کی نجات گویا ان کے ہاتھ میں ہے اور اس لیے مسلم علمائے دین بین انہیں قابل اعتنا وقعت و اقتدار حاصل ہے۔

عالمانہ منظومات کی یہ اقسام وہ بڑا ذریعہ ہیں جس کے عربی کے مخصوص الفاظ جو پہلے صرف خاص خاص آدمیوں کو معلوم تھے ہوسا کا نیا رنگ اختیار کر کے عوام کی بول چال میں داخل ہو گئے۔ ان الفاظ میں سے بہت سے ابھی ملکی زبان میں نہیں پہنچے، لیکن یہ نظمیں بدستور مقبول ہیں اور مستقل جستجو کے عمل اور مالموں [آرک باں] کے عالمانہ حواشی کی بدولت عربی کے الفاظ کی

ہوسا میں مستعار کرنے کا کام ابھی تک جاری ہے۔ ان عالمانہ اصناف کے علاوہ عوامی شاعری بھی موجود ہے، جیسے مثلاً یابو ”مدحیہ گیت“، زامبو ”ہجویہ نظم“ اور بوری عاملوں کے منتر وغیرہ۔ لیکن عموماً اس قسم کے اشعار کولکھا نہیں جاتا اور اسی لیے وہ زبانی ادب میں شامل ہیں۔

عالمانہ شاعری موزوں ہوتی ہے اور اس کے اوزان قدیم عربی اوزان کے مطابق ہوتے تھے۔ اگرچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہوسا شاعر کو بعض ایسے انحرافات کی اجازت ہے جو کسی عرب شاعر کے لیے مذموم سمجھے جائیں گے۔ سب سے زیادہ مقبول عام اوزان الطویل، الکامل اور الوافر ہیں۔ اس نظام اوزان میں آواز کے اتار چڑھاؤ (tone) کو کوئی دخل نہیں۔ عوامی شاعری بھی موزوں ہے اور اگرچہ یہ

قدیم عربی اوزان کے مطابق نہیں، تاہم بظاہر ان سے متاثر ضرور ہوئی۔ یقیناً ہر لحاظ سے یہ بھی ”مقداری“ (quantitative) ہے، لیکن ہوسکا ہے کہ اس کے کسی حصے میں ضمنی طور پر قدیم ”صفات“ (qualitative) یا ”صوتی“ (tonal) نظام کے باقی ماندہ آثار بھی موجود ہوں۔ تاہم اسے ابھی قائل کرنے والے طریقے سے ثابت کرنا باقی ہے۔

(ج) جدید ادب : اس سے ہماری مراد وہ ادب ہے جو بوکو (رومن) خط میں طبع ہوا ہے اور جس کا بیشتر حصہ گزشتہ پچاس سال کی تخلیق ہے۔ یہ کسی حد تک مصنوعی ارتقا ہے کیونکہ اسے شروع میں عیسائی مبلغین، یورپی حکام اور مغربی نظام تعلیم نے اختیار کیا تھا۔ بعد ازاں اس کی نشو و نما میں محکمہ تعلیم اور ایسی نیم سرکاری تنظیمات نے حصہ لیا جیسے کہ ریجنل لٹریچر ایجنسی۔ اس کے فروغ کا اس تعلیم سے گہرا تعلق رہا ہے جو حکومت کے زیر نگرانی دی جاتی ہے؛ اور اس کے علمائے ادب نے لکھا ہے جو ان ابتدائی اور

ہماری روایات مجتمع ہو گئی ہیں اگرچہ اس اجتماع کا نتیجہ بہت مختلف ہے تاہم اتنا ہی دل خوش کن ہے۔

الحاج ابوبکر امام کی مگانا جاری چہ (پانچواں ایڈیشن، زاریا ۱۹۶۰ء) بجا طور پر مشہور ہے۔ یہ سابقہ دونوں کتابوں سے بہت زیادہ بڑی تصنیف ہے اور اس میں بہت سی چھوٹی چھوٹی کہانیاں ہیں، جو زیادہ تر حیوانات سے متعلق کہانیوں کے دور پر مبنی ہیں لیکن جن میں ایسے خارجی موضوعات بھی آ گئے ہیں جیسے کہ "The Pied Piper"، جسے ایک خوش آئند طریقے سے ایک افریقی ماحول میں پیش کیا گیا ہے، نیز الف لیلة کے متعدد موضوعات بھی — ان سب کو وہ طوطا مجتمع کر دیتا ہے جو راوی بھی ہے اور بطل بھی، ان معنوں میں کہ اسے اپنی یہ کہانیاں اس لیے گھڑنا پڑتی ہیں کہ وہ نوجوان شہزادے کو بے سوچے سمجھے حاسد وزیر کے ہاتھوں تباہ ہونے سے بچا لے۔ اس کہانی کی الف لیلة سے مماثلت عیاں ہے، لیکن طوطا جانوروں کی کہانیوں کی عیار مکڑی کا کردار بھی ادا کرتا ہے اور اس سے یقیناً مقامات کے ظریف الطبع، بے جھجک بدیہہ گوراوی ابو زید کی یاد بھی تازہ ہو جاتی ہے۔ یہ کتاب ہوسا رسم و رواج پر معلومات کی ایک کان ہے، لسانی مواد سے مالا مال ہے، اور بلا شبہ ہوسا ادب کا ایک شاہکار ہے۔ اس میں تینوں روایتیں، جو ہم بیان کر چکے ہیں، سابقہ دونوں مثالوں کی بہ نسبت شاید زیادہ واضح طور پر مجتمع ہو گئی ہیں اور اس سے ان کے باہمی ارتباط کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ "ہوسا" ادب اب اس مرحلے پر پہنچ گیا ہے جہاں قدیم روایت اور زمانہ حال کا ذہنی تجربہ دونوں مل کر اہم اور سنسنی خیز نثر

ثانوی مدارس سے فارغ التحصیل ہو کر نکلے ہیں جنہیں حکومت نے قائم کیا ہے یا جن کی وہ امداد کرتی ہے۔ لیکن چونکہ نائیجیریا میں ایسے لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی کہ جو اسلامی افریقہ کی دنیا اور غیر مذہبی مغربی دنیا دونوں سے یکساں مانوس تھے، لہذا ایک ایسے امتزاج (synthesis) کے آثار ہویدا ہونے لگے جس میں دونوں قدیم تر روایتیں مجتمع ہو گئیں اور ایک نئی قسم کا ادب پیدا ہو گیا جو مغربی نمونوں سے اثر پذیر تو ضرور ہے لیکن ان کا غلامانہ تتبع نہیں کرتا۔

الحاج پلو کی گندوکی (پہلی مرتبہ زاریا میں طبع ہوئی ۱۹۳۴ء، اور اس کے بعد کی غیر مؤرخ طبع) ایک بہت مختلف نوعیت کی کہانی ہے۔ اس میں پلاٹ بہت ابتدائی نوعیت کا ہے اور ترتیب زمانی کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔ اس کی ابتدا اس جنگ کی جاندار منظر کشی سے ہوتی ہے جو اس صدی کے آخر میں لوگارڈ Lugard کے فوجی دستوں کے خلاف لڑی گئی تھی، اور اس کا مرکزی کردار ایک خوددار کافر کش عظمت پسند جنگجو ہے، جس کی رگوں میں صاف طور پر نگوامتسے Nagwamatse کا خون دوڑ رہا ہے۔ پھر کہانی اچانک جنوں اور بھوتوں کی خیالی دنیا میں پہنچ جاتی ہے اور اس کے بطل کو مسلسل عجیب و غریب واقعات و حادثات پیش آتے ہیں، جن میں مصنف نے یقیناً الف لیلة سے استفادہ کیا ہے۔ تاہم صاف طور پر نمایاں اسلامی اثرات کے باوجود جو ادبی بھی ہیں اور اخلاقی بھی، کیونکہ گندوکی ایک مخلص مسلمان ہے۔ یہ بات عیاں ہے کہ وہ بھوت پریت اور بے دین دشمن جنہیں وہ قتل کرتا ہے یا غلام بنا لیتا ہے باربوشے دور کے ہیں کیونکہ وہ کائناتی اور قدیم تاریخی داستانوں کے دیو زاد ہاتھیوں کے شکاری اور جناتی انسان ہیں، گویا ایک دیکھ بھر

بحث کے لیے دیکھیے: (۸) M. Hiskett *The historical background to the naturalization of Arabic loan words in Hausa*، در ALS، ج ۶ (۱۹۶۵) - اوزان کے لیے: (۹) Greenberg *Hausa verse prosody*، در JAOS، ج ۶۹ (۱۹۴۹)؛ (۱۰) M. Hiskett *The Song of Bogauda-III*، در BSOAS، ج ۲۸ (۱۹۶۵)۔ (ج) اب تک جدید ہوسا ادب پر کوئی تنقیدی کتاب نہیں لکھی گئی۔ NORLA اور ان کے جانشینوں، Gaskiya Press Zaria، میں ان ہوسا ناولوں وغیرہ کے عنوان مذکور ہیں جو آج کل مل سکتے ہیں۔

(M. HISKETT [تلخیص ازادہ])

* **حوض:** (جمع آحواض، حیاض) پانی کا خزانہ جمع کرنے کے حوض یا مصنوعی تالاب کا عربی، اور پھر فارسی، ترکی (Havuz mod.) اور اردو نام۔ یہ پانی پینے کے لگن یا نہانے کی چلمچی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہندوستان میں یہ لفظ بعض اوقات ہر اس تالاب کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جسے سلطان عوام کے استعمال کے لیے تعمیر کراتا یا کھدواتا تھا۔ یہاں اپنے مقصد کے لیے ہم صرف تعمیراتی حوضوں پر بحث کریں گے۔

حوض کی تاریخ بھی یقیناً اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ اسلامی فن تعمیر کا آغاز ہرانا ہے، جو ابتدائی مساجد کی تعمیر سے ہوا: چونکہ نماز سے قبل وضو کرنے کے لیے پانی کی ضرورت تھی اس لیے حوض شروع ہی سے اتنا ضروری تھا جتنے ضروری مسجد کے دوسرے عناصر۔ وضو کرنے کے قدیم ترین تالابوں کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں۔ شاید وہ پہلے پہل مسجد کے صحن میں تعمیر کیے گئے، کیونکہ جب احمد بن طولون کی مسجد نماز کے لیے پہلے پہل کھلی (۵۲۶۵ / ۱۱۳۹ء) اس پر کیے جانے والے اعتراضات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے صحن میں وضو کرنے کی جگہ مفقود تھی،

ارتقاات کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں۔ اس قسم کے ایک ارتقا کی نمائندگی مالم شٹیو ماکارفی کی حالیہ تصانیف زمانن نان نامو (زاریا ۱۹۵۹ء) اور جتاؤنا کیلو (زاریا ۱۹۶۰ء) کرتی ہیں۔ یہ اس قسم کے اخلاقی اور معاشرتی موضوعات پر مفصل تمثیلی حکایتیں ہیں جیسے نوعمری کی جرائم پیشگی، لالچی مائیں، آوارہ عورتیں، اور کانو کے بازاروں اور منڈیوں کے جدید ترین محاورے میں لکھی گئی ہیں، لیکن ان میں جگہ جگہ ایک مائی شیلایا نقیب کے معترضہ جملے اور ہندو نصائح (نظم میں) بھی آگئے ہیں، جو تقریباً اسی طرح کا کردار ادا کرتا ہے جس طرح کا یونانی المیے (tragedy) میں مل کر ناچنے گانے والے ادا کرتے ہیں۔

مآخذ: (الف) ان تصانیف کے علاوہ جو متن مادہ

میں مذکور ہیں: (۱) *Laharun Hausawa do mak-* (۱) Zaria ۱۹۳۲ء، ج ۱ تا ۲؛ (۲) Edgar *wabtonsu*، Zaria ۱۹۳۲ء، لیکوس ۱۹۲۴ء، ج ۱ تا ۳؛ (۳) *Magana Hausa: Shōn*، طبع Robinson، لندن ۱۹۰۶ء۔ (ب) اس وقت عالمانہ شاعری کے صرف یہ مجموعے دستیاب ہو سکتے ہیں: (۴) *Specimens of Hausa Literature*: Robinson ۱۸۹۶ء؛ یہ ایک بے ربط سا مجموعہ ہے جو قدیم رسم خط میں چھپا ہے اور جس کا ترجمہ بھی زیادہ اچھا نہیں؛ (۵) *Wakokin Hausa*، زاریا ۱۹۵۷ء۔ ہوسا متون جنہیں رومن رسم خط میں چھاپا گیا ہے اور جو رابنسن کے انتخاب سے بہتر ہیں، لیکن جن میں اجمی [عربی] مخطوطات کی بعض غلطیوں اور غلط قراءتوں کی وجہ سے نقص پیدا ہو گیا ہے؛ (۶) M. Hiskett *The 'Song of Bagauda': a Hausa king list and homily in verse-I*، در BSOAS، ج ۲۷ (۱۹۶۳)؛ (۷) ایک طبع کردہ ہوسا متن مع انگریزی ترجمے کے، در BSOAS، ج ۲۸ (۱۹۶۵)۔ شاعری کی اہمیت

صحن میں گنبددار عمارت کے انتہائی مغربی جانب نظر آتا ہے۔ یہ مشن شکل کا تھا جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا دسمہ اور ایک فوارہ تھا۔ شاید یہ phiale کی تقلید تھی جو بعض اوقات بوزنطی گرجاؤں کے atria میں ہوتا تھا۔ حران کی جامع مسجد کے صحن میں تالاب غالباً ایک فوارے والا تھا، جیسا کہ سامرا کی جامع مسجد (۵۲۳۴/۵۲۳۸ تا ۵۲۳۷/۵۸۵۲) اور ابن طولون کی مسجد میں تھا، مؤخرالذکر کے متعلق ابن دقماق لکھتا ہے کہ یہ سنگ مرمر کا ایک بڑا حوض تھا، جس کی چوڑائی ۴ ذراع تھی، اس کے وسط میں پانی کا ایک فوارہ تھا، جس کے اوپر سنگ مرمر کے دس ستونوں پر گلاٹ کا بنا ہوا گنبد تھا، اور جس کے گرد سنگ مرمر کے سولہ ستون تھے۔ بعد میں لاجین نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا۔ ایک مرتبہ اس طرح ترقی پا جانے کے بعد، متأخر زبانوں کی مساجد میں وضو کے تالاب کے ساتھ ساتھ فوارے والا تالاب بھی اکثر پایا جاتا ہے۔ عام طور پر علحدہ، لیکن بعض اوقات اکٹھے۔

تالاب کو ایران میں خاص طور پر ترقی ملی، اور اس کے زیر اثر پاکستان و ہند میں بھی۔ باغ کے اندر پانی کا جو تالاب بنا دیا جاتا تھا وہ نہ صرف ایران میں زمانہ قبل از اسلام کے باغات کے نقشے میں مقبول تھا بلکہ مٹی کے برتنوں اور دھات کے کام میں ان کی تصاویر بنا دی جاتی تھیں۔ اسلامی دور کی توسیع میں پودوں اور پودوں کی آبیاری نے فن تعمیر میں ایک غیر معمولی صورت اختیار کر لی۔ ایرانی تالاب بہت مختلف اقسام کے ہیں۔ مستطیل شکل کے تالاب زیادہ عام ہیں لیکن مربع، مشن اور ترچھی شکل کے تالاب بھی کم نہیں۔ نعمت اللہ خان کے مقبرے

پر اسے نظر انداز کیا تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے غلاظت پیدا سر جاتی ہے، لیکن وہ مسجد کے عقب میں ایسی ایک جگہ تعمیر کر دے گا۔ چونکہ لوگوں نے یہ شکایت کی کہ تالاب خاص مسجد کے باہر ہے۔ اس لیے یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس کے مطابق نہ تھا جس کے وہ عادی تھے۔ بعد کے زمانوں میں وضو کرنے کے حوض اکثر صحن میں ملتے ہیں، لیکن بعض اوقات مسجد کے باہر بھی اس کا باعث غالباً ترکوں کا یہ نظریہ تھا کہ مسجد کا گنبددار اندرونی حصہ ہی اصل عبادت گاہ ہے۔ ان کے نزدیک بیرونی صحن کی وہ حیثیت نہ تھی جو اسے ابتداء میں اسلام میں حاصل تھی بلکہ وہ اسے بوزنطی artium کے مطابق قرار دیتے تھے۔ وضو کرنے کا مخصوص ترکی حوض مشن شکل کا ایک تالاب ہے، جو ستونوں اور محرابوں پر کھڑے مشن شکل کے گنبد سے ڈھکا ہوا ہے، اور اس کی اولتی چوڑی ہے۔ دمشق کی بڑی مسجد کے صحن میں ایک مربع شکل کی پیولین سے ڈھکا ہوا مشن شکل کا موجودہ تالاب ترکی اثر کو ظاہر کرتا ہے۔ تاہم ابن طولون کی مسجد کے صحن میں مشن شکل کے تالاب کے اوپر مربع شکل کی دو منزلہ گنبددار عمارت ۵۶۹۶/۱۲۹۶ء میں سلطان لاجین کے ہاتھوں ترکوں کی مصر کی فتح سے پہلے تعمیر کی گئی تھی، اور اسے اسکندریہ کے دوسرے کثیر منزلہ تالابوں کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہندوستان میں مسجد کے تالاب عموماً کھلے ہوتے ہیں، اور عام طور پر مربع یا مستطیل شکل کے ہوتے ہیں۔

اسلامی فن تعمیر میں، وضو کے تالابوں کے ساتھ ساتھ فوارے والے تالابوں کو بھی ترقی دی گئی، پہلے پہل مساجد میں، اور پھر محلات اور باغات میں بھی۔ ایسے تالاب کی قدیم ترین مثال وہ تالاب ہے جو دمشق کی جامع مسجد کے

کا خوبصورت تالاب مشن اور متقاطع دونوں شکلوں کا جامع ہے، مشن شکل والا نقطہ تقاطع پر فوارے کا کام دیتا ہے، جس کے پہلوؤں کے کونوں کو ترجہا کاٹا گیا ہے تاکہ وہ اس مشن کے متوازی ہو جائیں۔ بعض نفیس اور مخصوص تالابوں میں دہرے انحنا پائے جاتے ہیں اور یہ زیادہ تر کثیرالاضلاع ہیں۔ بڑے تالابوں میں پانی ساکن ہوتا ہے، اور حوض کو عموماً لبالب بھر لیا جاتا ہے۔ لیکن بعض تالابوں میں رواں پانی نلوں میں سے پتلی دھار یا موٹی دھار کے ساتھ گرتا ہوا یا مترنم آبشار کی صورت میں بہتا آتا ہے، ایسے بہت سے فوارے تھے، مثلاً کوئی پانچ سو، ”ہزار جریب“ میں۔ پاکستان و ہند میں، تالابوں کے نقشے کو تقریباً من وعن نقل کیا گیا، لیکن ان کے وسط میں مختلف قسم کے فوارے زیادہ عام تھے۔ ایسے تالابوں کی بہترین مثالیں آگرے میں تاج محل کے باغ (گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی غیسوی کا دوسرا ربع) اور لاہور میں شالیمار باغ (۱۰۴۷ء / ۱۶۳۷-۱۶۳۸ء) میں ملتی ہیں۔

فوارے والے تالاب کی اور بھی شکلیں ہیں، کھلی فضا میں نہیں، بلکہ تفریحی مقامات میں۔ ہمیں الف لیلة و لیلة میں ایک تالاب کا ذکر ملتا ہے جو ایک شاندار گنبددار عمارت کے اندر تھا، جو ”سنہرے اور لاجوردی نیلے رنگ کی تمام قسم کی تصویروں سے آراستہ ہے، جس کے چار دروازے تھے جن تک پہنچنے کے لیے پانچ زینوں کو طے کرنا پڑتا تھا؛ اس کے وسط میں ایک تالاب تھا، جس میں سونے کے زینوں کے ذریعے اتر جاتا تھا، یہ زینے معدنیات کے ساتھ نصب کیے گئے تھے۔ تالاب کے وسط میں سونے کا ایک فوارہ تھا، چھوٹی بڑی شکلوں

کے ساتھ، جن کے دیوانوں سے پانی نکلتا تھا؛ اور جب یہ شکلیں پانی نکلنے پر مختلف آوازیں پیدا کرتیں

تو سامع کو ایسا لگتا تھا گویا وہ بہشت میں ہے۔“ ری میں حال ہی میں دریافت ہونے والا سلجوقی حوض اس سلسلے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک چھوٹی محرابی عمارت جس کے اندر ایک تالاب ہے، جو مشن شکل کا ہے، سطح زمین سے نیچے بیٹھا ہوا ہے۔

مسلمان حکمرانوں نے بڑے تالاب، خاص طور پر پینے کے پانی کے لیے بھی بنوائے، جن میں پانی قریب ترین وادی، دریا یا بارش کے پانی سے فراہم کیا جاتا تھا۔ ان میں سے دو اقسام ممتاز ہیں، کھلے اور مسقف یا یادگاری۔ پہلی قسم سے تعلق رکھنے والے متعدد تالاب تونس میں دریافت ہوئے ہیں۔ دو سب سے بڑے تالاب، جنہیں ابو ابراہیم احمد نے ۵۲۴۶ھ / ۱۱۳۰ء تا ۵۲۴۸ھ / ۱۱۳۲ء کے عرصے میں تعمیر کرایا تھا، قیروان کے شمالی دروازے سے تقریباً ایک کیلومیٹر کے فاصلے پر ہیں۔ اس میں وادی مرج اللیل سے پانی آتا ہے، جب وادی میں سیلاب آجاتا ہے۔ یہ کثیرالاضلاع ہیں، ایک کے سترہ سیدھے اضلاع ہیں، اور دوسرے کے اڑتالیس، ہر کونے پر اندرونی اور بیرونی طور پر ایک گول پشتہ ہے، اس کے علاوہ ہر پہلو کے وسط میں بیرونی طور پر ایک وسطانی پشتہ ہے۔ یہ پتھروں اور کنکروں کا بنا ہوا ہے جن پر سیمنٹ کی موٹی تہہ چڑھائی ہوئی ہے۔ بڑے تالاب کے وسط میں مشن شکل کا ایک مینار تھا جسے ابو ابراہیم کبھی کبھی ایک کشتی میں بیٹھ کر دیکھا کرتا تھا۔ تونس کے دوسرے بیشتر تالاب جیسے عین الغراب، فسقیۃ الأرد، فسقیۃ الأدلیا، فسقیۃ الہکوه اور حنشر قرنت، مدور ہیں، گول دیواروں کے ساتھ ساتھ اندرونی اور بیرونی طور

پر پشتر لگے ہوئے ہیں۔

یہ تالاب ہندوستان میں پائے جاتے ہیں،

میں ایک اچھی مثال ملتی ہے، جو ۵۱۷۲/۷۷۸۹ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔ یہ بے قاعدہ چار اضلاع کی شکل کا ہے، جو شمال میں چوبیس میٹر سے جنوب کی طرف تقریباً ۲۰۰۵ میٹر تک مخروطی ہوتا جاتا ہے اس کی کھدائی بہت گہری ہوئی ہے، مضبوط پائدار اینٹوں کی دیواروں کے خطوط بنے ہوئے ہیں اور محرابی چھتوں کے ذریعے، جن میں سے ہر ایک چار محرابوں کی ہے، چھ بگلی راستوں میں منقسم ہے، جو مشرق سے مغرب کی طرف جاتے ہیں اور چلیپائی ستونوں کے سہارے قائم ہیں، مشرقی - مغربی محرابی چھتوں پر کنکروں اور پتھروں کی زمین دوز محرابیں قائم ہیں، جنہیں تین محرابی چھتیں تقویت دیتی ہیں جو شمال سے جنوب کو جاتی ہیں، اور یہ بھی، سابقہ کی طرح دیواروں کے ستونوں سے نکاتی ہیں۔ ایک سیڑھی نیچے شمال کی جانب تالاب کی تہہ کے قریب جاتی ہے، جس کا فرش بہت محفوظ ہے۔ ۵۵ سٹی میٹر مربع اوسط لمبائی کے سوراخوں کا سلسلہ ہر کھاڑی کی محراب میں چھیدا گیا ہے جن کی بدولت بیک وقت چوبیس آدمی رسیوں اور بالٹیوں کے ذریعے سے پانی نکال سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تالاب کے اوپر پوری سطح ابتدا میں ہموار تھی۔ مراکش میں سیدی بو عثمان کا تالاب، جو بظاہر چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کا ہے، اور شام میں Saône کا تالاب، جو صلیبی جنگوں کے زمانے کا ہے، اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کی ایک اور دلچسپ مثال، جو شکل میں مختلف ہے لیکن شاید شامی رواج کی نقل ہے، ہسپانیہ میں Merida کے Alcazaba میں ملتی ہے۔ یہ پتھروں سے بنی ہوئی T کی شکل کی عمارت ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے: ایک

اور ان میں سے بعض، جیسے دیہلی میں حوض شمسی اور حوض خاص، بداؤن میں حوض شمسی، اور لاہور کے نزدیک شیخوپورہ میں جہانگیر کا بڑا تالاب بہت مشہور ہیں۔ ان میں سے بیشتر تالاب اب ویران ہیں، حوض خاص میں اب پانی نہیں ہے۔ یہ پتھروں کے بنے ہوئے ہیں (آخری کے سوا جو اینٹوں سے بنا ہوا ہے) اور شکلاً مربع ہیں یا مستطیل، ان کے چاروں طرف سیڑھیاں ہیں، کبھی ان کے وسط میں ایک پیویلیں ہوتی تھی۔ جہانگیر کے تالاب کی پیویلیں جو مشن شکل کی ایک سہ منزلہ عمارت ہے، جس تک ایک سنگ بستہ راستے کے ذریعے پہنچا جاتا ہے، اب بھی موجود ہے۔ حوض خاص جو ستر ایکڑ سے زیادہ زمین گھیرے ہوئے ہے، سلطان علاء الدین خلجی نے ۷۶۹۵/۷۷۹۵ء میں تعمیر کرایا، اور جب حوض کی حالت خراب ہو گئی تو فیروز شاہ نے دوبارہ کھدائی کروائی اور مرمت کروائی۔ مرمت اتنی زیادہ کی گئی کہ تیمور نے خود حوض کو بھی فیروز شاہ سے منسوب کیا ہے۔

اسی طرح کے کھلے تالاب، جو پینے کے پانی کے لیے اس قدر نہیں ہیں جس قدر کہ سجاوٹ کے لیے ہیں، برصغیر کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں زیادہ توجہ تالاب کے بجائے وسطی ساخت پر دی گئی ہے، جس سے مقصود یہ تھا کہ یہ بیٹھنے کے لیے ایک تفریحی مقام بن جائے۔ فتح پور سیکری (۷۹۷۶/۷۹۶۸ء تا ۷۹۹۳/۷۹۸۵ء) میں انوپ تلاؤ، بیجا پور میں "سات منزل" (۷۹۹۱/۷۹۸۳ء) کے سامنے جلمندر (پانی کی پیویلیں) اور کمتگی میں رنگدار پیویلیں (شاید دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی) کے سامنے دو منزلہ عمارت میں ایسے چبوترے موجود ہیں۔

بادگاری قسم کے متعلق ہمیں رملہ کے تالاب

مآخذ: (۱) C. Allain *Les citernes et les margelles de sidi-bou-Othman* در *Hespéris* ۳۸ (۱۹۵۱ء) ۳۲۳ تا ۳۳۵؛ (۲) G. Botti *Les citernes d'Alexandrie* در *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie* ۲ (۱۸۹۹ء) : ۱۵ تا ۲۶؛ (۳) E. Braunlich *The well in Ancient Arabia* در *Islamica* ۱ (۱۹۲۳ - ۱۹۲۵ء) : ۳۱ تا ۴۶، ۲۸۸ تا ۳۳۳، ۳۵۴ تا ۵۲۸؛ (۴) K. A. C. Creswell *Early Muslim Architecture* ۱، آکسفورڈ ۱۹۳۲ء : ۱۲۲، ۲۳۸، ۳۶۵؛ ۲، آکسفورڈ ۱۹۴۰ء : ۱۶۱ تا ۱۶۳، ۲۰۲ تا ۲۰۵، ۲۵۹، ۲۸۹ تا ۲۹۰، ۳۳۰ تا ۳۳۲، ۳۳۳ تا ۳۳۵، لوحہ ۳۳، ۴۵ ب؛ (۵) وہی مصنف *A Short account of early Muslim architecture* Penguin Books لندن ۱۹۵۸ء، ص ۵۸ تا ۵۹، ۱۵۱، ۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۹۱ تا ۲۹۲؛ (۶) وہی مصنف *Architecture* اوپر؛ (۷) P. Deschamps *L'architecture militaire des Croisés en Syrie : L'approvisionnement de l'eau (bassins, puits et citernes)* در *Revue de l'Art Ancien et Moderne* ۶۲ (۱۹۳۲ء) : ۱۶۳ تا ۱۷۰؛ (۸) M. Herz *Observations critiques sur les bassins : dans les Salins de mosquées* در *BIE* ۳، sér. me ۳، ۴۶ تا ۵۱؛ (۹) وہی مصنف *Les citernes El-Sandjak, EL-Metoualli, El-Gara'a et El-Balat (d'Alexandrie)* در *Comité de Conservation des monuments de l'art Arabe* ۱۵، Exercice ۱۸۹۸ء : ۶۲ تا ۶۵؛ (۱۰) G. Marçais *Manuel d'Art Musulman* ج ۱، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۵۱ تا ۵۶؛ (۱۱) A. U. Pope (طبع) *A Survey of Persian art* ۲، آکسفورڈ ۱۹۳۹ء : ۱۴۲۷ تا ۱۴۴۵؛ (۱۲) وہی مصنف *Discoveries at Harun ar-Rashid's birth place*، Illustrated London News ۲۲ جون ۱۹۳۵ء،

داخلی راستہ، جس میں اندر آنے اور باہر نکلنے کے دروازے لگے ہوئے ہیں (T کا سرا)، چڑھائی یا اترنے کی گیلریاں یا گذرگاہیں، جن کے وسط میں تقسیم کرنے والی دیوار ہے، اور پانی کا کمرہ (T کا تناء)۔ تینوں حصے زمین دوز محرابوں سے ڈھکے ہوئے ہیں، یعنی گزرگاہوں کی محرابوں سے جو آب خانے کی طرف ڈھلانی صورت میں جاتی ہیں، جس کی محراب دو لمبائیوں میں منقسم ہے، نیچے کی لمبائی سیڑھیوں سے اگلے حصے کو ڈھانچے ہوئے ہے، اور اوپر والی باقی حصے کو۔ آب خانے کو یقینی طور پر دیوار کے نشیبی حصے میں ایک کھاڑی بھرتی تھی، لیکن یہ سطح سے نظر نہیں آتا۔ اس تالاب کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، لیکن خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے درمیان کسی وقت تعمیر ہوا تھا۔

ہندوستان میں مسقف حوضوں کی دلچسپ مثالوں میں سے بعض بیجاپور [رک بان] میں آبی میناروں (دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔ وہ پتھر سے بنی ہوئی مربع شکل کی بلند عمارتیں ہیں، اور وہ نلوں کے ذریعے سے تقسیم کرنے والے مراکز کے طور پر اور ریت کو روکنے اور نلوں کو (ریت یا مٹی سے) اٹ جانے سے بچانے کے لیے، نیز نلوں میں دباؤ کم کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

مسلم حکمران پانی کا معقول بندوبست کرنے کے لیے ہمیشہ محتاط ہوتے تھے، خواہ مساجد یا مقبروں میں یا ان کے محلات اور شہروں میں۔ ان کے نزدیک یہ نہ صرف ضرورت زندگی تھی بلکہ ایک مذہبی ضرورت بھی اور آسائش کی ایک نفاست بھی۔ نیز بہشت کا تصور ایک خشک زمین میں بھی

* حوض : (= حوض)؛ سنی گال اور نائیجریا کی وادیوں کے موڑ میں جنوبی مشرقی موریتانیا میں واقع ایک قدرتی نشیب کا نام۔ اس کے شمالی سرے پر خندق کی ایک ڈھلان ہے۔

حوض ایک سطح مرتفع اور ڈھلان کے نیچے ایک میدان پر مشتمل ہے یہ میدان دو خطوں میں منقسم ہے، جنوبی خطے میں چراگاہیں اور کنوبس، Labiar (البیٹار)، میں اور شمال میں Aouker ہے جو ریت سے اٹا پڑا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۱] لاٹن، بار دوم، بذیل حوض]۔

مآخذ: (۱) نا معلوم مصنف: *La Campagne Saharienne, 1935-1936*. 'Secteur Soudanais' ۲، 'Bulletin du Comité de l'Afrique française' در *Étude sur Chabas* (۲) ۳۶ تا ۳۸؛ ۱۹۳۷ *le Hodh occidental*، مخطوطہ 'Nouakchott'، ص ۲۳؛ (۳) A. Chambon: *Les Populations de race noire et d'origine servile dans la Subdivision d'Aloun el Atrous*، مخطوطہ CHEAM، ۳۵۰۳؛ (۴) Capt. Fevez: *Itinéraire de Oualata à El Ksalh*، در BCHSAOF، ۱۹۲۲ / ۱۹۲۷، ص ۲۴۱ تا ۲۵۰؛ (۵) R. Furon: *A propos des formations quaternaires du delta intérieur du Niger Soudanais*، در Bull. Mus. Hist. nat. سلسلہ دوم، ۱۷ (۱۹۳۵)؛ ۳۵۰ تا ۳۵۱؛ (۶) G. P. Gillier: *La pénétration en Mauritanie*، پیرس ۱۹۲۶؛ (۷) P. Marty: *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan, les tribus, Maures du Sahel et du Hodh*، ج ۳، پیرس ۱۹۲۱، (ساتھ ایک شجرہ نسب ہے)؛ (۸) Cdt. Recabay: *Le Hamallisme*، مخطوطہ CHEAM؛ (۹) R. Vaufrey: *Le néolithique paratoumbien Une civilisation agricole primitive au Soudan*، در 'Revue Scientifique'، ۸۰ (۱۹۳۷)؛ ۲۰۰ تا ۲۳۲۔

(R. CORNEVIN [تلخیص از ادارہ])

ص ۱۱۲۲؛ (۱۳) R. M. Riefstahl: *Turkish architecture in South Western Anatolia*، کیمرج ۱۹۳۱ء، ص ۳۸، لوحہ ۷۱؛ (۱۴) A. F. Street: *On fountains and water treatment*، در 'Architectural Review'، (۱۵) Marquis de Voglié: ۴۴ تا ۵۰؛ (۱۶) *La citerne de Ramlch et le tracé des arcs brisés*، در 'Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres'، ۳۹ (۱۹۱۲)؛ ص ۱۶۳ تا ۱۸۰۔
پاک و ہند کے لیے: (۱۶) سر سید احمد خان: آثار الصنادید، دہلی ۱۲۹۳ھ، ص ۷۳ تا ۷۴، ۸۳ تا ۸۵؛ (۱۷) احمد ربانی: قرن منارہ، در Muhammad Shafi *Presentation Volume* لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱ تا ۱۹۱؛ (۱۸) *Annual Reports of A.S.I.*، ۱۹۰۲ء، ص ۳۷، تیس جلدوں میں (ان میں سے بیشتر میں تالابوں کے متعلق مواد ہے)؛ (۱۹) *A.S.I. Reports*، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۶۵، ۸۰؛ (۲۰) H. Causens: *Bijāpūr and its architectural remains*، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳، ۱۲۵ تا ۱۲۶؛ (۲۱) *EIM*، ۱۹۰۷ء تا ۱۹۰۸ء، ص ۱۱؛ (۲۲) H. C. Fanshawe: *Past and Present*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۲؛ (۲۳) *Muslim water-works*: C. Schiewitzer، در IC، ۱۳ (۱۹۳۹)؛ ۷۹ تا ۸۲؛ (۲۴) شمس الدین احمد: *Inscriptions of Bengal*، راجشاہی، ۱۹۶۰ء؛ (۲۵) H. C. Sharp: *The Buildings of the Tughlaqs*، در 'Proc. Ind. Hist. Rec. Comm.'، (جنوری ۱۹۲۲ء)؛ ۳۰؛ (۲۶) E. W. Smith: *The Mughal architecture of Fath Pur. Sikri*، ج ۳، الہ آباد ۱۸۹۷ء، ص ۳۸ تا ۴۰؛ (۲۷) Carr Stephen: *The Archaeology and monumental remains of Delhi*، لدھیانہ ۱۸۷۶ء، ص ۸۳؛ (۲۸) C. M. Villers: *Gardens of the Great Mughals*، لندن ۱۹۱۳ء۔

(A.B.M. HUSAIN)

* الحوض : وہ حوض جہاں رسول کریم صلی اللہ

علیہ و آلہ وسلم حشر کے روز اپنی امت سے ملیں گے [البخاری، کتاب الجنائز، باب ۷۳؛ کتاب الشرب، باب ۱۰؛ کتاب الفتن، باب ۱]۔ قرآن مجید کی آیت اَنَا آعْطَيْتُكَ الْكَوْثَرَ (۱۰۸ [الکوثر] : ۱) میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ احادیث میں بہت سی تفصیلات ملتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں :-

حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی امت کے نقیب (قُوط) ہیں۔ حشر کے روز امت اس حوض پر آپؐ سے ملے گی اور ان میں بھی سب سے پہلے غربا ملیں گے جو زندگی کی مسرتوں سے محروم رہے ہیں (البخاری، کتاب الجنائز، باب ۷۳، کتاب المسائت، باب ۱۰، کتاب الرقاق، باب ۵۲؛ احمد بن حنبل، ۲ : ۱۳۲؛ ابو داؤد الطیالسی، عدد ۹۹۵)۔

حوض کے پیالے ستاروں کی طرح بے شمار ہیں۔ حوض کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور مشک و عنبر سے زیادہ معطر ہے [احمد : مسند، ۲ : ۱۳۲؛ ۴ : ۴۲۴] [بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ الکوتر سے ایک نہر اس حوض میں کھول دی جائے گی (احمد : مسند، ۱ : ۲۹۹)]۔ [حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا : اَنْتَ صَاحِبِي عَلَى الْحَوْضِ وَ صَاحِبِي فِي الْغَارِ (الترمذی، کتاب المناقب، باب ۱۶)۔ یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جس طرح غار ثور میں آپؐ کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوا، اسی طرح حوض پر بھی آپؐ کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوگا]۔

مآخذ : مستند احادیث کے مجموعوں میں بیانات

بممد اشاریہ نیز (۱) محمد فؤاد عبدالباقی : مفتاح کنوز السنۃ،

بذیل مادۃ الحوض؛ (۲) ونسنک : المعجم المشہر لالفاظ

الحديث النبوي، بذیل مادۃ الحوض؛ (۳) الطبری : تفسیر ۳۰ : ۱۷۶ بعد؛ عقائد کے مقالات در (۴) ونسنک : The Muslim Creed، اشاریہ بذیل مادۃ Basin؛ (۵) الغزالی : احیاء، قاہرہ ۱۳۰۲ : ۳۷۸۔

(A.J. WENSINCK [تلخیص از ادارہ])

حَوْطَہ : گھرا ہوا علاقہ، احاطہ، جنوبی عرب

میں اس علاقے کو حوطہ کہا جاتا ہے جو کسی ولی کی محافظت میں آ کر مقدس سمجھا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح قدیم عربی زبان کی ہے جس کے اصلی معنی "احتیاط" ہیں۔ تاہم ح و ط کے مادے میں وہ اصطلاحی معنی مضمحل ہیں جو جنوبی عرب کے عربوں نے مراد لیے ہیں۔ یہ لفظ گھیرنے، احاطہ کرنے کے علاوہ مدافعت، محافظت، نگہداشت کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی سے حوط نکلا ہے جو سرخ اور سیاہ رنگ کا بٹا ہوا تاگا ہوتا ہے جو ایک عورت نظر بد سے بچنے کے لیے اپنے کولہوں پر باندھ لیتی ہے (لسان العرب، بذیل مادۃ ح و ط)۔

جنوبی عرب میں بہت سے حوطے پائے جاتے ہیں۔ W. Thiesiger نے اندرون عرب میں سلالہ سے حضر موت کا سفر کرتے ہوئے بہت سے حوطے دیکھے تھے۔ وہ خاص طور پر ایک حوطے کا ذکر کرتا ہے جو مغشین میں ربع الخالی کے کنارے ظفار کے شمال مشرق میں واقع ہے (Arabian Sands، ص ۹۷)۔ اہم ترین حوطہ عینات کا ہے جو تارم کے جنوب مشرق میں ہے۔ اس میں شیخ ابوبکر کے خاندان کے مشہور ولی سید محسن بن سالم کا مزار ہے، جو حضر موت کے بزرگترین ولی تھے۔ اہمیت کے اعتبار سے دوسرا حوطہ سرزمین واحدیس الاعلیٰ میں ہے یہاں ایک بڑے ولی، فقیہ علی بن محمد آسودہ خاک ہیں۔ ارض العبادل کے دارالخلافت لاج کو بھی حوطہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہاں بہت سے

ولید حوطہ خباب ہیں۔

بنایا جاتا ہے۔ مرکزی حصے کے ارد گرد ایک وسیع احاطہ ہوتا ہے جس کی سرحدوں پر حوطہ کی حد ختم ہو جاتی ہے۔ اس حد کے ورے اراضی کی تقدیس ختم ہو جاتی ہے۔

حرم اور حوطہ کی ان مشترک اقتدار کے باوجود مؤخر الذکر کو حقیقی طور پر جائے مقدس نہیں تصور کیا جاسکتا۔ حوطہ کی تقدیس میں فرد واحد کی کوشش کارفرما ہوتی ہے، کسی مشہور اور مقدس خاندان کا ایک فرد کسی جگہ کو ممنوع قرار دے کر اپنے دائرہ اقتدار میں لے آتا ہے۔ اس عمل کے مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اسے نواحی قبیلوں کی رضامندی اور منظوری بھی حاصل ہو۔ وجہ یہ ہے کہ انہیں حوطہ کی مدافعت کا اہتمام کرنا پڑتا ہے اور ان کی رضامندی کے بغیر کوئی انفرادی کوشش اثر نہیں رکھتی۔ سرجنٹ سادات کے گھرانے کے ایک فرد کا ذکر کرتا ہے جسے سیاسی اور مذہبی مناصب پر ناکام رہنے کے بعد اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ حوطہ بنانا پڑا تھا۔

اس طرح حوطہ کو حرم، جہاں کہ خدائی قدرت کا ظہور ہوتا ہے، اور جہاں [رک باں] جس کو مقتدر سردار کی سرپرستی حاصل ہوتی ہے، ایک درمیانی جگہ سمجھنا چاہیے۔ حوطہ کی تعمیر کے وقت اس میں کوئی تبرکات یا آثار نہیں ہوتے، لیکن جب اس کا سرپرست ولی رحلت کر جاتا ہے تو اس کے مزار کے سبب اسے درجہ تقدس حاصل ہو جاتا ہے۔ جب ایک دفعہ کسی قبیلہ زمین کو حوطہ قرار دیا جاتا ہے اور اس کی سلامتی کی ضمانت دی جاتی ہے تو تاجر، کاشتکار اور دیگر افراد وہاں جا کر بانی حوطہ کی اجازت سے رس بس جاتے ہیں۔ بانی کو منصب کا خطاب ملتا ہے اور بعض مذہبی اور سیاسی مراعات بھی حاصل ہوتی ہیں،

حوطہ کی مذہبی تقدیس کی تصدیق ان ممنوعات سے ہوتی ہے جو اس کے درختوں اور جانوروں کی حفاظت کرتی ہیں۔ W. Thesiger بیان کرتا ہے کہ مغشین میں خرگوشوں کا شکار ممنوع ہے۔ اس کے رفقاء نے اسے درخت یا درخت کی شاخ کے کاٹنے کے مضر خطرات سے آگاہ کیا تھا۔ یہ فعل بہت سے آلام و مصائب بلکہ موت کا باعث بن سکتا تھا (کتاب مذکور، ص ۹۷)۔ R.B. Serjeant حوطہ کے احترام کا ذکر کرتا ہے جس کا اعلان ایک صدا سے ہوتا ہے جو عشیرہ کہلاتی ہے (Haram and Hawtah، ص ۴۴) اور جس سے قدیم عرب واقف تھے۔ جب انہیں کسی جگہ وبا کا خدشہ ہوتا تو وہ اپنے ہاتھ کانوں کے پیچھے رکھ کر یکے بعد دیگرے دس دفعہ زور سے صدا لگاتے تاکہ بھوت پریت کا اثر زائل ہو جائے۔ جہاں تک حوطہ کا تعلق تھا، عشیرہ سے اس ڈر اور خوف کا اظہار ہوتا تھا جو اس مقدس مقام کی زیارت سے پیدا ہوتا تھا۔ سرجنٹ اس کا مقابلہ بلا تامل حرم سے کرتا ہے۔ حوطہ کو بھی حرم جیسی مراعات حاصل ہیں۔ سب سے بڑی رعایت اس کے ساکنین کے لیے سلامتی کی ضمانت ہے کیونکہ وہ قانون الہی اور حوطہ کے ولی کے سایہ عاطفت میں ہوتے ہیں۔ دراصل یہ جائے پناہ اور مقدس مقام ہے۔ اس میں ہر قسم کا قتل اور شکار ممنوع ہے جس کی خلاف ورزی کو سخت جرم سمجھا جاتا ہے۔ اس جرم کی تلافی میں مجرم قبیلہ اپنے ایک آدمی کو سزائے موت دیتا ہے۔ اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ قاتل ہی ہو۔ حوطہ اور حرم کے تقابل پر بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے۔ حرم کی طرح حوطہ کے بھی دو مرکز حصے ہیں جو یکساں طور پر قابل احترام نہیں پہلے حصے میں ولی کا مدفن ہوتا ہے جو حوطہ کا بانی بھی ہوتا ہے اور اس کے مزار پر قبہ

جو ”جاہ“ کہلاتی ہیں۔ اس کے اقتدار میں حوطہ، قبائل کے لیے جاے مشورت، منڈی اور مبادلے کا مرکز بن جاتا ہے، جہاں مذہبی اور تجارتی کاروبار ساتھ ساتھ پھلتے پھولتے ہیں۔

مآخذ: *Arabian Sands* : W. Thesiger، لندن

۱۹۵۹ء؛ (۲) *Haram and Howrah* : R. B. Serjeant

the sacred enclave in Arabia، در *Taha Husayn*

Mélanges، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۳۱ تا ۵۸۔

(J. CHELHOD)

* **الحوطہ** : عرب میں بہت سے شہر حوطہ کے نام کے پائے جاتے ہیں جن میں سے یہاں اہم ترین کا ذکر ہوگا۔ جو حوطے جزیرہ نماے عرب کے جنوبی حصے میں واقع ہیں، ان میں مشہور ولیوں کے مقابر ہیں (دیکھیے ماسبق مقالہ)۔ وادی حضرموت کی جنوبی دیوار میں شیبام سے بیس کیلومیٹر مغربی جانب حوطۃ القطن ہے جو شجر اور المکلا کی قعیطی ریاست کی ملک ہے۔ یہ ریاست جنوبی عرب کی مشرقی ریاستوں میں سب سے بڑی ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ یہاں ایک محل بھی ہے جو صوبہ شیبام کے قعیطی گورنر کی قیام گاہ ہے۔ بنٹ Bent نے اس محل کی ساخت اس طرح بیان کی ہے ”یہ محل الف لیلہ کی پریوں کا محل لگتا ہے جو شادی کے کیک کی طرح سفید ہے۔ اس میں متعدد فصیل نما دیواریں اور کلس ہیں، کھڑکیاں سرخ روغن سے مزین ہیں۔ اس کے پیچھے سرخ اور گہری چٹانیں ہیں جنہوں نے محل کو گہیرے میں لے رکھا ہے“۔ شہر کے بعض باشندے سلطان کے یاہی قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔

الحوطہ کا شہر وادی میفاع کی بالائی وادی میں واقع ہے جو جنوبی عرب کی مشرقی ریاست میں شامل ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ یہ شہر عزان کے شمال میں قریب واقع ہے جو بل

کی واحدی ریاست کا صدر مقام ہے اور اسی کی عملداری میں شامل ہے۔ الحوطہ کے اس شہر کی بابت لینڈ برگ کی معلومات کا خلاصہ، جلد دوم، ص ۲۹۵ تا ۲۹۶ میں درج ہے۔ جنوبی عرب کے مغرب میں زیرین عولقی سلطنت ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ اس میں حوطہ کا قصبہ وادی احور کے دہانے پر ساحل کے قریب واقع ہے۔ احور کا اندرون ملک شہر ریاست کا مرکزی مقام ہے۔ جنوبی عرب کی مغربی ریاستوں میں لحج کا سلطان سب سے بڑا حکمران ہے، اس کا دارالخلافہ الحوطۃ الجعفریہ ہے جو ایک بڑا شہر ہے۔ اس کا نام ایک ولی مزاحم بل جفار کے نام پر پڑا ہے جس کا عرس ہر سال ماہ رجب میں منایا جاتا ہے۔

تمیم کا قبیلہ زمانہ جاہلیت سے مرکزی نجد میں سکونت پذیر ہے۔ وادی کے ایک مرکز کو الہمدانی (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) نے بطن الفقی لکھا ہے۔ اب اس کا نام وادی السدیر ہے جو ریاض کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ یہ وادی طویق کی مشرقی ڈھلان سے شروع ہو کر العتک میں جا ختم ہوتی ہے۔ تمیم کی بستیوں کے تذکرے کے ضمن میں ہمدانی الحائط کو بھی شمار کرتا ہے جو شاید موجودہ الحوطہ (حوط السدیر) کا مماثل ہے اور الروضہ اور الجنویہ کے درمیان وادی کے بیچ میں واقع ہے۔ الحوطہ کی ساری آبادی تمیمی نہیں کیونکہ بنو زید اور بنو خالد کے قبائل کے بھی بہت سے افراد یہاں فروکش ہیں۔ بنو تمیم کا دوسرا مرکز السریاض کے جنوب میں علیہ کے علاقے میں واقع ہے جہاں وادی الحوطہ طویق کی مشرقی ڈھلان تک چلی گئی ہے۔ وادی الحوطہ، وادی البرک کے تقریباً متوازی مقام پر ہے جو اس کے جنوب میں واقع ہے۔ وادی الحوطہ کے وسطی علاقے میں الحریق یا

لائڈن ۱۸۹۸ء؛ (۸) وہی مصنف: *Etudes*، ۳/۲، لائڈن
 ۱۹۱۳ء؛ (۹) *A hand book of Arabia*: Admiralty
 لائڈن ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۷ء؛ وہی مصنف: *Western Arabia and the Red Sea*
 لائڈن ۱۹۳۶ء۔

(G. RENTZ) و [ادارہ]

• **حوفی**: مقامی گیتوں کی ایک قسم، جو محض الجزائر میں پائی جاتی ہے۔ یہ دو سے آٹھ اشعار تک کی چھوٹی نظموں پر مشتمل ہے، جنہیں لڑکیاں یا نوجوان عورتیں جھولا جھولتے وقت یا دیہات کے سیر سپاڑے میں گاتی ہیں۔ ان تمام گیتوں کے شاعر نامعلوم ہیں۔ یہ گیت ایک ہی دھن میں گائے جاتے ہیں، جو دو نہایت سادہ سریلے جملوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ حوفی کی اصل معلوم نہیں، اس کے اشتقاق سے بھی کسی قسم کی وضاحت نہیں ہوتی۔ اس صنف کو عموماً ”تحویف“ کہا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں حوفی گیت گانا۔ زجل کے سوا باقی تمام لوک گیتوں کے خلاف عرب مؤلفین نے ہمیں اس میدان میں تنقیدی مواد سے محروم رکھا ہے۔ ابن خلدون (طبع Quatremère ۳: ۴۲۹) کسی توجیہ کے بغیر، حوفی کا تعلق موال سے جوڑتا ہے؛ یہ قول اور بھی غیر یقینی ہے، کیونکہ طبع بولاق میں زیر بحث عبارت میں حوفی کی جگہ قومی کی اصطلاح دی گئی ہے۔ F. Rosenthal نے مقدمہ ابن خلدون کے ترجمے میں اسی قراءت کی پیروی کی ہے (۳: ۴۷۵، حاشیہ ۲)۔

W. Marçais تلمسان کی جدید حوفی کو ابن خلدون کی بیان کردہ حوفی قرار دینے میں پس و پیش کرتا ہے، تاہم اس کی یہ کوشش ہے کہ حوفی اور موال کے درمیان کسی قسم کا رابطہ دریافت کرے۔ اس کے مطابق دونوں اصناف کے اشعار کی تعداد ایک جیسی ہوتی ہے اور دونوں میں ایک ہی بحر، بسیط استعمال کی جاتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ یہاں سے آغاز بحث کرتے ہوئے حوفی کے ارتقا

حریق نعام ہے (الحمدانی نے وادی کا نام نعام لکھا ہے)۔ نیچے جا کر وادی ایک ایکی مڑ جاتی ہے اور شمال کی طرف چلی جاتی ہے۔ وہاں جا کر اس کا نام وادی السوط پڑ جاتا ہے (اس کا ذکر الحمدانی نے بھی کیا ہے) اور وادی السہباء میں جا کر ختم ہو جاتی ہے (دیکھیے الخرج)۔ وادی کے موڑ سے پہلے الحوطہ آتا ہے، جسے حوطات بنی تمیم بھی کہتے ہیں۔ یہ نخلستانوں کی ایک ٹکڑی ہے، جس کے بڑے بڑے نخلستان الحلہ اور الحلوا ہیں۔ بنو تمیم کے پہلو بہ پہلو دوسرے عرب بھی بستے ہیں۔ دونوں حوطوں میں بسنے والے تمیمیوں میں مخلصانہ تعلقات قائم ہیں۔

نجد کے ایک حوطہ میں بھی کسی مزار کا پتا نہیں چلتا۔ ان علاقوں میں بنو تمیم، محمد بن عبدالوہاب [رک باں] کی تعلیمات کی متشددانہ حلقہ بگوشی کی وجہ سے مشہور ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب، جو خود بھی تمیم کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، ولیوں، پیروں اور مزاروں کی تعظیم و تکریم کے سخت خلاف تھے۔ ۱۹۱۸ء میں مرحوم شاہ عبدالعزیز السعود نے قلبی سے کہا تھا: ”ساکنان حوطہ اور حریق جاہل، وحشی اور جنگجو ہیں، انہیں حال مست رہنے دو اور ان کے قریب نہ جاؤ“۔

مآخذ: (۱) الحمدانی: صلاح البکری، فی جنوب الجزيرة العربية، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء؛ (۲) احمد فضل الابدالی: ہدیۃ الزمن فی اخبار ملوک لحج والعدن، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۳) ترکی بن محمد الماضی: تاریخ الماضی، قاہرہ ۱۳۷۶ھ (اس میں تمیم اور نجد کے حوطوں کے بارے میں تفصیلات درج ہیں)؛ (۴) J. and M. Bent: *Southern Arabia*، لائڈن، ۱۹۰۰ء؛ (۵) D. van der Meulen اور H. von Wissmann: *Hadramaut*، لائڈن ۱۹۳۲ء؛ (۶) W. H. Ingrams: *Arabia and the Isles*، بار دوم، لائڈن ۱۹۵۲ء؛ (۷) C. de Landberg: *Arabica*، جلد ۵،

کا ایک مقداری بحر استعمال کرنا، اس کے موضوعات اور اس کا ذخیرۃ الفاظ، یہ تمام حوفی کے ساتھ کسی تعلق کو خارج از امکان قرار دیتے ہیں۔ اسے تو زجل سے مآخوذ قرار دینا بھی بہت مشکل ہوگا، جو خود بھی ترکیب کے سخت اصولوں کی پابند ہے۔ مزید برآں، یہ واضح نہیں کہ بحر کی یہ درمیانی منزل کیا ہو سکتی ہے۔ حوفی میں بحر رکنی ہوتی ہے، نیز یہ ایک غیر اہم کردار ادا کرتی ہے۔ یہ ہرگز نہیں بھولنا چاہیے کہ صرف حوفی ہی گائی جاتی ہے۔ پوری نظم موسیقی کے زور کے تحت ہوتی ہے، اور ساخت کی سادہ ترتیب کا مقصد صرف ان سربلی آوازوں میں اضافہ ہوتا ہے جو یہ زوردار آواز پیدا کرتی ہے۔

حوفی نظمیں، جو مقامی بولی میں لکھی جاتی ہیں، قلیل التعداد اشعار پر مشتمل ہوتی ہیں، جو رکنی تقطیع میں مدد دیتے ہیں اور جن میں ترکیب کی کوئی قابل ذکر خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ یہ صرف مقامی جذبے سے مآخوذ معلوم ہوتی ہیں۔ جب تک ان کے اصلاً اندلسی یا مشرقی ہونے کا معقول ثبوت نہ پیش کیا جائے ہمیں اس وقت تک اس نتیجے کو تسلیم کرنا چاہیے۔

جھولے کے ایسے کھیل جن کے ساتھ گیت بھی گائے جاتے ہوں پورے ”مغرب“ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ طنجہ، سلا۔ رباط اور فاس میں تو یہ کھیل ثابت شدہ ہیں لیکن حوفی کی اصطلاح ان گیتوں کے لیے مخصوص ہے جو تلمسان اور Algérois (الجزائر اور بلیدہ) میں گائے جاتے ہیں۔ محمد بن شب کا خیال ہے کہ الجزائر، بلیدہ یا کسی اور جگہ کی حوفی تلمسان کی حوفی سے الگ ہے لیکن اس کی انفرادیت کو ثابت کرنے کے لیے کوئی معقول ثبوت موجود نہیں۔ اگر دو قسموں کا اندلسی یا مشرقی ایک ہی مآخذ ہو تو ایک متوازی

کو معلوم کر سکتا ہے، جس نے پہلے پہل قدیم تقطیع کی پابندی کی اور پھر رفتہ رفتہ اپنے آپ کو موآل سے الگ کر لیا۔ جدید زمانے میں، جب اس کی ظاہری صورت کے اصل قواعد گم ہو چکے تھے، حوفی کے مداح ان نظموں کی قدیم دھن میں مقفی مصرعوں کا برابر اضافہ کرتے رہے، اگرچہ یہ اضافے بعض اوقات بڑے بھونڈے ہوتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اندلسی یا مغربی اور مشرقی اصناف کے درمیان براہ راست رشتہ اتحاد قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس نے صرف اقدار مشترکہ پر زور دیا ہے، یعنی دونوں عوامی اصناف ہیں۔ اس امر پر وہ دوبارہ اس وقت زور دیتا ہے جب وہ بغدادی موآل کی مصری تقلید کا ذکر کرتا ہے۔

حوفی کے اشعار کے لیے W. Marçais جو تقطیع پیش کرتا ہے وہ بھی کوئی زیادہ قابل قبول نہیں، کیونکہ اسے ان اشعار میں بسیط قسم کی بحر کی تلاش میں ایسی باریکیوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جن کا بالکل کوئی جواز نہیں۔ یہاں رکنی تقطیع ہی کو استعمال کرنا چاہیے، ورنہ ترتیب پر قاعدہ ہو جائے گی۔

ایک اور مفروضہ، جو پہلی نظر میں زیادہ دلکش دکھائی دیتا ہے، یہ ہے کہ حوفی کی اصل کا سراغ اندلس کی شاعری میں لگانا چاہیے۔ محمد بن شب کا خیال ہے کہ یہ اندلسی شاعری کی ”ایک بگڑی ہوئی اور عوامی صورت ہے“، نیز یہ کہ ”بحر کے نقطہ نظر سے حوفی کمیتی اور حرفی وزن کے درمیان ایک درمیانی منزل ہے“ (Ch. Escarpolette، ص ۹۱)۔

درحقیقت یہ نظریہ، موشح کے نقطہ آغاز سے، ارتقا کے اسی اصول کو دوبارہ بیان کرتا ہے جسے ابھی رد کیا جا چکا ہے۔ اندلس کی قدیم یونانی (strophic) شاعری کی ساخت کی استواری اور عالمانہ تنوع، اس

قابل ذکر ہے۔ بایں ہمہ اس مماثلت کی بنا پر ان دو اصناف کی اصل کے متعلق کوئی صحیح نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم پھر یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں اہل گیت ایک عوامی ادب سے تعلق رکھتے ہیں اور عربی بولنے والے پورے علاقے میں ادبی تصانیف کے متوازی پروان چڑھے ہیں۔

ہم نے تراسی نظمیں جمع کی ہیں جن میں سے اکسٹھ تلمسان کی ہیں، لیکن اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ ان نظموں میں سے بہت سی نظمیں تلمسان، بلیدہ یا الجزائر میں مختلف روایتوں میں گائی جاتی ہیں، گو روایتوں کا یہ اختلاف ہمیشہ ایک مختلف بولی کے استعمال کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ ان تراسی نظموں کی تقسیم اس طرح کی جاتی ہے: (الف) بارہ اشعار، جن میں سے آٹھ الجزائر کے ہیں؛ (ب) پندرہ مصرعے، جن میں سے تیرہ ہم قافیہ ہیں اور دو کا قافیہ آب ہے، اندرونی قافیے کے ساتھ؛ ان میں سے آٹھ الجزائر کے ہیں؛ (ج) چونتیس رباعیاں جن میں سے تیس ہم قافیہ ہیں اور نو کا قافیہ اب ب ب ہے؛ (د) پانچ اشعار کی گیارہ نظمیں، جن میں سات ہم قافیہ ہیں، تین کا قافیہ اب ب ب اور ایک کا قافیہ اب ب ب ہے؛ (ه) چھ اشعار کی آٹھ نظمیں، جن میں پانچ نظمیں دو ہم قافیہ مثلثوں سے مل کر بنتی ہیں، ایک تین مصرعوں کی، جن کے قافیے مختلف ہیں؛ دو ایک ایک قافیہ رباعی اور ایک مصرع سے مل کر بنتی ہیں؛ (و) آٹھ اشعار کی ایک نظم جو دو ہم قافیہ رباعیوں سے مل کر بنتی ہے۔ ہم نے اس فہرست میں تین ایسی نظمیں شامل کی ہیں جن کی درحقیقت مختلف روایتیں ہیں۔ اندرونی قافیوں کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ ان کی تعداد بقالہ کے اندرونی قافیوں کی تعداد کے مقابلے میں بہت کم ہے اور ان کی ترتیب میں حدت کی کمی ہے بلکہ یہ تو موسیقی کی ایسی

ارتقا کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اگر ہمارے موجودہ علم کی رو سے یہ ارتقا ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر دونوں خطوں کی حوفیوں میں مماثلتیں اتنی ہیں کہ اتنے شدید اختلافات کا جواز نہیں مل سکتا۔ متون کے تعین سے ہم تلمسان کی حوفیوں اور الجزائر اور بلیدہ کی حوفیوں میں بہت سی مشترک خصوصیات تلاش کر سکتے ہیں: مشترکہ نظمیں، اکا دکا اشعار، جنہیں دونوں استعمال کرتے ہیں، اشعار کی یکساں تعداد، قوافی کا ایک جیسا استعمال اور سب سے بڑھ کر ایک ہی لے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تلمسان کی حوفیاں تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کے موضوعات زیادہ متنوع ہیں، جس کا سبب تلمسان میں اس صنعت کی زیادہ مقبولیت ہے۔

ایک اور میدان یعنی بقالہ (رک باں)

میں، کچھ مبادلے واقع ہوئے ہیں، S. Bencheneb نے اس سلسلے میں ایک دلچسپ حقیقت معلوم کی ہے، یعنی مستنم میں تقاریب کے دوران میں حوفی نظمیں گائی جاتی ہیں جن سے شگون لیے جاتے ہیں۔ کہیں بعد میں جا کر بعض قصبوں اور ماحول کے بعض حصوں میں اصل نظموں نے حوفی نظموں کی جگہ لے لی جنہیں عورتیں اپنی قسمت معلوم کرنے کے لیے گاتی تھیں۔ اس طرح بقالہ کی صنف لازمی طور پر حوفی سے مأخوذ ہے۔ حوفی کے متون کے متعین ہو جانے سے دونوں اصناف کے درمیان تعلق خاصا صاف نظر آتا ہے۔ بہت سی نظمیں دونوں میں مشترک ہیں، اور اکا دکا اشعار، موضوعات، تشبیہات اور الفاظ دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ بقالہ گائی نہیں جاتی، لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس صنف کی بہت سی نظموں کی ساخت ایسی ہے کہ انہیں حوفی کی دھن میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ تاہم بقالہ کی موضوعی اور لسانی لطافت

ہم آہنگیوں کی جستجو کرنے کی صورت ہے جن سے حوفی کی ہم آہنگی برقرار رہ سکے۔

تلمسانی حوفی کے موضوعات الجزائر کی حوفی کے موضوعات کی بہ نسبت زیادہ متنوع ہیں۔ مؤخر الذکر تقریباً مکمل طور پر محبت اور باغات کی توصیف کے لیے وقف ہے، جہاں جھولے کے کھیل کھیلے جاتے ہیں جبکہ تلمسانی حوفی کے مندرجہ ذیل موضوعات ہیں: (الف) ایسی نظمیں جو تلمسان، اس کے ماحول یا اس کے بعض علاقوں کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ الجزائر کی حوفی میں اس کے مماثل کوئی چیز نہیں ایک نظم کے سوا، جو Sidi Ferruch کے لیے وقف ہے: (ب) مذہبی موضوعات: ان میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، آپؐ کی صاحبزادی، حضرت علیؑ اور تلمسان کے اولیا کی تعریف میں۔ اس سلسلے میں شیعہ کی عظیم شخصیتوں کے ساتھ خاص ہمدردی قابل ذکر ہے، جو بہت سی قبائل نظموں میں بھی ملتی ہے۔ الجزائر کی حوفی میں اس قسم کا کوئی موضوع نہیں: (ج) محبت کے موضوعات: یہ تلمسان میں اتنے ہی عام ہیں جتنے الجزائر میں۔ ان میں عاشق اور اس کی خوشی یا غم کا ذکر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تلمسانی حوفی میں عاشقوں کے درمیان مکالمات بھی شامل ہیں اور عشقیہ گیت بھی، جو ایک نوجوان مرد کے منہ سے کھلوائے جاتے ہیں: (د) تلمسان میں سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق موضوعات: ایک نوجوان عورت کی زندگی، ماں اور ساس کے ساتھ اس کے تعلقات، خاندان کے افراد کے اوصاف کا بیان وغیرہ۔

یہ نظمیں علحدہ علحدہ ادبی خوبیاں رکھتی ہیں۔ بعض نظموں کی بندش، جذبات اور الفاظ اور تشبیہات کے انتخاب کے اعتبار سے نہایت شاندار ہے۔ لڑکیوں کی تصویریں بھی بہت خوب

موضوعات کا استعمال اکثر بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ غم یا وطن کی یاد میں افسردگی کے موضوعات حوفی کے لیے خاص طور پر موزوں ہیں۔ دوسری نظمیں زیادہ بے کیف ہیں، لیکن یہ تمام تلمسان میں زندگی کے کسی شعبے، خاص طور پر اس کے باشندوں کے جذبات کی صحیح عکاسی کرتی ہیں۔ الجزائر کی سماجی زندگی میں ہونے والے انقلابات کے باوجود حوفی اب بھی مقبول ہے، اگرچہ آج کل کی نوجوان عورتیں اس صنف میں قدرے کم دلچسپی لیتی ہیں جو ان کے آباو اجداد کو بہت محفوظ کرتی تھی۔

حوفی کے آہنگ کے متعلق ہمیں معلومات حاصل نہیں ہو سکیں، تاہم ہم نے موسیقی کی ترسیم اعداد میں لکھ دی ہے۔ یہاں ثبوت، جو متون کے معاملے میں پہلے ہی خاصا ناقابل اعتبار ہے، مفقود ہے، اور یہ امر اور بھی افسوس ناک ہے کیونکہ عوامی شاعری اور بسا اوقات قدیم شاعری کے مسائل کی بابت ایک بااثبت انداز فکر اس بنیادی کردار کے اعتراف کے بغیر ناممکن ہے جو آہنگ اس میں ادا کرتی ہے۔ خود بندش کے مسائل بھی اس کی پوری قدرشناسی کے بغیر حل نہیں ہو سکتے، اور نہ ان کی اصل ہی کے مسئلے کو اس وقت تک حل کیا جا سکتا ہے جب تک کہ عامی بولی کی تالیفات کی اچھی طرح تہذیب و تنقیح نہ کی جائے۔

مآخذ: (۱) W. Marçais *Le dialecte arabe* : *parlé à Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۵ تا ۲۴۰، متن اور ترجمہ: (۲) J. Desparmet *Enseignement de l'arabe dialectal*، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۱۴۱ بعد، ۱۹۷۷ء بعد: (۳) Y. Oulid-Aissa *Le jeu de la houqala, poésie divinatoire*، *Islam et Occident*، در *Cahiers du Sud*، ۱۹۷۷ء، ص ۳۳۷ تا ۳۳۹: (۴) *Petits Poèmes d'Alger*، مجلہ مذکور،

کرلیا، چنانچہ انہوں نے پھل کھا لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں اپنی برہنگی (= سواۃ) کا احساس پیدا ہو گیا۔ وہ جنت کے پتوں سے اپنا جسم ڈھانپنے لگے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آدمؑ و حواؑ کو جنت سے زمین پر بھیج دیا (۷ [الاعراف]: ۱۹ تا ۲۴)۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت آدمؑ سر زمین ہند میں اترے اور حضرت حواؑ جدہ میں، اور دونوں کی ملاقات مزدلفہ میں ہوئی [الطبقات، ۱: ۴۰]۔

بہشت سے نکلے جانے کے بعد حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ نے مکے جا کر حج کیا اور بہت سی دوسری دینی رسوم ادا کیں۔ حضرت آدمؑ نے زمین پر پاؤں مارا اور زمزم کا چشمہ پھوٹ پڑا۔ حضرت حواؑ نے حضرت آدمؑ کے دو سال بعد وفات پائی اور ان کے پہلو میں دفن ہوئیں [بنی نوع انسان انہیں دونوں کی اولاد ہیں۔ حضرت حواؑ اور آدمؑ کے دو بیٹوں (ہابیل اور قابیل) کا قصہ قرآن مجید (۵ [المائدہ]: ۲۷ تا ۳۱) میں آیا ہے۔ نیز رک بہ آدم]۔

مآخذ: [(۱) القرآن، ۲ [البقرة]: ۳۰ تا ۳۸؛ ۷ [الاعراف]: ۱۹ تا ۲۷؛ (۲) الطبری: ۱: ۱۰۹؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۲۴ تا ۲۶؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۸ تا ۲۹؛ (۵) الکسانی: قصص الانبیاء، ص ۳۰ تا ۷۸؛ (۶) Grünbaum: Beiträge، ص ۶۴ ببعء؛ (۷) Bibl. Legenden: Weil (۷)؛ (۸) ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ تا ۴۰]۔
(J. EISENBERG [و ادارہ])

* حواء: رک بہ حاوی۔

* الحوا: رک بہ نجوم (علم)۔

* حوارین: ایک مقام ہے جو دمشق سے تدمر

(Palmyra) اور حمص جانے والی سڑک پر ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ یہ یزید اول کی تفریح گاہ ہونے کی وجہ سے مشہور ہے۔ عبدالملک کے زمانے میں یہاں نہایت آباد تھی، یعنی وہ مقامی باشندے جو

ص ۳۴۰ تا ۳۴۲؛ (۵) وہی مصنف: Chants des jeunes filles arabes، پیرس، Seghers، ۱۹۵۴ء؛ (۶) J. Join: Chansons de l'escarpolette à Fez et Rabat Salé، در Hespéris، ۳۱ (۱۹۵۴ء): ۳۴۱ تا ۳۶۴؛ (۷) Chansons de l'escarpolette: S. Bencheneb، در R. Afr.، ۱۹۴۵ء، ص ۸۹ تا ۱۰۲؛ (۸) وہی مصنف: Du moyen de tirer des Presages au jeu de la huqala، در AIEO/Alger، ۱۴ (۱۹۵۶ء): ۱۹ تا ۱۱۱؛ (۹) une forme de poésie populaire: J. E. Bencheikh، در 'AIEO Alger'، chanté le hawfi magrébin، سلسلہ جدید ج ۲ (۱۹۶۵ء): (۱۰) ابن البناء المراكشي [رک باں] کی تصانیف میں ایک شرح علی بعض مسائل الحونی کا ذکر کیا جاتا ہے (دیکھیے H. P. J. Renaud، در Hespéris، ۱: ۳۹)۔

(J. E. BENCHEIKH)

* حواء: حضرت آدمؑ کی زوجہ جو بہشت میں اپنے سوتے ہوئے شوہر کی ایک پسلی سے پیدا کی گئیں، لیکن اس عمل سے حضرت آدمؑ کو کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوئی۔ پیدائش کے اس طریقے سے میاں بیوی کی زندگی میں خوش گواری اور ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا (الثعلبی، ص ۱۸؛ الکسانی، ص ۳۱)۔ چونکہ وہ ایک زندہ ہستی سے پیدا کی گئی تھیں اس لیے حضرت آدمؑ نے انہیں حواؑ کہا (کتاب مذکور: نیز الطبری، ۱: ۱۰۹؛ ابن الاثیر، ۱: ۲۴؛ نیز دیکھیے سفر التکوین (Genesis) ۲: ۲۳)۔ [حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حواؑ اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ہر بشر کی ماں ہے (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ ببعء)۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حواؑ کو جنت میں رہنے کا حکم دیا، البتہ انہیں شجرہ ممنوعہ کے قریب جانے سے ممانعت کر دی۔ ابلیس نے اسایا اور ان دونوں کو پہلا پھسلا کر شجرہ ممنوعہ کا پھل کھانے پر آمادہ

ایک ضلع، جو بانیاس اور صور (Tyros) کے درمیان واقع ہے۔ اس کی جنوبی سرحد پر حولہ کی جیل ہے، جسے جغرافیہ نگاروں نے قدس کی جیل بھی کہا ہے، جو دریائے اردن کے پانی سے بنی ہے اور جس کے چاروں طرف چشمزں سے بھری ہوئی دلدلی زمینیں ہیں۔ موجودہ باشندوں نے اس کا نام بَحْرَةُ الْخَيْط رکھا ہے۔ المقدسی کے بیان کے مطابق اس کے پانی کو ایک دیوار اٹھا کر روک دیا گیا تھا تاکہ جیل زیادہ وسیع ہو جائے۔ اس کے کنارے حلقاء کے پودوں سے ڈھکے ہوئے تھے جن سے وہاں کے باشندے چٹائیاں اور رسیاں بناتے تھے۔ اس جیل میں مچھلیاں بکثرت ہیں جن میں سے المقدسی نے بُنی کا ذکر کیا ہے جو واسط سے لائی گئی تھی (قَبْ Fleischer : بر Levy : Neubr. Chald Wörterbuch : ۲۸۵ : ۱) (دیکھیے مزید Zeitschr. d. Deutsch. Pal-Vereins : ۱۳ : ۷۵)۔ حولہ کے ضلع میں، جس کا کچھ حصہ نشیبی ہے، اُون اور چاول پیدا ہوتے تھے اور اس میں بہت سے گاؤں شامل تھے جن کی تعداد ظاہری کے قول کے مطابق دوسو سے زائد تھی۔

مأخذ: (۱) المكتبة الجغرافية العربية، ۱۵۶ : ۳، ۱۶۰ بعد، ۱۸۳ : ۵ : ۱۰۵ : (۲) الدمشقي : نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، طبع Mehren، ص ۱۰۵ : (۳) ياقوت : معجم البلدان، طبع وسنفلت، ۲ : ۲۶۶ : (۴) Halil al-Zāhiri : R. Hartmann، ص ۵۵ : (۵) Geographie des alten Palästina : Buhl، ص ۳۶ : ۱۱۲ بعد : (۶) Palestine : Robinson، بار سوم، ۳ : ۳۹۳ تا ۳۹۶ : (۷) Zeitschr. d. Deutsch. Pal-Vereins : ۹ : ۲۵۲ : (۸) Palästina Jahrbuch : Dalman، ص ۱۹۱۲ : ۳۳۔

(FRR. BUHL)

الْحَوِيدَرَةُ : رَكْ بِهِ الْحَادَرَةُ .

عیسائی تھے اور آرامی زبان بولتے تھے۔ یہ صورت حال مصر کے مملوک حکمرانوں کے زمانے تک قائم رہی۔ یزید حواریں میں مرا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کا ثبوت اس زمانے کی شاعری سے بھی ملتا ہے۔ وہاں کے باشندے اب بھی ایک ویران کھنڈر کا پتا بتاتے ہیں جو قصر یزید کہلاتا ہے۔ یہ نام غالباً اس ادبی روایت کی ایک صدائے بازگشت ہے جس کی رو سے یزید کو حواریں سے گہرا تعلق تھا۔

مأخذ: (۱) ياقوت : معجم، ۲ : ۳۵۵ : (۲)

(Palestine under the Muslims : Guy Le Strange ص ۴۵۶ : (۳) Reise in Syrien : Sachau، ص ۵۲ بعد : (۴) أخطل : ديوان (طبع صالحاني)، ص ۲۳۲ تا ۲۳۷ : (۵) الطبري : طبع ذخيرة، ۲ : ۲۰۳، ۲۲۷، ۳۸۸ : (۶) الأغانى، ۱۶ : ۸۸ : (۷) ابن جبير : الرحلة (طبع Wright) ص ۲۶۰ : (۸) Etudes Sur le régime : H. Lammens، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۰۰، ۳۰۸ : (۹) Le califat de Yazid I^{er}، ص ۳۱۷، ۳۲۰ : (۱۰) وهي مصنف : (۱۱) Le califat de Yazid I^{er}، ص ۳۷۱ تا ۳۷۲۔

(H. LAMMENS)

* حَوْلَهُ : عرب کا ایک شہر، جو نجد کے صوبہ صدیر میں حَرِيمَلَه [رَكْ بَا] کے شمال میں واقع ہے۔ یہاں کے باشندے کچھ تاجر ہیں اور کچھ کاشتکار۔ اس کی تجارت اور خوش حالی سعودی حکومت کے ماتحت نمایاں طور پر بڑھ گئی ہے۔ جن دنوں پالگریو Palgrave نجد میں مقیم تھا، حولہ صدیر (Sedeyr) کے نہایت خوش حال اور بارونق مقامات میں سے تھا۔ اس شہر کے چاروں طرف فصیل ہے۔

مأخذ: (۱) A narrative of a years : Palgrave

Journey in Arabia (لنڈن ۱۸۶۵ء) ۱ : ۳۳۸، بعد۔

(J. SCHLEIFER)

* الْحَوْلَةُ : صوبہ دمشق کے اضلاع میں سے

marfat.com

Marfat.com

[النزعت] : (۳۷، ۳۸)

(۲) اَشْتَرُوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ (البقرة: ۸۶)

(۳) وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ اِلَّا مَتَاعٌ (۱۳)

[الرعد] : (۲۶)

(۴) وَ رَضُوا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَآنَنُوا بِهَا (۱۰)

[يونس] : (۷)

قرآن مجید میں قصاص کو وسیلہ تحفظ حیات قرار دیا گیا ہے (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَاۤۤاُولِ الْاَلْبَابِ ۲ [البقرة: ۱۷۹])۔

اہل لغت کے نزدیک حیاۃ اور حیوان دونوں ایک ہی ہیں۔ بعض کے نزدیک حیوان وہ ہے جس میں حیات ہو (الحیوان مقر الحیاۃ)۔

حیوان (ذی حیات) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو حاسہ کا مالک ہو اور دوسرا وہ جسے بقاۃ ابدی حاصل ہو (ما له البقاء الابدی)۔

قرآن مجید میں آیا ہے : وَ اِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَہِیَ الْحَيٰوَانُ لَوْ کَانُوۡا یَعْلَمُوۡنَ (۲۹) [العنکبوت: ۶۴]۔ یہاں حیوان سے مراد وہ حیات ہے جو حقیقی اور سرمندی ہے اور جس پر فنا لازم نہیں۔

حی اور قیوم اسماء حسنی میں سے ہیں۔ اس پر مفسرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ قیوم کے معنی کیے گئے ہیں زندگی کی تدبیر کرنے والا اور اس میں نظم پیدا کرنے والا (ملاحظہ ہو ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن: تفسیر سورة الفاتحة، تحت رَبِّ الْعَالَمِیْنَ؛ [محمد سلیمان منبہور پوری: شرح اسماء الحسنی])۔

قرآن حکیم کی بہت سی آیات میں حیاۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی مادے سے الحی بھی آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ خود بھی الحی ہے، دیکھیے ۲ [البقرة: ۲۵۵: ۲۰] [المؤمن: ۶۵] وغیرہ۔ الطبری اپنی تفسیر (طبع دارالمعارف، ۵: ۳۸۶) میں لکھتے ہیں:

لفظ حی میں جس خدا کا تفسیر دیا گیا ہے۔

وہ دائم و قائم اور ایک مستقل وجود (بقا) رکھتا ہے جس کی نہ کوئی بدایت ہے اور نہ نہایت، کیونکہ اس کے سوا ہر زندہ شے ایک ایسی زندگی رکھتی ہے جس کا ایک خاص نقطہ آغاز ہے اور ایک معین حد (انتہا) پر ختم ہو جاتی ہے۔ ان کا قول ہے کہ اس معاملے میں تمام مفسر متفق ہیں۔ ان میں اگر اختلاف ہے تو وہ دوسرے مسائل متعلقہ کے بارے میں ہے۔ بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو اس لیے زندہ بتایا ہے کہ وہ خود ہی اپنی مخلوقات کے وجود کی برقراری کا موجب ہے اور وہی ہر مخلوق کو اس کا حصہ حیات بخشتا ہے۔ اس لیے وہ زندگی کی صفت سے نہیں، بلکہ کائنات کے انتظام (تدبیر) کی صفت سے زندہ ہے۔ دوسروں کے نزدیک وہ زندگی کی صفت ہی سے زندہ ہے جو اس کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ الزمخشری کا بیان ہے کہ حی، متکلمین کی اصطلاحی زبان میں علم اور قدرت رکھنے والے کو کہتے ہیں (الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۱: ۲۹۱)۔ خدا کی زندگی کا مسئلہ اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق عموماً بحثوں میں داخل ہو جاتا ہے (ابن حزم: الفصل (قاہرہ ۱۳۱۷ء، ۲: ۱۵۳ بعد)۔ فخرالدین الرازی مفتاح الغیب (۲: ۳۰۷) میں واجب الوجود اور ممکن الوجود کے مابین ابن سینا کے بیان کردہ امتیازات کو اپناتے ہوئے ثابت کرتے ہیں کہ واجب الوجود صرف خدا ہے، لیکن ممکن الوجود کا وجود واجب الوجود کی ذات کو لازم نہیں ہے، یعنی مخلوقات لازمی طور پر خدا سے خلق نہیں ہوتیں، وہ اس کی حکمت و اختیار سے خلق ہوتی ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ حی کا یہی مفہوم صائب ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس ”عالم کی زندگی“ (الحیۃ الدنیا) کا بھی ذکر آیا ہے تاکہ ایک مذہبی اور اخلاقی مفہوم کے اعتبار سے اس میں اور اخروی زندگی میں فرق واضح کیا جائے۔ روئے زمین پر زندگی،

اللہ تعالیٰ کی مخلوق کی حیثیت سے حُسن و جمال سے بھرپور ہے، لیکن اس میں ایسی کوئی شے نہیں جسے آئندہ کی زندگی کی تمثیل کے طور پر پیش کیا جائے۔ یوں سمجھنے کے لیے اس زندگی کی بعض حالتوں کو بطور تمثیل پیش کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی وجہ سے معتزلہ، اشاعرہ، قدریہ اور جبریہ کے درمیان بڑے اختلافات پیدا ہوئے (قُب فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۱۹۸، بعد؛ تفسیر ۲ [البقرہ]: ۲۱۲)۔ دنیوی زندگی، اخروی زندگی کے مقابلے میں محض متاع عارضی کی حیثیت رکھتی ہے (۱۳ [الرعد]: ۲۶؛ ۴۰ [المؤمن]: ۳۹)۔ تفسیر الجلالین کے مطابق متاع کے معنی معمولی قدر و قیمت کی چیز ہے جس سے تھوڑی مدت کے لیے تمتع کیا جاتا ہے، اس کے بعد وہ نابود ہو جاتی ہے۔ یہ حقیقی (اخروی) زندگی کے مقابلے میں محض کھیل کود (لہو و لعب) ہے (۲۹ [العنکبوت]: ۶۴)۔ حقیقی اخروی زندگی ”مسکن دوام“ (دارالقرار) ہے۔ دنیوی زندگی اتنی عارضی ہے کہ اسے فریب حیات (متاع الغرور) کہا جائے تو بجا ہوگا (۶ [الانعام]: ۷۰؛ ۳۱ [لقمن]: ۳۳؛ ۴۰ [الباقیة]: ۳۵؛ ۳ [أل عمران]: ۱۸۵ وغیرہ)۔ قرآن مجید نے دنیوی زندگی کو بارش کے مشابہ قرار دیا ہے، جو کھیتوں کو زرخیز بناتی ہے، پھر جب انسان اس زعم میں آجاتا ہے کہ یہ سب کچھ انسان کی اپنی قدرت سے ہوا اور یہ کھیتیاں اس نے خود ہی سرسبز کی ہیں اور اب فصل کاٹنے پر خود قدرت رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا امر ظاہر ہوتا ہے۔ تفسیر الجلالین میں لکھا ہے کہ امر سے مراد خدا کا اپنا فیصلہ اور عذاب ہے جو فصلوں کو اکھاڑ پھینکتا ہے، اور ان کی حالت ایسی ہو جاتی ہے گویا کہ وہ کبھی موجود ہی نہ تھیں (۱۰ [یونس]: ۲۴)۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ روئے زمین پر زندگی اور اس سے متعلق ہر شے اللہ تعالیٰ کی امانت

اور ایک انعام ہے جسے شکر اور تقویٰ کے ساتھ استعمال کرنا چاہیے۔ متاع دنیوی کو مقصود بالذات نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ اس کا مقصد امور خیر کی تکمیل ہے اور یہ ایک طرح سے آئندہ کی زندگی کی تیاری ہے۔ اسلام زندگی سے بیزاری کی اجازت نہیں دیتا۔ تاہم اس متاع الغرور کو سب کچھ سمجھ لینا اور جزا سزا اور اخروی زندگی سے بے نیاز ہو کر، اس میں حیوانوں کی طرح یوں منہمک ہو جانا کہ عدل و انصاف اور حسن و خیر کے ہر تقاضے سے بالا ہو جائے برا ہے۔ یہ رویہ اس راستے کو ”قطع کر دیتا ہے“ جو اللہ تعالیٰ کی طرف جاتا ہے لیکن دنیوی زندگی قابل مذمت شے نہیں، کیونکہ اس میں ایسی اقدار ہیں جو آئندہ کی زندگی میں بھی انسان کے ساتھ وابستہ رہیں گی (الغزالی: احیاء، ۳: ۱۵۱، بعد، طبع بولاق)۔

جہاں تک حیات کے حیاتیاتی مفہوم کا تعلق ہے، یہ موضوع قرآن مجید میں بار بار آیا ہے۔ اس سے متعلق آیات کی بنا پر قرآنی علم جنینیات (= علم الجنین) کے بڑے بڑے اصول مرتب کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ۲۳ [المؤمنون]: ۱۲ تا ۱۴؛ ۳۲ [السجدة]: ۷ تا ۸؛ ۶۷ [الملک]: ۲۳۔ امام رازی اس کی تفسیر یوں کرتے ہیں: ”انسان یوں سمجھے کہ وہ ایک بیج سے پیدا ہوتا ہے اور خود یہ بیج ہاضمے کے پیدا کردہ چوتھے فضلے (مِنْ فَضْلِ الْهَضْمِ الرَّابِعِ) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی جرثومے والے مائع (منی) سے۔ یہ خوراک کے ہضم ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصل حیوانی یا نباتاتی ہوتی ہے۔ حیوان اپنی خوراک نباتات سے اخذ کرتا ہے، اور پودے بڑی خالص زمین اور پانی سے نمو پاتے ہیں“ (۴: ۱۸۸)۔ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۴) ”پھر ہم نے اسے دوسری خلق میں نمو بخشی“۔ اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ اس میں پیدائش کے بعد اس کے بچپن

اور جوانی کے دوران میں فہم و عقل کی تخلیق، اور موت تک، اس کی ترقی و نمو کی طرف اشارہ ہے۔ امام رازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: النظام کا یہ خیال غلط ہے کہ انسان روح ہے، جسم نہیں ہے، اسی طرح حکما کی یہ رائے شدید مغالطے پر مبنی ہے کہ انسان ناقابل تقسیم ہے اور یہ کہ وہ جسم نہیں ہے۔ درحقیقت انسان دونوں کا مرکب ہے۔

ممکن ہے کہ بعض مسلم حکما نے انہیں آیات کی بنا پر زندگی کو ایک ایسے ارتقا کی حیثیت میں پیش کیا ہو جو روحانی ہو اور مادے سے دور ہو۔ شاید انہوں نے اجسام کے ارتقا سے روحانی ارتقا کا تصور حاصل کیا ہو۔ رسائل اخوان الصفا اور ابن طفیل کی تحریروں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ وہ تصور ارتقا سے ناواقف نہ تھے۔ ابن ہاجہ نے رسالۃ الاتصال میں یہ تصور دیا ہے کہ فطری حرارت (الحرارة الغریزی) جسم کے تمام اعضا سے قبل وجود میں آتی ہے؛ یہ عضو الاعضاء ہے؛ جسم کے تمام اعضا اس کی نسبت سے کام کرتے ہیں۔ یہ خون رکھنے والے تمام جانداروں میں موجود ہوتی ہے، اور یہ ان جانداروں میں بھی پائی جاتی ہے جن میں خون نہیں ہوتا۔ اسے قوت محرکہ کہا جاتا ہے اور اسی سے صورت کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اسے الروح الغریزی کہا چاہیے۔ رحم میں جنین ایک پودے سے مشابہ ہوتا ہے۔ الروح الغریزی پہلے ہی درجے میں پیدا ہو جاتی ہے؛ اسے ایک پودے کی طرح غذا ملتی ہے اور یہ نشوونما حاصل کرتا جاتا ہے۔ رحم سے باہر آنے پر انسان اپنے حواس کا استعمال شروع کرتا ہے اور آغاز میں ایک غیر عاقل حیوان کی مانند ہوتا ہے۔ یہ اپنے محدود ماحول میں حرکت کرتا ہے اور خواہشات رکھتا ہے؛ پھر روحانی تکمیل (الصورة الروحانية) کا آغاز ہوتا ہے، اس کا آغاز قوت خیال سے ہوتا ہے جو بڑی محرک قوت

ہوتی ہے۔ اس کے بعد القوة الغاذیة النزوعية اور احساس جنس کی قوت (القوة المنیة الحسیة) ہے۔ حیوانیت حسی روحانی صورت کے ساتھ شروع ہوتی ہے، جو روحانی صورتوں کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے نیچے عالم نباتات ہے، اور یہ اس مختلف فیہ ہے کہ آیا پودے زندہ مخلوقات ہیں؛ حیاة اور حیوان کے تعلق سے یہ مسئلہ اور بھی اہم ہو جاتا ہے۔ رحم میں پودے کے مثل انسان بالقوة ایک حیوان ہے، کیونکہ اس کے اندر جو فطری روح ہے وہ روحانی صورت حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پودوں کے اندر جو فطری روح ہے وہ یہ صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کا سبب اخلاط کے امتزاج میں اختلاف ہے۔ حواس اور تخیل کے ورے، فکر (القوة الفکریہ) ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جب فہم کی صلاحیتیں، جو حواس میں بالقوة موجود ہوتی ہیں، بالفعل وجود میں آ جاتی ہیں۔

ہم اس نظام استدلال میں ان اہم عناصر کی شناخت کر سکتے ہیں جو مفسروں نے قرآن حکیم سے اخذ کی ہیں، لیکن حکما کے نزدیک یہ نشوونما اللہ تعالیٰ کے غیر مربوط تخلیقی افعال کے ایک سلسلے کی وجہ سے نہیں ہے۔ بالقوة ہونے کا ارسطاطالیسی نظریہ خود فطرت میں ایک قوت داخل کر دیتا ہے۔ مزید برآں، فلسفیانہ نظریہ، افلاطون اور ارسطو کی روایت میں، زندگی کو جوہری اعتبار سے روح سے وابستہ کر دیتا ہے۔ مثال کے طور پر، الکندی (رسائل الکندی الفلسفیہ، طبع ابو ریدہ، قاہرہ، ۱۹۵۰ء، ۱: ۲۲۶) زندگی کو جسم پر واقع ہونے والا ایک عرض سمجھتا ہے، کیونکہ زندہ وجود زندگی کے ختم ہونے پر نابود ہو جاتا ہے، جب کہ جسم اپنی جسمیت باقی رکھتا ہے۔ فطری حرارت یا فطری روح جو حیوان کے دل کے اندر ہوتی ہے بذات خود زندگی نہیں ہے۔ یہ محض ایک طبیعت ہے جس کی

Fernelius، وغیرہ) کی لاطینی تصانیف پر مبنی ہے، یہ پانچ رسالے ان کے متعلق ہیں: (۱) مراقی اثر؛ (۲) خالص مراق؛ (۳) آشک؛ (۴) بال خوراء، اور (۵) مہلک بخار (مخطوطہ: موزہ بریطانیہ، Add ۵۹۸۴) (دیکھیے CTM: Rieu، ص ۱۲۵ بعد)، استانبول طوپ قیو سراي (دیکھیے قرہ طای Karatay، عدد ۱۷۹۹ تا ۱۸۰۱) وغیرہ۔

(۲) اس کا بیٹا، محمد امین، بھی ایک طبیب تھا، اس کے ساتھ ساتھ ”علمیہ“ کے منصب پر فائز ہو کر ۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۶ء میں سات ماہ کے لیے شیخ الاسلام رہا (دانشمند: Kronoloji ۴: ۵۳۷)۔

مآخذ: (۱) برسلی محمد طاہر: عثمانی مؤلفری، ۲۲۲: ۳ بعد؛ (۲) A. Adnan-Adivar: عثمانی ترک لرنده علم، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۳؛ (۳) A. Galante: Medecins Juifs، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۱۳ تا ۱۴؛ (۴) وہی مصنف: Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۶، ۱۰۷؛ (۵) S. Rozanes: History of the Jews in Turkey، (عبرانی میں) ج ۴، صوفیا ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۶؛ (۶) عزت: حکیم ہاشمی ادسی، ص ۳۳۔

(ادارہ ۲ لائلن)

• **خیلز: (ع)،** بمعنی شیر (القاموس): گردن اور آگے کے پنجوں کی قوت کی وجہ سے شیر ببر کا نام (لسان العرب): نیز حیدر و حیدرہ، حسین و خوبصورت موٹا تازہ نو عمر بچہ (القاموس)۔ حضرت علی رضی بن ابی طالب کا ایک نام جو آپ کی والدہ حضرت فاطمہ رضی بنت اسد نے رکھا تھا۔ خیر کی لڑائی (۵۷) میں حضرت علی رضی نے مرخب یہودی کے جوابی رجز میں اپنا یہ نام استعمال فرمایا تھا، مرخب نے کہا تھا:

قَدْ عَلِمْتُ خَيْرَ اَنِّي مَرْحَبٌ
شَاكِي السَّلَاحِ بَطْلٌ مَّجْرَبٌ

بدولت جاندار زندگی پاتا ہے (أَعِدْتُ فِيهِ لِيَنَالَ بِهَا الْحَيَوة)۔ الکندی زندگی کے متعلق ارسطو کی تعریف کی دو روایتیں دیتا ہے: (پہلی) ایک فطری جسم (اعضا والا) کی جو زندگی پانے کی صلاحیت رکھتا ہے، قوہ سے فعل میں آنے کی حالت (جو بالقوہ زندگی رکھتا ہے): (۱) تَمَامِيَّةٌ جَرْمٌ طَبِيعِيٌّ ذِي آلَاتٍ، قَابِلٌ لِلْحَيَوةِ، اور (۲) اِسْتِكْمَالٌ اَوَّلٌ لِّجِسْمٍ طَبِيعِيٍّ ذِي حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ۔

اس طرح مسلمانوں کے تصورات زندگی یونانی خیالات اور قرآنی تصورات کی تشریح کی ایک مخصوص اور واضح مثال پیش کرتے ہیں:

مآخذ: متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) ابو حیان التوحیدی: رسالة الحياة، طبع السیلابی، در Trois épitres... دمشق ۱۹۵۱ء، فرانسیسی ترجمہ از Cl. Audebert، در BET. Or. ج ۱۸ (۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۴ء)، ص ۱۳۷ تا ۱۹۵۔

R. ARNALDEZ [وادارہ]

* **حیاتی زادہ:** اطباء اور علما کا عثمانی خاندان، جس کے مشہور افراد یہ ہیں: (۱) مصطفیٰ فیضی، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ یہودی سے مسلمان ہوا تھا (پیدا ہونے پر اس کا نام موشے بن رفائیل ابرونیل تھا) اور یہ کہ اس نے مسیح شہتی صبی کے سوال جواب کے دوران میں ترجمان کا کام کیا تھا (نیز رَکَ بہ دونمہ)، ۱۰۸۰ھ / ۱۶۶۹ - ۱۶۷۰ء میں رئیس الاطباء ہو گیا [رَکَ بہ حکیم ہاشمی] اور ۱۱۰۳ھ / ۱۶۹۱ - ۱۶۹۲ء میں فوت ہوا۔ وہ ایک ”خمسہ“ کا مصنف ہے جس کا نام الرسائل المشفیہ فی الأمراض المشکله ہے، جو مختلف امراض کی نوعیت، علامات اور علاج کے متعلق ہے، اور سولہویں صدی عیسوی اور سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول کے مختلف یورپی مصنفین (Fonseca, Mercado, Fracastor)

حضرت علیؓ نے فرمایا :
 اَنَا الَّذِي سَمَّيْتُ اُمِّي حَيْدَرَه
 اَكِيلَكُمْ بِالسَّيْفِ كَيْلَ السَّنَدَرَه
 لَيْثُ بَغَابَاتٍ شَدِيدٌ قَسْوَرَه

یعنی میں وہ ہوں کہ میری والدہ نے میرا نام ”حیدرہ“ رکھا ہے۔ میں تم کو تلوار کے بڑے پیمانے سے ناپوں گا (= تلوار کی دھارتلے رکھ لوں گا اور قتل عام کروں گا)۔ میں جنگل کا سخت پیہرا ہوا شیر ہوں۔ (الطبری، ۳ : ۹۳ طبع مصر ۱۳۲۳ھ)۔

حیدر کرار، آپ کا نام شجاعت اور فتح خیر کی وجہ سے زبان زد ہے۔ آنحضرتؐ نے اسی موقع پر فرمایا تھا : ”لَا دَفْعَ الرَّايَةِ غَدًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اِلَى رَجُلٍ كَرَّارٍ غَيْرِ قَرَّارٍ يَحِبُّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَفْتَحَ اللّٰهُ عَلَيْهِ“ (اليعقوبي، ۱ : ۴۲، نجف) یعنی میں کل انشاء اللہ جھنڈا اس مرد کو دوں گا جو کرار (بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے والا) اور نہ بھاگنے والا ہو گا۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہو گا، اللہ اور اس کا رسولؐ اس سے محبت کرتے ہوں گے، وہ میدان سے اس وقت تک واپس نہ آئے گا جب (خیر) اللہ اس کے ہاتھوں فتح نہ کر دے۔

علامہ اقبال نے اسی بنا پر فرمایا ہے :
 امیر قافلۂ سلخت کوش و پیہم کوش
 کہ در قبیلۂ ما حیدری ز کراری ست
 (زبور عجم، ص ۱۰۸)

نیز رک بہ علیؓ بن ابی طالب :
 (مرتضیٰ حسین فاضل)

* **حیدر** : شیخ حیدر، شیخ صفی الدین اسحق (صفوی طریقے کے بانی) کے اخلاف سے پانچواں صفوی شیخ؛ شیخ جنید [رک باں] اور خدیجہ بیگم (اوزون حسن [رک باں] آق قویونلو حکمران کی بہن) کا بیٹا تھا۔ حیدر ۸۶۴ھ / ۱۴۶۰ء میں ادیبی میں فوت ہوئے۔

طریقے کے سربراہ کے طور پر باپ کا جانشین ہوا۔ حیدر نے، حلیمہ بیگی آغا (یا مارتھا Martha؛ عالم شاہ بیگم کے نام سے زیادہ معروف ہے) سے شادی کی، جو اوزون حسن اور ڈسپینا Daspina خاتون کی دختر تھی، مؤخرالذکر طربزون کے شہنشاہ Calo Johannes کی بیٹی تھی۔ قبائل آق قویونلو کے ساتھ اس نے گہرا اتحاد قائم رکھا جس کا بانی شیخ جنید تھا۔ اس طرح حیدر، بیک وقت اوزون حسن کا بھتیجا اور داماد تھا، اور یعقوب کا بھنوئی، جس نے سلطنت آق قویونلو پر ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء تا ۸۹۶ھ / ۱۴۹۰ء حکومت کی۔

۸۷۲ھ / ۱۴۶۷ء میں اوزون حسن نے جب سلطنت قرہ قویونلو کا تختہ الٹ دیا تو آق قویونلو اور صفویوں کا اتحاد ٹوٹ گیا، جو محض سیاسی مصلحت پسندی پر مبنی تھا، کیونکہ صفویوں کے سیاسی اور فوجی عزائم آق قویونلو کی آرزوؤں سے متصادم تھے۔ تاہم آق قویونلو کے ساتھ طاقت آزمائی سے قبل حیدر نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی فوجوں کو چرکستان اور داغستان کے کفار جو درہ Darial (باب الآن) کے شمال میں رہتے تھے، اور Kabard Circassians کے خلاف لڑائے۔ ان علاقوں تک پہنچنے کے لیے حیدر کو، اپنے باپ کی طرح (۸۶۳ھ / ۱۴۵۹ء)، شیروان شاہ کا علاقہ عبور کرنا پڑا۔ اس نے چرکسوں کے خلاف تین مہمات کی قیادت کی : ۸۸۸ھ / ۱۴۸۳ء میں، (اس طرح Hinz نے حسن روملو : احسن التواریخ پر مبنی، اور تاریخ عالم آراے امینی میں ۸۹۱ھ / ۱۴۸۶ء لکھا ہے : دیکھیے V. Minorsky : Persia in A. D. 1478-1480، لندن ۱۹۵۷ء، ص ۶۹، ۱۱۷ بعد)؛ ۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء؛ اور ۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء۔ معلوم ہوتا ہے کہ شیروان شاہ فرخ یسار نے پہلی دو صفوی مہموں کو بغیر کسی مخالفت کے اپنے علاقہ عبور کرنے کی اجازت دے دی، لیکن

اسے استعمال کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) فارسی اور ترکی مخطوطات جن کی

فہرست *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*: W. Hinz

im fünfzehnten Jahrhundert، برلن اور لائپزگ ۱۹۳۶ء

میں ۵، اور اس تصنیف کا ص ۷۲ تا ۸۹؛ (۲)

Persia in A. D. 1478-1490: V. Minorsky، لندن

۱۹۵۷ء، ص ۶۱، ۶۵ تا ۸۲، ۱۱۷ تا ۱۱۹؛ (۳)

خواند امیر: حبیب السیر، ج ۳، جز ۳، ص ۱۶ و ۱۷؛

Early Years of Shāh: E. Denison Ross (۴)

Ismā'il، (در جرنل رائٹ ایشیائی سوسائٹی، اپریل ۱۸۹۶ء،

ص ۳۵۳)؛ (۵) *Johannes Rota Physicus*،

Costumie e statura de' Sofi، وینس، ص ۱؛ (۶)

Commentari del Viaggio in Persia: Caterino Zeno

وینس ۱۵۵۷ء؛ (۷) منجم باشی: تاریخ، ۳: ۱۸۱؛ (۸)

Chresiomathie Persane: Schefer، ۲: ۷۶۔

(R.M. SAVORY)

* **حیدر بن علی: حسینی رازی، ایرانی مؤرخ،**

ولادت نواح ۵۹۹۳ / ۱۵۸۵ء، تاریخ وفات معلوم

نہیں؛ ایک بڑی تاریخ عالم کا مصنف، جسے

مخطوطات میں بعض اوقات "مجمع" اور بعض اوقات

"زبدۃ التواریخ" کہا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ

"تاریخ حیدری" کے نام سے معروف ہے۔ اس تصنیف

کو جغرافیائی تقسیموں کے مطابق پانچ ابواب میں

ترتیب دیا گیا ہے: (۱) عالم عرب؛ (۲) ایران؛ (۳)

وسطی ایشیا اور مشرق بعید؛ (۴) المغرب؛ (۵) ہندوستان۔

ہر باب کو تاریخی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے۔

یہ سیاسی تاریخ پر بحث کرتے ہیں اور اکثر مصنف

کے زمانے تک پہنچ جاتے ہیں، اس طرح وہ احوال

محفوظ ہو گئے ہیں جو بصورت دیگر نا معلوم ہوتے۔

(Ch. Rieu) کا یہ خیال کہ یہ تصنیف کسی جگہ بھی

طبع زاد نہیں ہے غلطی پر مبنی ہے۔ اس کتاب کا دوسرا

حصہ جس میں حکماء، علما اور شعرا پر بحث کی جانی

۵۸۹۳ / ۱۴۸۸ء میں، جب حیدر نے خود فرخ یسار

کے خلاف اپنا اسلحہ استعمال کرنا شروع کر دیا،

اور قصبہ شماخی میں لوٹ مار کی، تو فرخ یسار نے

اپنے داماد آق قویونلو کے سلطان یعقوب سے مدد

چاہی۔ سلیمان بیچن اوغلو کی کمان میں یعقوب

کے بھیجے ہوئے فوجی دستے نے ۲۹ رجب ۵۸۹۳ /

۹ جولائی ۱۴۸۸ء کو دربند کے جنوب مغرب میں

دریائے روباس پر طبرسران کے مقام پر صفویوں کی

شکست میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ حیدر مارا گیا،

شاہ اسمعیل اول (صفوی) نے ۵۹۱۵ / ۱۵۰۹ء میں

اس کی لاش حاصل کی اور اردبیل میں صفوی قبرستان

میں اسے دفن کیا گیا۔ حیدر اس جگہ سے تھوڑے

ہی فاصلے پر فوت ہوا، جہاں تیس سال قبل اس کا

باپ قتل ہوا تھا، لیکن ۵۸۶۳ / ۱۴۵۹ء کی صفوی

سہم اور ۵۸۹۳ / ۱۴۸۸ء کی صفوی سہم میں اصل

فرق کی بات یہ ہے کہ اول الذکر کو شروان

(شیروان) کے دستوں نے بغیر کسی کی مدد کے پسپا

کیا اور مؤخر الذکر صورت میں آق قویونلو کی

مداخلت کی ضرورت پڑی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے

کہ ۵۸۹۳ / ۱۴۸۸ء میں صفوی طاقت ۵۸۶۳ /

۱۴۵۹ء کی بہ نسبت زیادہ تھی، چنانچہ بعد کے

واقعات بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ یعقوب کی

کارروائی سے یہ امر واضح ہو گیا کہ صفوی سلطنت

آق قویونلو کے لیے سب سے بڑا خطرہ تھی۔

حیدر نے عالم شاہ نیگم کے بطن سے تین بیٹے

چھوڑے: علی، جو صفوی طریقے کے سربراہ کی حیثیت

سے اس کا جانشین ہوا؛ ابراہیم؛ اور اسمعیل (بعد میں

شاہ اسمعیل اول [رک باں])۔ حیدر نے ایک امتیازی

صفوی سرخ تاج بنوایا جو بارہ ائمہ کی یاد میں، بارہ

گویشہ تھا۔ اس کے پیروں نے بھی سرخ رنگ کی بارہ

گویشہ ٹوپی پہنی شروع کی جس کی وجہ سے ان کا نام

قزلباش یا "سرخ سر" پڑ گیا۔ صفوی آخر کے ساتھ

تھی بظاہر نہیں لکھا گیا۔ (بہر حال یہ معلوم نہیں ہے)۔ اس تصنیف کا کسی حکمران سے انتساب نہیں کیا گیا۔ اس کے صرف کچھ اجزا شائع ہوئے ہیں؛ باقی کتاب مخطوطے کی صورت میں استعمال کی جاتی رہی ہے۔ اس کی قدر و قیمت، خاص طور پر ان معلومات کے لیے ہے جو یہ وسطی ایشیا کے متعلق بہم پہنچاتی ہے۔

مآخذ: (۱) Storey، ۱/۲/۱، ۱۲۳، ۱۲۴؛ (۲) Richard Gosche؛ (۳) *Über die Chronik des Haider Ben Ali...* (مقالہ مع منتخبات)، مخطوطہ، دیکھیے Rieu، CPM، ۳: ۸۸۷ ب۔ (W. BARTHOLD و [B. SPÜLER])

* ⑧ حیدر آباد: (الف) بھارت کے دکن (دکھن)۔

(جنوب) میں ایک شہر کا نام، جو ۱۷ درجے ۲۲ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۸ درجے ۲۷ دقیقے طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ اب یہ بھارت کے صوبے آندھرا پردیش کا صدر مقام ہے اور اس سے پیشتر یکے بعد دیگرے گولکنڈا کے متاخر قطب شاہی بادشاہوں کا، نیز اورنگ زیب کی فتح دکن کے بعد مغل صوبیداروں کا، پھر نظام کا اور ہندوستان کی آزادی کے بعد ریاست حیدر آباد کا صدر مقام رہا ہے؛ (ب) متحدہ ہندوستان کی ایک سابقہ ریاست کا نام، جسے اب آندھرا پردیش، مہاراشٹر اور میسور کے صوبوں میں مدغم کر دیا گیا ہے؛ اس سے پیشتر یہ ہزاگزالنڈ ہائی نس نظام کی مملکت تھی۔

(الف) حیدر آباد شہر: موجودہ شہر کے لیے جگہ کا انتخاب قطب شاہی خاندان کے پانچویں بادشاہ محمد قلی قطب شاہ نے ۱۵۸۹/۱۵۹۰ء میں دریائے موسیٰ کے دائیں کنارے پر کیا، جو دریائے کرشنا کا معاون اور قلعہ گولکنڈا [رک باں] سے گیارہ کیلومیٹر مشرق میں واقع ہے۔ پہلے پہل اس کا نام ایک ہندو رقاہ اور بادشاہ کی حرم بھاگممتی کے نام پر تھا۔

بھاگ نگر رکھا گیا۔ چونکہ بہت زیادہ گنجان آباد ہونے کے باعث گولکنڈے میں مزید توسیع کی کوئی گنجائش نہیں رہی تھی اور وہاں پانی کی بہم رسانی کا انتظام بھی ناقص تھا، لہذا یہاں بہت جلد ایک شہر آباد ہو گیا۔ گولکنڈے سے حیدرآباد میں دارالحکومت کی منتقلی کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، اگرچہ اندازہ یہی ہے کہ اس کی نیورکھی جانے کے بارہ برس کے اندر ہی یہ امر واقع ہوا ہے۔ حیدر آباد پہلے پہل قلعہ بند نہ تھا بلکہ گولکنڈا ہی اس کے لیے حصار کا کام دیتا تھا۔ اس زمانے میں شمالی ہند مغلوں کے زیر نگین تھا۔ ۱۵۹۹/۱۶۰۱ء میں یہاں اکبر [رک باں] کے سفیروں کا شاندار استقبال ہوا اور قطب شاہی بادشاہ نے اکبر کی خدمت میں بیش قیمت تحائف روانہ کیے، جو باج کی حیثیت سے قبول کیے گئے۔ اور اس طرح یہ علاقہ [مغل افواج کے حملے سے] محفوظ رہا۔ نیا شہر خوب پھلا پھولا اور اس کی چند بہترین عمارتیں اسی عہد کی یادگار ہیں۔ ۱۶۰۶/۱۶۰۷ء میں عبداللہ قطب شاہ اور اس کے مدارالمہام میر جملہ [رک باں] کے مابین جھگڑے میں [شاہجہان کے حکم سے] مغل شہزادے اورنگ زیب نے، جو آگے چل کر شہنشاہ ہوا، مداخلت کی۔ [شاہی فوج کے حملے کے دوران میں] حیدر آباد لوٹا گیا اور عبداللہ قطب شاہ کو اپنی حکومت بچانے کی خاطر بھاری تاوان ادا کرنا پڑا، لیکن یہاں امن و امان آسانی سے قائم نہ ہو سکا اور ۱۶۰۸/۱۶۰۹ء میں گولکنڈے کے عظیم محاصرے سے چار سال قبل حیدر آباد ایک بار پھر اورنگ زیب کی مغل افواج کے قبضے میں آگیا۔ فتح کے بعد حیدر آباد صوبہ دکن کے صوبیداروں کا صدر مقام قرار پایا۔ آخری مغل صوبیدار چین قلیچ خان نظام الملک کے زمانے میں حیدر آباد کے حاکم بن گیا۔

شروع کی - ۱۱۳۷ھ / ۱۷۲۴ء میں شکر کھیڑا [رک باں] کی اہم اور فیصلہ کن لڑائی کے بعد، جس میں نظام الملک نے اپنے قائم مقام مبارزخان کی اس سازش کو ناکام بنا دیا جو اس نے صوبے میں اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کی تھی، حیدرآباد نظام الملک کے تحت دکن کے خود مختار صوبے کا درارالحکومت بن گیا۔ نظام الملک کو مغل بادشاہ محمد شاہ نے آصف جاہ کا خطاب عطا کیا۔ اسی زمانے سے نظام الملک اور آصف جاہ کے خطابات اس خاندان میں موروثی ہو گئے۔ اس طرح آصف جاہ کو جو نیا صوبہ ملا وہ قریب قریب [برطانوی دور کی] ریاست حیدر آباد، مع برار و صوبہ شمالی سرکار کے برابر تھا، جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ اس کے بعد شہر کی سیاسی تاریخ ریاست کی تاریخ سے کچھ مختلف نہیں رہی۔ ایک ایسی ریاست کا مرکز ہونے کے باعث جس کے نظم و نسق میں روز بروز استحکام پیدا ہوتا گیا، اس شہر نے مسلسل ترقی کی اور اس کے مضافات دریائے موسی کے دونوں کناروں پر پھیلتے چلے گئے، حتیٰ کہ شہر کی اس قدیم فصیل سے بھی آگے بڑھ گئے جسے آصف جاہ اول نے مکمل کیا تھا۔ ریاست کا وسطی ضلع (جسے اطراف بلدہ کہا جاتا ہے) حیدرآباد شہر کے ارد گرد واقع صرف خاص، یعنی فرمانروا کی ذاتی جاگیر، کو چند دوسرے اضلاع کے ساتھ ملا کر ۱۸۶۵ء میں تشکیل دیا گیا تھا۔ حیدرآباد کی بلدیہ ۱۸۶۹ء میں قائم ہوئی۔ اس میں خاص شہر کی چار اور مضافات کی پانچ قسمیں شامل تھیں [مضافات میں اب بہت توسیع ہو چکی ہے]۔ مضافات میں سکندر آباد کی اہم چھاؤنی بھی شامل ہے، جو میر اکبر علی خان سکندر جاہ نظام سادس کے نام سے منسوب ہے اور اس کی اپنی بلدیہ ہے۔ حیدرآباد ریل و رسائل (سڑک، ریل اور ہوائی جہاز) کا ایک اہم مرکز ہے؛ یہاں ایک جدید طرز کا ہسپتال ہے؛

اہم عجائب گھر ہیں؛ یہاں کی رصد گاہ کا شمار ہندوستان کی بہترین فلکیاتی رصد گاہوں میں ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں عثمانیہ یونیورسٹی (۱۹۱۸ء) ہے، جو بہت ترقی کر رہی ہے۔ حیدرآباد کی آبادی دس لاکھ سے زیادہ ہے اور اس اعتبار سے یہ ہندوستان کا چھٹا بڑا شہر ہے (۱۹۶۱ء میں آبادی: ۱۱۹۱۱۱۹)۔ شہر میں جو صنعتیں قائم ہیں ان میں کپڑا (جس میں عمدہ قسم کا مخمل بھی شامل ہے)، غالیچے، سرخ مٹی کے برتن، شیشہ، [دیا سلائی] اور کاغذ تیار ہوتا ہے۔ حیدرآباد میں مقامی تمباکو سے عمدہ قسم کے سگریٹ بنائے جاتے ہیں۔

یادگاریں: قدیم شہر کے گرد ایک برجدار فصیل ہے، جسے آصف جاہ نے مکمل کرایا تھا۔ اس میں تیرہ دروازے اور متعدد چھوٹے چھوٹے بغلی دروازے ہیں۔ شہر شمالی جانب کے قرب و جوار کے علاقوں سے چار پلوں کے ذریعے سے ملا ہوا ہے، جن میں سے قدیم ترین ("پرانا پل") محمد قلی قطب شاہ نے ۱۵۹۳ء/۱۰۰۱ء میں بنوایا تھا۔ اسی حکمران نے شہر کے مرکز میں بھی بہت سی عمارات تعمیر کرائیں، جن میں چار مینار، چار کمان اور چار سو حوض خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہ سب اس چوراہے کے ارد گرد واقع ہیں جہاں قدیم شہر کے چاروں محلوں سے آنے والی سڑکیں ملتی ہیں۔ ان کے علاوہ دارالشفاء، عاشورخانہ اور جامع مسجد بھی قابل ذکر ہیں۔

چار مینار جشن فتح کی یاد میں ایک محراب دار راستہ ہے، جو اپنے نقشے کے مطابق ۳۰ میٹر مربع ہے۔ اس کی زیرین منزل چار بڑی محرابوں پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر ایک کا درمیانی فاصلہ ۱۰۰۸ میٹر ہے اور ہر محراب ایک ایک سمت کے مقابل بنی ہوئی ہے۔ اس کے اوپر تمام عمارت کے گردا گرد ایک مستطیلہ در غلام گردش بنائی گئی

ہر یہ عمارت برقی قلموں سے آراستہ کی جاتی ہے
(مآثر دکن، ص ۷ تا ۹)۔

چار کمان (ARAD Hyd.) ۱۹۱۸-۱۹۱۹ء /
۱۳۲۸ (ف، ص ۴): چار مینار کے نزدیک شہر
کے چاروں محلوں کی طرف جانے والی چار سڑکوں
کے اوپر [محمد قلی قطب شاہ کی تعمیر کردہ] چار
وسیع محرابیں ہیں، [جن کے نیچے سے ایک بلند ترین
ہاتھی عماری سمیت آسانی گزر سکتا ہے۔
چار کمان کے عین وسط میں ایک حوض بنا ہے، جس
کا نظارہ چاروں طرف سے ہو سکتا ہے؛ اسی وجہ سے
اس کا نام چار سو کا حوض تھا؛ اسے گلزار حوض بھی
کہتے ہیں]۔ اس کے قریب کبھی محمد قلی کا
داد محل (= انصاف محل) تھا، جو ۱۷۷۱ء میں بارود
کے ایک دھماکے سے تباہ ہو گیا تھا۔ (اس کا ذکر
۱۸۰۶ء / ۱۷۵۲ء میں فرانسیسی سیاح Tavernier
نے کیا ہے)۔

ان عمارات کے مغرب میں [اور چار مینار کے
جنوبی سمت] مکہ مسجد ہے، جو شہر کی سب سے
بڑی مسجد ہے۔ [یہ ۲۲۵ فٹ لمبی، ۱۸۰ فٹ
چوڑی اور ۷۵ فٹ اونچی ہے۔ بیرونی احاطہ مستطیل
ہے، جس کا چبوترہ ۳۶۰ فٹ مربع ہے۔ چھت کے
نیچے تین قطاریں پندرہ پندرہ کمانوں کی ہیں اور
ہر قطار کے آخر میں شمالی و جنوبی گوشوں پر سو
سو فٹ کے دو بلند گنبد ہیں۔ مسجد تین دالان در
دالان پر مشتمل ہے، جن کے اندر پندرہ اوز باہر
پانچ کمانیں ہیں۔ اس کے بلند ستون ایک ڈال پتھر
کے تراشیدہ ہیں اور پوری عمارت سنگ بست ہے۔
یہاں بیک وقت دس ہزار افراد نماز ادا کر سکتے
ہیں]۔ اس کی تعمیر کا آغاز [سلطان محمد قطب شاہ
کے حکم سے] ہوا اور یہ سلسلہ اس کے جانشین
[عبد اللہ قطب شاہ اور] آخری قطب شاہی سلطان
ابوالحسن کے عہد میں جاری رہا اور بالآخر

ہے، جو منقش زاغ بندی کے سہارے قائم ہے۔
اس کے اوپر ایک اس سے چھوٹی غلام گردش اور
سنگ مرمر کا جالی دار پردہ ہے۔ ہر گوشے میں ایک
مینار ہے، جو سطح زمین سے ۵۵۰۸ میٹر بلند ہے۔
ہر مینار ایک دھری محراب دار مہتابی سے مزین
ہے، جو مذکورہ بالا سہ در غلام گردش کی سطح کے
برابر ہے اور اسے بھی ایک مسلسل زاغ بندی سے
سہارا دیا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں ہر ستون کے گرد گرد
بھی اکہری محراب دار مہتابیاں بنی ہیں، جو چھت
کی سطح کے برابر ہیں (یہ قطب شاہی تعمیرات کا
امتیازی وصف ہے)۔ ہر مینار کے اوپر پھر اسی
قسم کی ایک اور مہتابی ہے، جو ایک گول کوشک
کو سہارا دیے ہوئے ہے۔ مینار کے اوپر ایک کگردار
گنبد ہے، جس کا قاعدہ بیجاپوری طرز کا، یعنی متورق،
ہے (Annual Report Arch. Dep. Hyderabad State)
۱۹۱۷-۱۹۱۸ء / ۱۳۲۷ء، لوحہ ۲ الف و کتاب
مذکور، ۱۹۱۸-۱۹۱۹ء، لوحہ ۳ و ۴ پر خاکے)۔
[ساری عمارت پتھر اور گچ کی ہے، جس پر خوشنما
گلکاری کی ہوئی ہے۔ آج بھی اس شہر میں اس سے
زیادہ خوبصورت عمارت کوئی نہیں۔ دونوں بالائی
منزلوں میں آمد و رفت کے لیے متعدد زینے بنے ہیں۔
قطب شاہی زمانے میں پہلی منزل پر مدرسہ اور طلبہ
کا دارالاقامہ تھا۔ دوسری منزل پر مسجد اور ذخیرہ
آب تھا، جس میں تالاب جل پلی سے پانی آتا تھا اور
تمام شہر اور ملحقہ محلات شاہی میں تقسیم کیا جاتا
تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تعمیر پر نو لاکھ روپے
صرف ہوئے تھے۔ ۱۸۲۳ء میں ایک لاکھ روپے کے
صرف سے اس پر باریک چوئے کی استرکاری ہوئی تھی۔
۱۸۸۶ء میں اس کی بنیاد کے گرد لوہے کا کٹھرا
نصب کیا گیا اور شمالی جانب ایک آہنی دروازہ
لگایا گیا۔ ۱۸۸۹ء میں اس کی دوسری منزل پر
چاروں طرف گھڑیاں نصب کیے گئے۔ خاص تقاریر

طب کی تعلیم پر مقرر تھے۔ اس سے ملحق ایک حمام اور کارواں سرائے بھی تھی۔ اب یہ عظیم الشان عمارت ویران پڑی ہے۔ صدر دروازے کے بالمقابل ایک مسجد ہے، وہ بھی اسی زمانے میں تعمیر ہوئی تھی۔

قطب شاہی عہد کی بہت سی عمارات شہر اور اس کے مضافات میں واقع ہیں، مثلاً عبداللہ قطب شاہ کے دور کی ٹولی مسجد، [جو اس کے سپہ سالار اور وزیر موسیٰ خان کی تعمیر کردہ ہے]، اس کی محراب کے کتبے [”بنا کرد مسجد بنام خدا“] سے تاریخ تعمیر ۱۰۸۲ھ / ۱۶۷۱ء برآمد ہوتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ARADHyd، ۱۹۱۶ء - ۱۹۱۷ء، ص ۳ بعد، لوحہ ۲ ب و ج و لوحہ ۳ الف پر ایک خاکہ)۔ مضافات شیخ پٹ کی مسجد اور دوسری عمارات کے لیے دیکھیے ARADHyd، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۷ء، ص ۱۳۳۶ / ف، ص ۲ بعد، جہاں ۱۰۴۳ھ / ۱۶۳۳ء کا ایک کتبہ بھی دیا ہوا ہے؛ نیز دیکھیے EIM، ۱۹۳۵ - ۱۹۳۶ء، ص ۲۱، ۲۲ و لوحہ ۱۳۔ حیدرآباد اور گولکنڈے کے درمیان عثمان ساگر روڈ پر دو چھوٹی چھوٹی پہاڑیاں چڑھنے کے بعد تاراستی کی بارہ دری آتی ہے، جو محمد قلی قطب شاہ کی ہندو حرم تھی۔ اس سے ملحق پیم متی (م ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء) کی عالی شان لیکن نامکمل (مینار نہیں ہیں) مسجد ہے، جس کے لیے دیکھیے ARADHyd، ۱۹۲۴ - ۱۹۲۵ء / ۱۳۳۴ ف، ص ۲ تا ۴ و لوحہ ۳ و ۴۔ قطب شاہی دور کی دوسری یادگاروں میں ”گوش محل“ بھی قابل ذکر ہے، جو قدیم شہر کے شمال میں واقع ہے۔ گولکنڈے کے آخری بادشاہ کے تعمیر کردہ اس محل کے ساتھ حرم شاہی کے لیے ایک وسیع و عریض تفریح گاہ بنوائی گئی تھی جس میں ایک عظیم الشان حوض بھی تھا۔ [کہا جاتا ہے کہ اس محل میں ایک

اورنگ زیب کے زمانے میں پایۂ تکمیل کو پہنچا، [چنانچہ سامنے کے رخ کے دو مینار، صحن مسجد میں سنگ موسیٰ کی دھوپ گھڑی اور صدر دروازہ عہد عالمگیری کی یادگار ہے۔ سلطان محمد قطب شاہ نے اس کا تاریخی نام بیت العتیق (۱۰۲۳ھ) رکھا تھا، لیکن بعد ازاں اس کا نام مکہ مسجد ہو گیا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سلطان محمد قطب شاہ نے مکہ معظمہ سے مٹی منگوا کر اس کی اینٹیں وسطی کمان کے اوپر نصب کرائی تھیں۔ مسجد کے اندر متعدد آصف جاہی فرمانروا مدفون ہیں]۔ اسی زمانے کے ایک حمام کے قدیم آثار بھی اس کے صحن میں واقع ہیں۔

پرانے شہر کے شمال میں [بادشاہی] عاشور خانہ ہے، جو اب بھی محرم کی رسوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ [اس کا اندرونی دالان محمد قلی قطب شاہ نے بنوایا تھا۔ کتبات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعمیر ۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۲ء سے ۱۰۰۵ھ / ۱۵۹۶ء تک جاری رہی۔ بیرونی عمارت کے دو دالان آصف جاہ ثانی نے تعمیر کرائے، جو عظیم الشان چوبی ستونوں پر قائم ہیں۔ قدامت کے اعتبار سے یہ عمارت لکھنؤ کے امام باڑے پر فوقیت رکھتی ہے اور چینی کاری کی صنعت کے لحاظ سے لاہور اور ملتان کی عمارتوں کا مقابلہ کرتی ہے۔ چینی کے پتروں کی آب و تاب اور رنگوں کی دل آویزی میں تین صدیاں گزر جانے پر بھی فرق نہیں آیا (تصویر کے لیے دیکھیے مائر دکن، بالمقابل ص ۱۱)۔]

دارالشفاء شہر کے شمال مشرقی محلے میں واقع ہے۔ اسے بھی محمد قلی قطب شاہ نے تعمیر کرایا تھا۔ یہ ایک بڑی عمارت ہے، جس میں [ایک مربع صحن ہے اور چاروں طرف دو منزلہ حجرے بنے ہیں، جن میں اطباء، مسافر اور بیمار رہا کرتے تھے اور بادشاہ کی جانب سے اطبا مریضوں کے علاج اور

ہزار کمرے تھے اور اس کی تعمیر پر ساڑھے تین لاکھ روپے خرچ ہوئے تھے۔ ۱۰۹۷ھ / ۱۶۸۵ء میں شاہ عالم نے حملہ حیدرآباد کے موقع پر یہیں قیام کیا تھا۔ اب اس محل کا وجود باقی نہیں رہا، صرف چند حجرے رہ گئے ہیں اور [حوض میں آج کل فٹ بال کے میچ کھیلے جاتے ہیں۔ "دائرہ میر مؤمن" شہر کے مشرق میں ایک قبرستان ہے، جسے ایک شیعہ بزرگ نے، جو عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں کربلا سے حیدرآباد آئے تھے، وقف کیا تھا۔ اس قبرستان میں، جہاں اب شیعہ اور سنی دونوں دفن کیے جاتے ہیں، بہت سے نفیس مزار اور کتبے نظر آتے ہیں۔ ان میں خود میر مؤمن کا گنبد والا مقبرہ بھی شامل ہے، جو قطب شاہی طرز تعمیر [رک بہ گولکنڈہ] کا نمونہ ہے۔

حیدرآباد اور اس کے نواح میں آصف جاہی عہد کی بھی بہت سی عمارات ہیں، مثلاً نظام اول کی پرانی حویلی جو محلہ محل، جو وسط شہر میں واقع اور نظاموں کی سب سے بڑی شہری قیام گاہ ہے اور اسے تہران کے شاہی محل کے نمونے پر بنایا گیا ہے؛ سالار جنگ کا محل، جو اب عجائب گھر کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ شہر سے باہر جنوب مغربی جانب اواخر انیسویں صدی کا بنا ہوا قصر فلک نما واقع ہے، جس میں کارنیتی (Corinthian) طرز کی روکار اور لوئی چہار دہم کے انداز کے کمرہ استقبال کے علاوہ غیر ملکی طرز تعمیر کی دوسری خصوصیات بھی ملتی ہیں۔

شہر میں آب رسانی کا انحصار تالابوں پر ہے، جنہیں قدیم زمانے میں کھودا گیا تھا؛ ان کے ساتھ اب جدید قسم کے ذرائع آب رسانی کو بھی ملا دیا گیا ہے۔ حسین ساگر، جس کا رقبہ تقریباً ۸ مربع میل (۲۱۰۰ ہیکٹر) ہے، حیدرآباد اور سکندر آباد کے درمیان واقع ہے اور ان دونوں شہروں کو ملانے والا

سڑک اس کے مشرق میں بند کے ساتھ ساتھ جاتی ہے۔ پہلے پہل اسے ابراہیم قطب شاہ نے ۱۵۸۳ھ / ۱۵۷۵ء میں کھدوایا تھا تاکہ گولکنڈے کے لیے پانی کا ذخیرہ فراہم کیا جاسکے؛ پھر موسیٰ دریا سے ایک نہر نکالنے کے باعث یہ بھر گیا تھا۔ شہر کے جنوب مغرب میں میر عالم کا تالاب ہے؛ اسے انیسویں صدی کے اوائل میں ایک فرانسیسی انجینئر نے بنایا تھا، جو نظام کا ملازم تھا۔ میر جملہ کا تالاب جنوب مشرق میں ہے، جو ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵ء میں تعمیر کیا گیا تھا اور اب کارآمد نہیں۔

یورپی یادگاروں میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: پرانی برطانوی ریزیڈنسی، جو ۱۸۰۳ء تا ۱۸۰۸ء میں تعمیر ہوئی اور اب بہاں خواتین کا کالج قائم ہے؛ فرانسیسی سپاہی موسیو ریمون (M. [Michel Jochim Marie] Raymond)، جسے مقامی لوگوں نے بگاڑ کر موسیٰ رحیم بنا لیا؛ م ۲۵ مارچ ۱۷۹۸ء) کا مقبرہ۔

(ب) ریاست حیدرآباد

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں جب دکن [رک باں] کی قدیم سلطنتیں یکے بعد دیگرے مغل بادشاہوں، شاہ جہان اور اورنگ زیب کے قبضے میں آ گئیں (۱۰۴۲ھ / ۱۶۳۳ء میں احمد نگر کی نظام شاہی سلطنت، جس میں برار کی عماد شاہی سلطنت اور بیدر کی پرید شاہی سلطنت پہلے ہی سے شامل ہو چکی تھیں؛ ۱۰۹۷ھ / ۱۶۸۶ء میں بیجاپور کی عادل شاہی سلطنت اور ۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۷ء میں گولکنڈے کی قطب شاہی سلطنت) تو ان ریاستوں پر مشتمل مغلوں کا ایک بہت بڑا صوبہ وجود میں آیا (ان علاقوں کے ماسوا جن پر مرہٹے [رک بہ مرہٹہ] قابض ہو چکے تھے)۔ اس پر صرف ایک ہی صوبیدار حاکم تھا، جس کی

پانچ سلطنتوں کے علاوہ خاندیش) کی صوبیداریاں ضم کر دی گئی تھیں اور اس کا صدر مقام اورنگ آباد تھا۔ ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغل سلطنت جس بحران کا شکار ہوئی اس سے صوبہ دکن کے حالات بھی قدرتی طور پر متاثر ہوتے رہے، تاآنکہ وہاں کی صوبیداری پر ۱۱۳۲ھ / ۱۷۲۰ء میں قمرالدین چین قلیچ خان المخاطب بہ نظام الملک کا تقرر عمل میں آیا اور اس نے داخلی نظم و نسق کی قرار واقعی اصلاح کی۔ (وہ اس سے پہلے بھی چھ سال تک دکن کا صوبیدار رہا تھا، لیکن اسے اس وقت صوبے کا نظم و نسق درست کرنے کی مہلت نہیں مل سکی تھی)۔ امیر موصوف سلطنت مغلیہ کا قابل ترین فرد تھا۔ دو سال بعد اسے دہلی بلا کر قلمدان وزارت اس کے سپرد کر دیا گیا، تاہم دکن کی صوبیداری بھی اسی کے پاس رہی اور اس نے حیدرآباد میں مبارز خان کو اپنے نائب الحکومت کی حیثیت سے مقرر کر دیا۔ کچھ عرصے بعد جب نظام الملک مرہٹوں کے حملے کا جواب دینے کے لیے دکن واپس آیا تو مبارز خان اس کے دشمنوں کے اکسانے پر اس کی مخالفت پر اتر آیا، لیکن ۲۲ محرم ۱۱۳۷ھ، ۱۱ اکتوبر ۱۷۲۴ء کو اس نے شکر کھیڑا کے مقام پر (جسے بعد میں فتح کھیڑا کا نام دیا گیا) شکست فاش کھائی۔ عام طور پر اسی تاریخ کو دکن میں نظام الملک کی بادشاہت کے آغاز کی تاریخ سمجھا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اس سے دو سال پیشتر ہی مکمل طور پر خود مختار ہو چکا تھا جبکہ اس نے بادشاہ گرسید برادران کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ فتح کے بعد اس نے حیدرآباد کی طرف کوچ کیا، جسے اس نے اپنا دارالحکومت منتخب کیا تھا۔ مغل بادشاہ محمد شاہ نے بھی عقل مندی کا ثبوت دیتے ہوئے اس کی مزید مخالفت نہ کی بلکہ مصالحت کرنے کی غرض سے اسے ایک اور

موروثی خطاب آصف جاہ عطا کر دیا۔ آصف جاہ کو جلد ہی دکن میں مرہٹوں کی طاقت کو تسلیم کرنا پڑا، جنہیں ۱۱۳۰ھ / ۱۷۱۸ء میں مغل بادشاہوں نے چوتھ، یعنی مالیہ اراضی کا چوتھائی حصہ، وصول کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ ان کے مطالبات ایک عہد نامے کے ذریعے تسلیم کر لیے گئے، جس کی رو سے آصف جاہ نے خزانہ عامرہ سے یہ محصول ادا کرنا قبول کیا۔ [اس طرح محصول وصول کرنے والے مرہٹوں کو اس کی حدود سلطنت میں داخل ہونے کی ضرورت نہ رہی اور سردیش مکھی اور راہداری جیسے استحصالی ٹیکس [رک بہ مرہٹہ] کا عدم قرار دے دیے گئے]۔ یہ معاہدہ مرہٹہ حکمران شاہو کی طرف سے طے ہوا تھا، لیکن مرہٹہ پیشوا باجی راؤ نے، جس کی طاقت اور اقتدار میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا، آصف جاہ کے خلاف زیادہ جارحانہ رویہ اختیار کیا اور اواخر ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۷ء میں سہاراشٹر پر چڑھائی کر دی۔ باجی راؤ کے ہلکے پھلکے چھاپا مار رسالے نے آصف جاہ کی تمام جنگی تدابیر ناکام بنا دیں۔ وہ پیشوا کے مخالفین سے متوقع امداد بھی حاصل نہ کر سکا، چنانچہ اس سہم کا یہ نتیجہ نکلا کہ اسے متعدد سرحدی قلعے مرہٹوں کے حوالے کرنے پڑے۔ بایں ہمہ مقامی طور پر جھگڑے بدستور جاری رہے، یہاں تک کہ بالآخر آصف جاہ اور پیشوا کے درمیان ایک خفیہ معاہدہ طے پا گیا، جس کی رو سے مرہٹے اس شرط پر دکن کو خالی کر گئے کہ وہ بدستور چوتھ وصول کرتے رہیں گے اور شمالی ہند میں سلطنت مغلیہ پر مرہٹوں کے حملے کے دوران میں حیدرآباد غیر جانب دار رہے گا۔ بایں ہمہ جب مرہٹے دہلی کے دروازوں پر دستک دے رہے تھے، آصف جاہ مغلوں کی مدد کو پہنچ گیا۔ ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء سے ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء تک وہ دکن سے دور رہا، لیکن اسے شمالی

ہند میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی اور جب وہ اپنی ریاست کو لوٹا تو پتا چلا کہ نہ صرف اس کے علاقے میں مرہٹوں کی غارت گری میں اضافہ ہو چکا ہے بلکہ اس کا اپنا بیٹا ناصر جنگ بھی حیدر آباد کی حکومت پر قبضہ کرنے کا منصوبہ تیار کیے بیٹھا ہے۔ اس کی بغاوت کو فرو کرنے کے بعد آصف جاہ نے اپنی توجہ مدراس کے علاقے ارکاٹ کی طرف مبذول کی [جسے عام طور پر یورپی مصنفین غلطی سے کرناٹک سے تعبیر کرتے ہیں، رک بہ کرناٹک]، جہاں کا مقامی نواب مرہٹوں کو تاوان اور حیدر آباد کو خراج دینے میں ناکام رہا تھا اور اس کی حکومت ایک طاقتور مرہٹہ لشکر نے ختم کر دی تھی اور اس کا صوبہ پوری طرح نراج کا شکار ہو چکا تھا۔ ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء میں آصف جاہ نے مرہٹوں کو نکال باہر کیا، نواب کو تخت سے اتار کر اپنے نائب کو نیا نواب مقرر کیا اور وہاں کے خزانے اٹھا کر حیدر آباد واپس آ گیا۔

۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء میں آصف جاہ اول نے وفات پائی۔ اس نے اپنے کردار کی اصابت، دیانت اور قابلیت سے مغلوں کے قدیم، غیر منظم اور غیر متحد دکنی صوبوں کو ایک وحدت کی شکل دی اور ایک قابل رشک ریاست حیدرآباد کی بنا ڈالی۔ اس کی علمی و ادبی سرپرستی کے باعث ریاست میں علما، فضلا اور شعرا کا اجتماع ہو گیا (اس نے خود بھی اپنے فارسی کلام کی دو جلدیں چھوڑیں)۔ اس کی تعمیرات میں برہان پور اور حیدرآباد کے شہروں کی فصیلیں، اورنگ آباد کی نہر اور نظام آباد کا شہر قابل ذکر ہیں۔ اس کی زندگی کی مزید تفصیلات کے لیے اور دکن میں آمد سے پہلے کے حالات کے لیے رک بہ نظام الملک۔

آصف جاہ [اول] کی وفات کے بعد اس کے دوسرے بیٹے ناصر جنگ اور نائب مظفر جنگ میں

جانشینی کے لیے تنازع اٹھ کھڑا ہوا۔ ڈوبلے کے زیر قیادت فرانسیسی مظفر جنگ کی حمایت کر رہے تھے، چنانچہ اس نے اپنی فوج میں بہت سے فرانسیسی ملازم رکھ لیے اور ۱۱۶۳ھ / ۱۷۵۰ء میں ناصر جنگ کی وفات کے بعد وہ تخت پر قابض ہو گیا، تاہم دو ماہ کے اندر اندر ہی مظفر جنگ کو قتل کر دیا گیا۔ اب فرانسیسیوں نے آصف جاہ کے تیسرے بیٹے صلابت جنگ کی حمایت شروع کی؛ لیکن اس کی جانشینی کی مرہٹہ پیشوا بالاجی راؤ نے مخالفت کی، جو آصف جاہ کے سب سے بڑے بیٹے غازی الدین خان کا حامی تھا۔ غازی الدین بڑا نرم دل اور عالم تھا اور مغلوں کے دربار میں اپنے باپ کی طرف سے مندوب رہ چکا تھا اور [مرہٹہ پیشوا کو] امید تھی کہ وہ دکن میں یقیناً اس کے نائب کی حیثیت سے حکمرانی کر سکے گا۔ غازی الدین نے دہلی سے ایک طاقتور مرہٹہ دستے کے ہم رکاب کوچ کیا، لیکن بسے Bussy نے، جو صلابت جنگ کے فرانسیسی دستے کا سالار تھا، پیشوا سے ایک معاہدہ کر لیا، جس کی رو سے خاندیش اور دوسرے مغربی اضلاع کو آخر الذکر کے سپرد کر دینے کے صلے میں طے پایا کہ وہ دکن پر ہونے والے تمام حملوں کا دفاع کرے گا۔ اواخر ۱۱۶۵ھ / ۱۷۵۲ء میں جب غازی الدین کو زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا تو صلابت جنگ کی تخت نشینی میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی، تاہم اسے محض برائے نام حکومت حاصل ہوئی اور وہ یکے بعد دیگرے متعدد ایسے نائین سلطنت کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنا رہا جن کی نظر میں دیانت داری اور ایمانداری کی کوئی وقعت نہ تھی۔ [باین ہمہ ان میں سے بہترین مدارالہمام صمصام الدولہ شاہ نواز خان نے، جو عہد مغلیہ کے امرا کے مشہور تذکرے

مآثر الامراء کا مصنف تھا، اپنے چار سالہ دور وزارت

۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۶ء تا ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ء میں

ریاست کو سابقہ دوالیہ پن سے نجات دے کر اسے مالی استحکام بخشا۔ صلابت جنگ اپنی حفاظت کے لیے ہمیشہ اپنے ملازم فرانسیسی سپاہیوں پر مکمل انحصار رکھتا رہا، جنہوں نے سازش کر کے شاہ نواز خان کو معزول کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ملک بحران کا شکار ہو گیا اور مرہٹوں نے دوبارہ مغربی علاقوں پر حملہ کر دیا۔ اب آصف جاہ کے چوتھے بیٹے نظام علی خان نے نیابت سلطنت حاصل کر لی اور مرہٹوں سے ایک معاہدہ طے کیا جس کی رو سے چند مزید مغربی اضلاع، جن میں نلدرگ [رک باں] بھی شامل تھا، ان کے حوالے کرنے پڑے۔ ادھر کرنائک (یعنی ساحل مدراس) کی ہفت سالہ جنگ میں کلائیو کی زیر قیادت برطانوی فوج کی کامیابیوں سے حیدرآباد میں فرانسیسیوں کا اثر و رسوخ ختم ہونا شروع ہوا اور جب انگریزوں نے نظام علی خان کو مدد دینے کا وعدہ کر لیا تو بیشتر فرانسیسی دستوں کو سبکدوش کر دیا گیا۔ حیدرآباد کی فوجی طاقت میں یک بہ یک کمی آ جانے سے مرہٹوں نے زبردست حملہ کر دیا، جس میں پہلے تو احمد نگر اور ادگیر Udgir سے ہاتھ دھونے پڑے، پھر وسطی اضلاع پر بھی حملہ ہو گیا۔ ۱۱۷۳ھ / ۱۷۶۰ء کے صلحنامے کی رو سے صوبہ اورنگ آباد کا بڑا حصہ، ضلع بیجاپور، ضلع بیدر اور اسیر گڑھ، دولت آباد، بیجاپور اور برہان پور کے قلعے پیشوا کے حوالے کر دیے گئے؛ لیکن ایک ہی سال کے اندر پانی پت [رک باں] کے مقام پر مرہٹوں کو شکست فاش ہوئی، پیشوا بالاجی راؤ مارا گیا، اس کی جگہ اس کا نابالغ بیٹا تخت نشین ہوا اور اندرونی اختلافات کے باعث جنوبی ہند کی مرہٹہ طاقت کمزور ہو گئی۔ اب نظام علی خان کی باری تھی، چنانچہ اس نے مہاراشٹر پر حملہ کر دیا اور اپنی کھوئی ہوئی سلطنت کا نصف حصہ دوبارہ

حاصل کر لیا۔ وہاں سے واپس آ کر اس نے صلابت جنگ کو قید میں ڈال دیا اور اواخر ۱۱۷۵ھ / جولائی ۱۷۶۲ء میں خود حکومت سنبھال لی۔ اس کی حکومت چالیس سال سے زیادہ عرصے تک رہی، جس کے دوران میں اس نے بالآخر حیدرآباد کی ریاست میں امن و استحکام قائم کر دیا۔

۱۱۷۸ھ / ۱۷۶۵ء میں مغل شہنشاہ نے شمالی مدراس کے ساحلی اضلاع (قدیم تارپخوں میں شمالی سرکاریں)، جو پہلے فرانسیسیوں کے حیطہ اقتدار میں تھے، انگریزوں کے حوالے کر دیے [حالانکہ دو سال پہلے معاہدہ پیرس میں اس علاقے کو نظام کی ملک تسلیم کیا گیا تھا]۔ ۱۷۶۶ء میں نظام علی خان نے انہیں واپس لینے کے لیے چڑھائی کر دی۔ [بالآخر انگریزوں کے ساتھ ایک نیا عہدنامہ ہوا، جس کی رو سے نظام نے انہیں ان سرکاروں کی سند دے دی اور انگریزوں نے اس کے عوض سات لاکھ روپے خراج دینا منظور کیا۔ سرکار گنتور کے بارے میں طے ہوا کہ یہ علاقہ نظام کے بھائی بسالت جنگ کے زیر تصرف رہے گا اور اس کی وفات کے بعد دو لاکھ روپے خراج کے عوض انگریزوں کو دے دیا جائے گا؛ علاوہ ازیں انگریزوں نے وعدہ کیا کہ وہ ضرورت کے مطابق نظام کی مدد کے لیے ایک فوج مستعد رکھیں گے اور اس کے اخراجات کی رقم خراج میں سے وضع کی جائے گی۔ اس معاہدے کی انگریزوں نے کئی بار خلاف ورزی کی۔ حیدرآباد میں مستقل فوج کا رکھنا انگریزوں کا فرض تھا، لیکن ۱۷۶۷ء میں حیدر علی (رک باں) کی طرف سے خطرہ لاحق ہونے پر انہوں نے اسے بلا کر اپنے مقبوضات کی حفاظت پر لگا دیا۔ ۱۷۶۸ء میں نظام نے کرنائک کی دیوانی سات لاکھ روپے سالانہ کے عوض انگریزوں کو دے دی، جنہوں نے عہد کیا کہ وہ ایک فوج نظام کے لیے مہیا کریں گے، جس کا خرچ

ریاست برداشت کرے گی اور اسے انگریزوں کے دوستوں کے خلاف استعمال نہیں کیا جائے گا۔ ۱۷۷۹ء میں انگریزوں نے بسالت جنگ کی زندگی ہی میں سرکار گنتور کو ہتیا کر اسے دس سال کے بیٹے پر نواب کرنائیک کے حوالے کر دیا۔ اس پر نظام نے احتجاج کیا اور دوبارہ فرانسیسی فوج کو ملازم رکھ لیا۔ بالآخر یہ سرکار نظام کو واپس کر دی گئی، تاہم انگریزوں نے اس سے دست کشی اختیار نہیں کی، چنانچہ ۱۷۸۸ء میں حدود ریاست پر فوجی اجتماع کے ذریعے اسے دوبارہ حاصل کر لیا گیا اور یہ طے پایا کہ جو فوج نظام کے خرچ پر رکھی گئی ہے وہ طلب کرنے پر بھیج دی جائے گی، تاہم اسے مرہٹوں، نواب ارکاٹ اور ٹراونکور کے خلاف استعمال نہیں کیا جائے گا؛ مقصد یہ تھا کہ اسے صرف ٹیپو سلطان (رک باں) ہی کے خلاف استعمال کیا جائے۔ اس کے بعد دو تین موقع ایسے آئے جب نظام کو اس فوج کی ضرورت پیش آئی، مگر اسے بھیجنے سے انکار کر دیا گیا۔ بد عہدی سے تنگ آ کر نظام نے ایک فرانسیسی افسر موسیو ریمون Raymond کو ملازم رکھا، جس کے تحت دیسی اور یورپی فوجوں کے دستے مرتب کیے گئے۔ ۱۷۹۰ء میں مرہٹوں کے ہاتھ سے شکست کھانے اور مہلک شرائط پر صلح کرنے کے بعد نظام نے انگریزی پلٹنیں برطرف کر دیں اور موسیو ریمون کی جمعیت کو ترقی دینا شروع کی۔ اس کے جواب میں انگریزوں نے ایسی سازش کی کہ ایک طرف تو شہزادہ عالی جاہ نے باپ کے خلاف بغاوت کر دی اور دوسری طرف حیدرآباد اور میسور کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ نظام دوبارہ کمپنی سے مدد طلب کرنے پر مجبور ہوا۔ ۱۷۹۸ء میں نظام کے خرچ پر انگریزوں کی امدادی فوج (Subsidiary Force) مستقل کر دی گئی اور نظام نے فرانسیسی جمعیت کو منتشر کرنے کا وعدہ کیا۔

کیا۔ ہتیاروں کے علاوہ حیدرآباد میں موسیو ریمون کے قائم کردہ سلاح خانے اور اسلحہ سازی کے کارخانے بھی امدادی فوج کے ہاتھ آئے اور جلد ہی اس طاقت کو ایسٹ انڈیا کمپنی نے میسور کے قریب شیرنگا پٹنم (سرنکا پٹنم) میں ٹیپو سلطان کے خلاف استعمال کیا۔ فتح میسور کے بعد بہت سے مفتوحہ علاقے کمپنی اور نظام کے درمیان تقسیم ہوئے اور اس کے جلد بعد ایک معاہدے کی رو سے (۱) دریائے تنگبھدرا کو کمپنی اور نظام کے علاقوں کے درمیان سرحد مقرر کر دیا گیا؛ نیز طے پایا کہ (۲) فریقین میں سے کسی ایک پر حملے کی صورت میں دونوں مل کر حملہ آور کا مقابلہ کریں گے؛ (۳) امدادی فوج میں مزید اضافہ کیا جائے گا (جس کے معاوضے میں نظام نے میسور سے حاصل ہونے والا بیشتر علاقہ کمپنی کے حوالے کر دیا)؛ (۴) کمپنی کی رضا مندی کے بغیر نظام کسی دوسری طاقت سے تعلقات قائم نہیں کرے گا اور (۵) دوسرے طاقتوں سے نزاع کی صورت میں کمپنی ثالث ہو گی اور اس کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اس طرح حیدرآباد کی خارجی آزادی عملاً ختم کر دی گئی۔ ۱۸۰۲ء میں ہونے والے ایک تجارتی معاہدے کی رو سے انگریزی علاقے میں درآمد ہونے والی حیدرآبادی مصنوعات اور حیدرآباد میں درآمد ہونے والی انگریزی مصنوعات پر پانچ فیصد ٹیکس لگا دیا گیا۔

۱۸۰۳ء میں نظام علی کی صحت گر رہی تھی۔ انگریزوں نے پیشوا کی گدی پر باجی راؤ ثانی کو بحال کر دیا تھا اور حیدرآباد میں انگریز نواز ولی عہد سکندر جاہ کی تخت نشینی کا امکان نظر آ رہا تھا۔ ان دونوں باتوں سے مرہٹے راجا ہلکر اور سندھیا سخت غیر مطمئن تھے، چنانچہ انہوں نے نظام کی سلطنت پر حملے کی تیاری شروع کر دی۔

سے ایک مشترکہ مہم مخالف مرہٹہ فوجوں کے خلاف بھیجی گئی، جسے اسائی اور ارگاؤں کے مقامات پر انتہائی شاندار کامیابیاں نصیب ہوئیں۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ جنوبی مرہٹوں کی آرزوئیں خاک میں مل گئیں اور نظام کی سلطنت محفوظ ہو گئی۔ اسی سال سکندر جاہ نظام کی حیثیت سے تخت نشین ہوا۔ اس کے چھبیس سالہ دور حکومت میں پیشوا کو تخت سے اتارا گیا (۱۸۱۸ء) اور انگریزوں نے، جو اس کے قانونی وارث کی حیثیت سے چوتھ وصول کرنے کا حق دار قرار پائے تھے، نظام کو اس کی ادائی سے آزاد کر دیا۔

۱۸۲۹ء میں سکندر جاہ کی جگہ ناصرالدولہ تخت نشین ہوا۔ اس نے اٹھائیس سال حکومت کی۔ ۱۸۵۳ء میں، برار، عثمان آباد، نلدرگ اور رائچور دوآب اس شرط پر برطانیہ کے حوالے کر دیے گئے کہ انگریز پانچ ہزار پیادہ، دو ہزار گھڑ سوار اور توپ خانے کے چار دستوں پر مشتمل اپنی ایک امدادی فوج رکھیں گے، جو نظام کی فوج کا حصہ نہ ہوگی؛ نیز نظام کو ان غیر محدود فرائض سے بھی سبکدوش کر دیا گیا جو جنگ کے دوران انگریزوں کی حمایت میں اس پر واجب تھے؛ ان کے علاوہ ۱۸۵۳ء میں عہدہ وزارت پر نواب سالار جنگ کا تقرر ریاست حیدرآباد کی جدید تاریخ کا غالباً اہم ترین واقعہ ہے۔ [سالار جنگ سے قبل سکندر جاہ اور ناصر الدولہ کے عہد میں مقرر ہونے والے تینوں مدارالمہام، یعنی میر عالم، چندو لعل اور سراج الملک انگریز ریزیڈنٹ کے اشاروں پر چلتے رہے، جس سے ریاست میں انگریزی اثر و رسوخ بے انتہا بڑھ گیا۔ ریاست کی مالی حالت بے حد ابتر ہو گئی اور ساہوکاروں کا قرض بھگتانے کی یہ صورت نکالی گئی کہ شمالی سرکار کا سات لاکھ روپے سالانہ کا خراج ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا گیا اور

انگریزوں نے یہ قرض اپنے ذمے لے لیا۔ اس کے باوجود قرض لینے کا سلسلہ جاری رہا۔ ۱۸۴۳ء میں ریاست پر دو کروڑ روپے کا بار تھا۔ ۱۸۵۳ء میں امدادی فوجوں کی تنخواہ کے عوض برار کا علاقہ انگریزوں کو تفویض کر دیا گیا]۔

مئی ۱۸۵۷ء میں ناصرالدولہ کی وفات پر اس کا سب سے بڑا بیٹا افضل الدولہ تخت پر بیٹھا۔ یہ ہندوستان کی تاریخ کا ایک نازک زمانہ تھا کیونکہ یہ دھڑکا لگا ہوا تھا کہ اگر حیدرآباد بھی دیسی سپاہیوں کی [جنگ آزادی] میں شریک ہو گیا تو صوبہ بمبئی اور سارا جنوبی ہند بھی اس کی پیروی کرے گا، تاہم حیدرآباد انگریزوں کی حمایت پر قائم رہا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بغاوت کے دوران نظام کی خدمات کے صلے میں عثمان آباد اور رائچور دوآب کے اضلاع بحال کر دیے گئے۔

۱۸۶۹ء میں ناصرالدولہ نے وفات پائی اور اس کا سہ سالہ بیٹا میر محبوب علی اس کی جگہ تخت نشین ہوا۔ سر سالار جنگ کو نائب حکومت اور مدارالمہام مقرر کیا گیا، جس نے حیدرآباد کو ایک ایسی مثالی ریاست بنانے کا کام شروع کر دیا جس کا انتظامی ڈھانچہ برطانوی ہند کے انتظامی ڈھانچے کے مطابق ہو۔ جن امور کی طرف اس نے فوری توجہ دی وہ یہ تھے: مقامی عربوں اور روہیلوں کے استحصال زر کا سدباب کر کے ریاست کی مالی حالت کی اصلاح؛ لگان اراضی کے مروجہ دستور کو ختم کرنے؛ سرکاری کلکٹروں کی مدد سے مالیانہ کا از سر نو جائزہ اور بندوبست اراضی؛ بصورت جنس مالیانہ کی ادائی کا خاتمہ اور مسلسل کوششوں سے مقامی ساہوکاروں سے سرکاری قرضوں کی بحالی۔ سرکاری افسروں میں بدعنوانی کو سختی سے ختم کیا گیا اور چار نہایت شریف النفس نوجوان امرا سالار جنگ کی قیادت میں عدالتی، مالیہ، پولیس

اور ”متفرقات“ کی وزارتوں پر فائز کیے گئے۔ انہوں نے سب سے پہلے فوج، خزانہ، ڈاک، سفارتی اور دوسرے شعبوں کو براہ راست اپنے ماتحت کیا اور بعد ازاں وزارت مال نے مالیہ کے علاوہ محصول جنگی وغیرہ، جنگلات، ڈاک (جس میں ۱۸۶۹ء سے ٹکٹوں کا شعبہ بھی شامل تھا)، ٹکسال (بہت سے ذاتی ٹکسالیں بند کر دی گئیں۔ ۱۸۵۴ء میں سلطنت کے معیاری سگرے کی حیثیت سے حالی سگرے جاری کیا گیا، جس کی قیمت برطانوی سگرے کے مقابلے میں پہلے پہل خاصی کم و بیش ہوتی رہتی تھی، لیکن ۱۹۰۴ء میں نئے سگرے مجبوریہ کے اجرا کے بعد اس میں کافی استحکام پیدا ہو گیا؛ مزید راکہ بہ سگرے اور خزانے کے محکمے بھی ہاتھ میں لے لیے۔ محکمہ متفرقات کے سپرد رفاہ عامہ کی دیکھ بھال تھی اور ان میں مندرجہ ذیل امور شامل تھے: آب پاشی، کوئلے کی کانیں، تعلیم (ہر تعلقے کے صدر موضع میں سکول کھولے گئے، چنانچہ ۱۸۷۲ء میں دارالحکومت کی حدود سے باہر اس قسم کے سکولوں کی تعداد ایک سو بیس تک پہنچ چکی تھی۔ ان میں سولہ مزید اداروں کا اضافہ ہوا، جن میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: چرچ آف انگلینڈ سکول (۱۸۳۴ء)؛ دارالعلوم، یعنی اورینٹل کالج (۱۸۵۴ء)، جو معلمین کی تربیتی درسگاہ تھی؛ اعلیٰ تعلیم کے ادارے: اینگلو ورنیکلر سکول (۱۸۵۷ء)، جس کا ۱۸۸۰ء میں حیدرآباد کالج کے نام سے مدراس یونیورسٹی سے الحاق ہوا؛ سول انجینئرنگ سکول (۱۸۶۹ء)، جس کا قیام محکمہ تعمیرات عامہ کے سلسلے میں عمل میں آیا، کارخانے اور گودام، نیز بعد ازاں بلدیات اور محکمہ صحت (بہت سے شفاخانے ریاست کے طول و عرض میں قائم کیے گئے؛ ضلعی صدر مقامات میں سرجنوں اور ڈسپنسروں کا تقرر کیا جاتا تھا، جن میں سے کم و بیش سب

کو حیدرآباد میڈیکل سکول (۱۸۴۶ء) میں برطانوی ریزیڈنٹ کے سرجنوں کی زیر ہدایت تربیت دی جاتی تھی۔ مؤخر الذکر میں سے پہلا سرجن میکلین Maclean تھا، جو ۱۸۵۴ء میں اپنی سبکدوشی سے قبل سولہ مسلمانوں کو جراحی اور طب کی تربیت دے چکا تھا)۔ آگے چل کر اس محکمے نے ریاست کی ریلوے کو بھی اپنی تحویل میں لے لیا، جس کا افتتاح ۱۸۷۴ء میں ہوا تھا۔ سرسار جنگ نے ۱۸۸۳ء میں وفات پائی تو ریاست کی انتظامیہ میں بحیثیت مجموعی استحکام اور کارگزاری کی صلاحیت پیدا ہو چکی تھی، جس کی جزئیات میں اس کے جانشین ترمیم و اصلاح کرتے رہے۔ سالار جنگ کے عہد میں جو تجربہ حاصل ہوا تھا وہ ”قانونچہ مبارک“ کی اساس قرار پایا۔ یہ سرکاری ضابطہ ۱۸۹۲ء میں وزیراعظم کی رہنمائی کے لیے نافذ کیا گیا تھا۔ آئندہ سال جملہ وزرا پر مشتمل ایک مجلس مشاورت کے قیام سے اسے مزید استحکام ملا۔ ۱۸۸۴ء میں میر محبوب علی خان سن بلوچ کو پہنچا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا بیٹا، یعنی (آخری) نظام، میر عثمان علی خان بہادر فتح جنگ اس کا جانشین ہوا۔ ان دونوں حکمرانوں کے عہد میں حیدرآباد کو ایک جدید ریاست بنانے کا عمل جاری رہا۔ حفظان صحت، تعلیم، رسل و رسائل اور تعمیرات عامہ کے شعبوں میں بالخصوص قابل قدر اصلاح ہوئی۔ برطانوی ہند کے نمونے پر بہت سے نئے شعبے قائم کیے گئے، مثلاً سرکاری محکمہ مطبوعات اور نہایت اعلیٰ درجے کا محکمہ آثار قدیمہ۔ آخر الذکر محکمے نے ریاست کے آثار قدیمہ کی حفاظت کے علاوہ بڑے وسیع پیمانے پر تحقیقات و مطبوعات کا بھی آغاز کیا اور اس سلسلے میں ہندو اور بدھ مت کے آثار (مثال کے طور پر اجتا، ایلورا [راک باں] اور اورنگ آباد کے غاروں کی کتبات کے مجموعے)، نیز عہد اسلامی

حاصل ہے اور (۴) نظام کو یار وفادار حکومت برطانیہ (Faithfull Ally of the British Government) کا خطاب حاصل ہونے کے باوجود دیگر ریاستوں کے حکمرانوں کے مقابلے میں کوئی جداگانہ یا برتر حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ بایں ہمہ ریاست حیدرآباد کو برطانوی ہند کی دیگر ریاستوں کے مقابلے میں کئی پہلوؤں سے ایک جداگانہ حیثیت حاصل رہی۔ حیدرآباد کا اپنا سگہ، اپنی ڈاک، اپنی ریل، اپنی فوج، اپنی جامعہ اور اپنا نظم و نسق تھا، جو ابتدا سے رائج تھا اور انگریز کے اعلیٰ اقتدار کے تصور کے باوجود ہمیشہ باقی رہا۔ ہر سال حیدرآباد کا یوم خود مختاری منایا جاتا تھا۔ حکومت حیدرآباد نے کبھی کسی ریاستی ادارے میں، بشمول ایوان والیان ریاست (Chamber of Princes)، شرکت نہیں کی اور نہ اس کے لیے سلطنت برطانیہ نے اسے مجبور کیا۔ مزید برآں ۱۹۴۶ء میں برطانوی حکومت نے برار پر حیدرآباد کی مقتدر اعلیٰ حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے اعلان کیا کہ (۱) ولی عہد حیدرآباد کو پرنس آف برار کا لقب حاصل ہو گا؛ (۲) صوبجات متوسط و برار کے گورنر کا تقرر نظام کے مشورے سے ہوا کرے گا؛ (۳) حیدرآباد کا ایجنٹ جنرل برار میں رہا کرے گا؛ (۴) حکومت برطانیہ نظام کو پچیس لاکھ روپے سالانہ ادا کرے گی اور (۵) حکومت حیدرآباد کا پرچم سرکاری طور پر برار میں لہرایا جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ حیدرآباد برطانوی اقتدار اعلیٰ کا تصور کبھی قبول نہ کر سکا اور وہاں کے مسلمانوں کی مقبول ترین جماعت مجلس اتحاد المسلمین کے اغراض و مقاصد میں اس تصور کی مخالفت ہمیشہ سے شامل رہی۔ اس کے برعکس آل انڈیا نیشنل کانگریس کا ابتدا ہی سے یہ ادعا رہا کہ آزادی حاصل ہونے کے بعد ہندوستان کی جدید حکومت ہر معاملے میں برطانوی حکومت کی جانشین ہوگی اور ریاستوں کے اندرونی

کی تاریخ اور یادگاروں پر خاص توجہ دی گئی۔ اسلامی علوم کی، جس کا میدان بڑا وسیع ہے، حیدرآباد کے مجلے Islamic Culture (از ۱۹۲۷ء) میں عکاسی ہوتی تھی۔ سیاسی طور پر ریاست کی حدود میں کوئی خاص تبدیلی واقع نہ ہوئی، اس کے سوا کہ ۱۹۰۲ء میں برار کے مفوضہ اضلاع کا نظم و نسق انتظامی طور پر مستقلاً برطانوی حکومت کو پچیس لاکھ روپے سالانہ کے ٹھیکے پر دے دیا گیا۔ ۱۸۵۸ء میں آخری مغل شہنشاہ کی معزولی تک حیدرآباد شہنشاہ دہلی کی برائے نام سیادت کو تسلیم کرتا تھا، جس کا ثبوت وہاں کی ٹکسال سے جاری شدہ سگوں پر کندہ عبارت سے ملتا ہے، تاہم اس کے بعد حکومت ہند کی سیادت اعلیٰ کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ جنگ عظیم میں نظام نے اتحادیوں کی جنگی مساعی میں جو مدد دی تھی، اس کے اعتراف کے طور پر حکومت برطانیہ نے ۱۹۱۸ء میں اسے اگزالٹڈ ہائیئس کا خطاب دیا؛ ۱۹۳۶ء میں اس کے خطابات میں برار کو بھی شامل کر لیا گیا اور ولی عہد کو شہزادہ برار کا خطاب عطا ہوا۔ [حکومت نظام کا ہمیشہ یہ موقف رہا کہ ریاست حیدرآباد اور برطانوی ہند دو حلیف طاقتیں ہیں۔ حیدرآباد پر حکومت برطانیہ کے اقتدار اعلیٰ کا غیر واضح اعلان پہلی بار ۱۹۲۵ء میں کیا گیا۔ جب نظام نے تنازع برار کے سلسلے میں کسی تیسری طاقت کو ثالث بنانے کا مطالبہ کیا۔ اسے مسترد کرتے ہوئے وائسرائے ہند لارڈ ریڈنگ نے نظام کے نام ایک مراسلے میں لکھا کہ (۱) تاج برطانیہ کی سیادت (Paramountey) ہندوستان میں سب سے برتر ہے؛ (۲) کسی طاقت میں کوئی حکمران شہنشاہ برطانیہ کی منبری کے بغیر مسند نشین نہیں ہو سکتا؛ (۳) ریاستوں کے اندرونی معاملات میں برطانوی حکومت کو حق مداخلت

معاملات میں اسے ویسے ہی ”پیرامونٹسی“ کے اختیارات حاصل ہوں گے۔ بہر حال حیدرآباد کے سرکاری اور سیاسی حلقوں نے کانگریس کا یہ دعویٰ کبھی تسلیم نہیں کیا۔

جب انگریزوں نے ہندوستان سے دست کش ہونے کا فیصلہ کیا تو ”پیرامونٹسی“ کے اختتام کا اعلان کیا گیا۔ کابینہ مشن نے ۱۲ مئی ۱۹۴۶ء کو رؤسائے ہند کو اطلاع دی کہ ”جب برطانوی حکومت رخصت ہوگی تو پیرامونٹسی جانشین حکومت یا حکومتوں کو منتقل نہیں کی جائے گی بلکہ ریاستیں اس حالت پر عود کر آئیں گی جو معاہدات سے قبل انہیں حاصل تھی۔ اس طرح ۱۷ جولائی ۱۹۴۷ء کو مسودہ قانون آزادی ہند کی دوسری خواندگی کے وقت وزیر ہند نے دارالامرا میں بیان دیتے ہوئے کہا کہ جس تاریخ سے نئی مملکتیں قائم ہوں گی وہ سارے عہد نامے اور معاہدے کا عدم ہو جائیں گے جن کی رو سے ریاستوں پر ہمیں حاکمیت حاصل ہوئی تھی، ریاستیں اپنی قسمت کی مالک بن جائیں گی اور انہیں آزادی ہوگی کہ جدید مملکتوں میں سے کسی ایک سے اشتراک کریں یا ان سے علیحدہ رہیں“۔

۱۱ جون ۱۹۴۷ء کو نظام نے حیدرآباد کی آزادی کا فرمان صادر کیا، جس میں یہ ظاہر کیا گیا کہ پاکستان میں شرکت ہندو رعایا کے لیے اور ہندوستان میں شرکت مسلم رعایا کے لیے باعث دل آزاری ہے، اس لیے حیدرآباد آزاد رہ کر دونوں مملکتوں سے دوستانہ تعلقات قائم رکھے گا اور ہندوستان سے بوجہ ہمسائیگی ہر معاملے میں تعاون کرے گا۔ ماہ جولائی میں ہندوستان کی آئندہ حکومت کے ساتھ تعلقات کی نوعیت طے کرنے کے لیے حیدرآباد سے ایک سرکاری وفد چلا گیا۔ مگر اسے

کسی سمجھوتے پر پہنچے بغیر واپس آنا پڑا۔ ۱۵ اگست کو حصول آزادی کے بعد انڈین یونین نے حیدرآباد کو مرعوب کرنے کی ہر ممکن کوشش شروع کر دی تاکہ وہ بھارت میں شامل ہونا منظور کر لے۔ بالآخر ۲۹ نومبر کو ایک معاہدہ انتظامات جاریہ کی تکمیل کی گئی، جس کی رو سے دونوں حکومتوں نے مستقل معاہدے تک باہمی تعاون کا اعلان کیا اور طے پایا کہ (۱) مشترکہ معاملات میں بشمول امور خارجہ، دفاع و مواصلات دونوں حکومتوں کے تعلقات انہیں بنیادوں پر قائم رہیں گے جو ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء سے قبل نمائندہ تاج برطانیہ اور نظام کے درمیان موجود تھیں؛ (۲) حیدرآباد اور دہلی میں دونوں حکومتوں کے ایجنٹ جنرل متعین کیے جائیں گے؛ (۳) بھارتی حکومت پیرامونٹسی کے اختیارات استعمال نہیں کرے گی؛ (۴) معاہدے سے متعلق نزاعات ثالثی کے سپرد ہو سکیں گے اور (۵) معاہدے کی مدت تاریخ تکمیل سے ایک سال مقرر کی گئی۔

معاہدہ جاریہ کی انڈین یونین کی طرف سے بہت جلد خلاف ورزیاں شروع ہو گئیں۔ حیدرآباد کی سرحدوں پر بھارتی فوجوں کو جمع کر دیا گیا، جنہوں نے ریاست میں داخل ہو کر وہاں کے باشندوں پر مظالم شروع کر دیے۔ ریاست کے اندر غیر مسلم انتہا پسندوں کو جدید ترین اسلحہ فراہم کیا گیا، جنہوں نے دہشت انگیزی اور مسلمان کشی کی ایک منظم مہم کا آغاز کر دیا۔ ریاست کی سخت ترین معاشی ناکہ بندی کر دی گئی۔ پٹرول کی فراہمی بند کر کے حمل و نقل کو مفلوج کر دیا گیا۔ اسی طرح کلورین اور ادویہ کی سپلائی روک دی گئی جس سے مختلف شہروں میں ہیضہ پھوٹ پڑا، امراض میں اضافہ ہوا اور ہزاروں جانیں ضائع ہوئیں۔

لائق علی اور ان کے ساتھی وزرا کو نظر بند کر دیا گیا، مجلس اتحاد المسلمین کے صدر قاسم رضوی کو سات سال کی قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ مارچ ۱۹۵۲ء میں یہاں فوجی حکومت ختم کر کے نمائندہ وزارت کا قیام عمل میں آیا اور نظام کو راج پرمکھ کا درجہ دیا گیا، لیکن یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو لسانی بنیادوں پر ریاست کے علاقوں کا انضمام آندھرا، میسور اور بمبئی کے صوبوں میں کر دیا گیا۔ اس طرح جنوبی ہند میں مسلمانوں کی یہ قدیم سلطنت ہمیشہ کے لیے مٹ گئی۔

مآخذ : نظام الملک کی ابتدائی تاریخ کے لیے (۱)

W. Irvine : *Later Mughals*، طبع جادو ناتھ سرکار،

۲ جلدیں، کلکتہ ۱۹۲۱-۱۹۲۲ء، بالخصوص مآخذ؛

مختصر تذکرے، در (۲) خافی خان : منتخب اللباب،

کلکتہ ۱۸۶۹ء و انگریزی ترجمہ در Dowson و Elliot :

History of India ... ج ۷ : (۳) غلام علی آزاد : خزائن

عامرہ، مطبوعہ کانپور؛ (۴) شاہ نواز خان : مآثر الاسراء،

کلکتہ ۱۸۷۷ء تا ۱۸۹۵ء و انگریزی ترجمہ از

Beveridge، کلکتہ ۱۹۱۲ء؛ مزید مآخذ کے لیے (۵)

میر ابوالقاسم (وزیر میر عالم) : حقیقۃ العالم (۱۸۰۲ء)،

چاپ سنگی، حیدرآباد ۱۳۱۰ھ؛ (۶) لچھی نرائن

کھتری : مآثر آصفی، بحوالہ فہرست مخطوطات انڈیا

آفس، طبع Ethé، عدد ۶۸؛ دربار حیدرآباد میں پیشوا

کے سفیروں کے بعض اہم مرہٹی مراسلات کے لیے دیکھیے

(۷) *Selections from the Peshwa Daftar*، طبع

سر دیسائی، ۴۵ جلدیں، بمبئی ۱۹۳۳ء بسعد؛ (۸)

Selections from the Poona Daftar، طبع سر دیسائی،

بمبئی ۱۹۳۰ء؛ فارسی مراسلات اور دیگر دستاویزات کے

حوالوں کے لیے دیکھیے (۹) جادو ناتھ سرکار : *Fall of the*

Mughal Empire، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ انگریزی اور فرانسیسی

کارخانوں کے بارے میں دیکھیے (۱۰) H.H. Dodwell :

Dupleix and Clive، لندن ۱۹۲۰ء؛ آصف جاہی دربار

وغیرہ کی فراہمی بھی روک دی گئی تاکہ عوام میں ہراس پیدا ہو۔ ریاست کے وزیر اعظم میرلائق علی نے مفاہمت کی ہر ممکن کوشش کی، نزاعی مسائل کو طے کرنے کے لیے ثالث مقرر کرنے کا بار بار مطالبہ کیا، استصواب عامہ کے ذریعے آخری فیصلہ کرنے کی تجویز بھی پیش کی، لیکن انڈین یونین نے ہر تجویز کو ٹھکرا دیا اور حسب ذیل مطالبات کیے : (۱) رضاکار تنظیم کی فوری تحلیل؛ (۲) کامل ذمے دارانہ حکومت کا قیام؛ (۳) موجودہ حکومت کی تبدیلی؛ (۴) امن و امان کی بحالی اور (۵) سکندر آباد میں بھارتی فوج کا تقرر۔

جب مفاہمت کے تمام راستے بند ہو گئے تو ریاست نے اپنا مسئلہ ۲۱ اگست ۱۹۴۸ء کو سلامتی کونسل کے سامنے پیش کر دیا۔ ۱۳ ستمبر ۱۹۴۸ء کو علی الصبح انڈین یونین نے حیدرآباد پر پوری قوت کے ساتھ باقاعدہ فوجی حملہ کر دیا۔ ورنگل، بیدر اور عادل آباد کے ہوائی اڈوں پر بمباری کی گئی۔ سرکاری فوجوں نے برائے نام مقابلہ کیا اور ۱۴ ستمبر کو حیدرآباد کے کمانڈر انچیف العیدروس نے انہیں واپسی کے احکام دے دیے، البتہ رضاکاروں نے نہایت جانبازی سے بھارتی فوج کا مقابلہ کیا اور شدید نقصان برداشت کیے۔ ۱۸ ستمبر کو سقوط کا اعلان ہو گیا۔ محتاط اندازوں کے مطابق تقریباً دو لاکھ مسلمان وحشیانہ تشدد کا شکار ہوئے۔ ہزاروں خاندان اجڑ گئے۔ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کسی نہ کسی طرح پاکستان پہنچ گئی۔ نظام کے اختیارات بھارت کے فوجی گورنر نے سنبھال لیے اور حیدرآباد کو جبراً ہندوستانی علاقے میں شامل کر کے وہاں اپنا دستور نافذ کر دیا۔ مدارس میں اردو تعلیم ختم کر دی گئی، سرکاری دفاتر میں ہندی کو لازمی قرار دیا گیا، مسلمانوں کو سرکاری ملازمتوں سے برطرف کیا گیا، مساجد منہدم کی گئیں،

میں Fyre کی سفارت کے لیے (۱۱) J.T. Wheeler :
Madras in the olden time، ج ۳، مدراس ۱۸۶۲ء؛
 (۱۲) *Lettres et conventions des gouverneurs de Ponichery avec différents princes hindows, 1666-1793*، پانڈیچری ۱۹۱۳ء؛ مجلوں میں محولہ مآخذ
 کے لیے دیکھیے (۱۳) Pearson، عدد ۲۱۰۳۵ تا ۲۱۰۸۰
 و تکملہ، عدد ۵۴۲۶ تا ۵۴۳۹؛ نیز رگ بہ مآخذ،
 بذیل نظام الملک و مرہٹہ۔

متاخر تاریخ، بالخصوص سالار جنگ کی اصلاحات
 کے لیے دیکھیے (۱۴) سید حسین بلگرامی و ولموٹ
Historical and descriptive sketch of : C. Willmot
His Highness the Nizam's dominions، ۲ جلدیں، بمبئی
 ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء؛ (۱۵) *Gazetteer of Aurangabad*
 بمبئی ۱۸۸۴ء؛ انہیں پر بمبئی (۱۶) *Imperial Gazetteer*
of India، جس میں محکمہ مردم شماری اور مقامی
 انتظامیہ کی فراہم کردہ معلومات کا مسلسل اضافہ ہوتا رہتا
 ہے؛ حیدرآباد میں متعینہ ریزیڈنٹوں کی سوانح عمریوں
 میں سے (۱۷) *Story of my life* : Col. Meadows Taylor، جلد ۲، لندن ۱۸۷۷ء، قابل ذکر ہے؛ نیز رگ بہ
 مآخذ، بذیل سالار جنگ۔

حیدرآباد سے متعلقہ مزید معلومات کے لیے رگ بہ
 مقالات ذیل : اورنگ آباد؛ مدبر؛ بجاپور؛ دہون؛
 دولت آباد؛ ایلورا؛ گولکنڈا؛ گلبرکہ؛ کرناٹک؛
 قطب شاہیہ؛ مرہٹہ؛ نلدرگ؛ پرندہ؛ رائچور؛ ادگیر؛
 ونگل۔ سگوں؛ لکان داری اور زبان کے لیے رگ بہ سگد،
 لکان اردو؛ مزید برآں رگ بہ ہند؛ [نیز دیکھیے (۱۸)
The Nizam : C. H. Briggs، ۱۸۶۱ء؛ (۱۹) *Gazetteer*
for the Haiderabad Assigned District Commonly
Called Berar، طبع A. C. Lyall، ۱۸۷۰ء؛ (۲۰)
Cambridge History of India، ج ۵، باب ۱۹، ۲۳؛ (۲۱)
Bidar : G. Yazdani، ۱۹۴۸ء؛ (۲۲) *The early*
History of the Deccan، ج ۲، ۱۹۶۱ء؛ (۲۳)

Story of the Integration of the Indian : V.P. Menon
States، باب ۱۷ تا ۱۹، ۱۹۵۶ء؛ (۲۴) معین نواز جنگ :
The case of the Hyderabad in UNO، (۲۵) کے - ایم -
 منشی : *The End of an Era*؛ (۲۶) علی یاور جنگ :
Hyderabad in Retrospect؛ (۲۷) Campbell-Johnson :
Mission with Mountbatten؛ (۲۸) سر آرتھر لوتھین :
Kingdoms of Yesterday؛ (۲۹) سر مرزا اسمعیل :
My Public life؛ (۳۰) ڈی۔ ایف۔ کرا کا : *Fabulous Moghul*
 (۳۱) سید محمد احسن : *Hindus in Hyderabad*؛
 (۳۲) میر لائق علی : *Tragedy of Hyderabad*؛ (۳۳)
 سید علی اصغر بلگرامی : *مآثر دکن*، حیدرآباد ۱۹۲۴ء؛
 (۳۴) نجم الغنی : *تاریخ ریاست حیدرآباد دکن*، مطبوعہ
 نولکشور ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) ہاشمی فرید آبادی : *تاریخ*
مسلمانان پاکستان و بھارت، ۲ جلدیں مطبوعہ کراچی؛
 (۳۶) حیدرآباد کی خونین داستان، کراچی ۱۹۳۸ء (بار دوم
 ۱۹۵۱ء)؛ (۳۷) بدر شکیب : *حیدرآباد کا عروج و زوال*،
 کراچی ۱۹۶۳ء۔

(J. BURTON-PAGE [وادار])

حیدرآباد (سندھ) : [پاکستان کے] صوبہ سندھ

کا ایک شہر، جو ۲۵ درجے ۲۳ دقیقے عرض بلد
 شمالی اور ۶۸ درجے [۲۵ دقیقے] طول بلد شرقی پر
 ۳۶ مربع میل کے رقبے پر پھیلا ہوا ہے اور کراچی
 اور لاہور کے بعد مغربی پاکستان کا تیسرا بڑا شہر
 ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی
 ۴۳۴۵۳۷ ہے، جس میں مسلمانوں کی تعداد
 ۴۲۲۷۸۶ ہیں۔ یہ شہر قدیم نیروں (یا نران) ٹوٹ
 کی جگہ پر آباد ہے، جسے محمد بن قاسم الثقفی نے
 دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں فتح
 کیا تھا۔ شہر کی بنیاد زمانہ حال ہی میں پڑی
 ہے۔ اسے ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء میں حاکم سندھ
 غلام شاہ کھوڑا نے بسایا تھا، جس کا صدر مقام
 خجندہ تھا، ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۷ء کے سیلاب

سے جزوی طور پر تباہ ہو گیا تھا۔ اس نے ایک ٹیلے پر، جو مقامی آبادی میں گنجوٹکر کے نام سے معروف تھا، چھتیس ایکڑ کے رقبے میں پختہ اینٹوں کا ایک بڑا قلعہ بنوایا اور (حضرت علیؓ بن ابی طالب الملقب بہ حیدر کے نام پر) شہر کا نام حیدرآباد رکھا۔ غلام شاہ نے ۱۱۸۷ھ / ۱۷۷۳ء میں وفات پائی اور میروں کے مقابر میں دفن ہوا۔ یہ مقابر اس احاطے میں موجود ہیں جو حیدرآباد کے محلے میں موجودہ سنٹرل جیل کے پاس واقع ہے۔ ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۳ء میں کلہوڑا خاندان کے زوال کے بعد یہ شہر تالپوروں کے قبضے میں چلا گیا، جنہوں نے اسے اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ نئے حاکم فتح علی خان نے شہر میں بہت سا ادل بدل کر کے اسے اپنی مرضی کے مطابق دوبارہ تعمیر کرایا۔ تالپوروں کا خاندان ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء تک حکمران رہا جب کہ میانی کی جنگ کے بعد حیدرآباد سمیت سارے سندھ پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا۔ جنگی، سیاسی اور تجارتی اسباب کے تحت نئے حکمرانوں نے دارالحکومت کراچی منتقل کر دیا، جس کے نتیجے میں حیدرآباد کے بجائے کراچی کی خوشحالی میں اضافہ ہونے لگا۔

پرانا شہر پیڈھب سا تعمیر ہوا ہے، اس کے گلی کوچے تنگ ہیں جن میں قدیم طرز کے تنگ و تاریک اور کئی منزلہ مکانوں کی قطاریں ہیں۔ ان مکانات کی انوکھی وضع قطع یہ ہے کہ ان کی چھتوں پر [بادکش بنے ہوئے ہیں، جن کا بالائی حصہ جنوب مغرب کی جانب کھلا رکھا جاتا ہے۔ یہ کراچی سے آنے والی نسیم بحری کو کھینچتے ہیں اور ہوا خود بخود نیچے کھلے ہوئے راستے سے کمروں میں داخل ہو کر مکانات کو ٹھنڈا کر دیتی ہے]؛ جب چارلس نیپیئر نے سندھ پر فاتحانہ یلغار کی تو اسے ان بادکشوں پر چھوٹی توپوں کا دھوکا ہوا تھا۔ شہر کا سب سے بڑا بازار ”شاہی بازار“ کہلاتا ہے،

جو کسی قدر چوڑا ہے اور اس میں دن بھر بھیڑ رہتی ہے۔ غلام شاہ کا تعمیر کردہ قلعہ اب تقریباً کھنڈر بن چکا ہے۔ [اس کے اندر ایک مقبرہ ہے، جس پر نیلی ٹائلوں کا نہایت عمدہ کام ہوا ہے۔ تقسیم برصغیر کے بعد] بھارت سے آئے ہوئے مسلم پناہ گزینوں نے قلعے میں ڈیرے جما لیے تھے۔ اب انہیں شہر کی نئی مضافاتی بستیوں میں جو ان کے لیے تعمیر ہوئی ہیں، منتقل کر دیا گیا ہے۔ قدیم ایام میں قلعے کے ارد گرد ایک خندق تھی، جو اب ملبے سے اٹ گئی ہے۔ یہ خندق قلعے کو پرانے شہر سے جدا کرتی ہے (شہر اور قلعے کی جو حالت ۱۸۳۶ء میں تھی اس کے تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے *The Gazetteer of the Province of Sind*، جلد ”B“ ۲: ضلع حیدرآباد، طبع بمبئی ۱۹۲۰ء، ص ۴۰ تا ۲۴۴)۔ اپریل ۱۹۰۶ء میں قلعے میں بارود کے ذخیرے میں دھماکہ ہوا، جس سے قلعے کے اندر اور باہر بہت سی عمارتیں اور دکانیں تباہ ہو گئیں۔ اس کے بعد قلعہ محکمہ دیوانی کے حکام کے سپرد کر دیا گیا۔ بارود خانے کے صحن میں، جہاں دھماکا ہوا تھا، میانی اور دبا کی لڑائیوں میں کام آنے والے متعدد انگریزوں کی قبریں تھیں۔

شہر کی مشہور عمارتوں میں سندھ کے سابق حکمرانوں یعنی میروں کے مقابر ہیں۔ یہ مقابر اس ٹیلے کے انتہائی شمالی طرف واقع ہیں جس پر شہر آباد ہے۔ کلہوڑوں کے مقابر فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہیں جب کہ تالپوروں کی قبریں جدید طرز تعمیر کی بھونڈی نقل ہیں۔ تمام مقابر رنگین ٹائلوں (روغنی اینٹوں) سے مزین ہیں، جن پر مناسی شکل کے پیل بوٹے بنے ہوئے ہیں، لیکن ان کے رنگ ڈھنگ سے کسی اعلیٰ کاریگری کا اظہار نہیں ہوتا۔ تالپوروں کے عہد حکومت میں ان کے شکست خوردہ دشمنوں، یعنی کلہوڑوں کے مقابر عدم توجہی کا شکار رہے

۱۳ : ۳۱۲ تا ۳۲۲ : (۳) District Census Report, Hyderabad, کراچی ۱۹۶۱ء، ص ۱ تا ۲۶ : (۴) Towns of Pakistan : Abdul Hamid کراچی ۱۹۵۰ء، بذیل مادہ : (۵) Personal Observations on : Postans Sind, لنڈن ۱۸۴۳ء : (۶) The conquest : W.F. Napier of Scinde, لنڈن ۱۸۴۵ء : (۷) Richard Burton Sind, لنڈن ۱۸۵۱ء : (۸) وہی مصنف : Sind revisited لنڈن ۱۸۷۷ء : (۹) J. Burnes Narrative of a visit to the Court of Sind in 1828, ایڈنبرا ۱۸۳۱ء : (۱۰) Antiquities of Sind : Henry Cousens بمبئی ۱۹۲۹ء، بذیل مادہ : (۱۱) Travels in Baluchistan : H. Pottinger and Sinde, لنڈن ۱۸۱۶ء : (۱۲) Alexander Burnes Travels into Bukhara and a voyage on the Indus لنڈن ۱۸۳۴ء : (۱۳) Del Hoste Memoirs on Sind لنڈن ۱۸۳۲ء : (۱۴) Edward Backhouse Eastwick (ہولیکل ڈیپارٹمنٹ کا ایک سابق افسر) : Dry Leaves from Young Egypt, لنڈن ۱۸۵۱ء : (۱۵) Annemarie Schimmel, در WI ۳/۶ - ۴ (۱۹۶۱ء) : ۲۲۳ تا ۲۴۳ (سندھی ادبی بورڈ، کراچی کی سرگرمیاں) : [۱۶] Pakistan Year Book 1969, کراچی ۱۹۶۹ء : (۱۷) ہاشمی فرید آبادی : تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، مطبوعہ انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی : (۱۸) کیمی میر ہوا : آج کا پاکستان، (اردو ترجمہ از محمد حسن رابع، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۸۳ تا ۹۷)۔

(بڑی انصاری [واڈاوا])

حیدر اوغلو : زیادہ صحیح قرہ حیدر۔ اوغلو،

محمد : بعض اوقات اسے "بیگ" کا خطاب بھی دیا جاتا ہے۔ کتابوں میں اس کے باپ قرہ حیدر کا ذکر صرف ایک قزاق کی حیثیت سے ملتا ہے۔ اولیا چلی (سیاحت نامہ، ۴ : ۴۷۲ تا ۴۷۳، اور قبہ نعیماء، ۴ : ۲۴) کے مطابق وہ ۱۰۵۰ھ / ۱۶۴۰ء کے لگ بھگ

جو آج بھی کس مپرسی کی حالت میں ہیں، حالانکہ وہ بارونق شہر کے وسط میں واقع ہیں اور قانون تحفظ آثار قدیمہ کے تحت ان کی نگہداشت ہوتی ہے۔ ۱۹۵۴ء میں سندھ یونیورسٹی حیدرآباد میں منتقل کر دی گئی۔ ۱۹۶۲ء میں سندھی زبان اور ادب کے فروغ اور قدیم سندھی مصنفین کی عربی و فارسی تصانیف کی طباعت و اشاعت کے لیے حکومت نے سندھی ادبی بورڈ قائم کیا۔ حال ہی میں شہر میں شاہ ولی اللہ اکادمی کا قیام عمل میں لایا گیا ہے جس کی غرض شاہ ولی اللہ (دیکھیے الدہلوی) کی حکمت اور اسلام کے مذہبی اور دینی فکر کے بارے میں ان کے علمی کارنامے پر علمی تحقیق و جستجو ہے۔

گزشتہ چند برسوں میں شہر کافی حد تک پھیل گیا ہے اور کئی مضافاتی بستیاں بس گئی ہیں [مثلاً جنوب میں شاہ لطیف آباد کالونی، مشرق میں صنعتی علاقہ اور شمال مغرب میں جام شورو۔ شہر کے مشرق ہی میں عظیم الشان غلام محمد پیراج ہے، جس کا ۱۹۵۵ء میں افتتاح ہوا تھا۔ حیدر آباد کا شمار پاکستان کے بڑے بڑے صنعتی مراکز میں ہوتا ہے۔ یہاں کپڑے کے متعدد کارخانے ہیں۔ اس کے علاوہ شیشے کا سامان، مٹی کے برتن، ٹرنک اور فرنیچر بہت عمدہ تیار ہوتا ہے۔ یہاں کی ایسبسٹاس فیکٹری ملک بھر میں مشہور ہے۔ بول چال کی زبانیں اردو اور سندھی ہیں اور آبادی مختلف عناصر، مثلاً بلوچوں، سیدوں، راجپوتوں، جاٹوں، میر نسل کے خالص سندھیوں، میواتیوں اور مساجروں پر مشتمل ہے۔ [حیدرآباد قومی شاہراہ پر کراچی سے ۱۲۶ میل کے فاصلے پر واقع ہے]۔

مآخذ : (۱) Gazetteer of the Province of Sind

جلد "B" ۲ : ضلع حیدرآباد، بمبئی ۱۹۲۰ء، ۳۹ تا ۵۰

Imperial Gazetteer of India (۲)

(سمرنا) کے درمیانی دروں میں قافلوں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ قرہ مصطفیٰ کی وزارت عظمیٰ کے دوران میں (اور اس لیے ۱۰۵۲ھ / ۱۶۴۳ء سے پہلے، جب وزیر کو پھانسی دی گئی) آناطولی میں قرہ حیدر کے خلاف ”نفیر عام“ کا اعلان کیا گیا، یعنی شہری آبادی کو اس کی تلاش میں شامل کیا گیا؛ آخر اولوبورلو کے نزدیک گھیر کر اسے مار ڈالا گیا۔

(نعیماء، محلّی مذکور) میں اس کے بیٹے کا پہلی مرتبہ ذکر ۱۰۵۷ھ / ۱۶۴۷ء کے موسم خزاں میں آیا ہے، لیکن وہ شاید اس سے پہلے بھی سرگرم تھا، انقرہ صرخن اور حمید ایل کے درمیان دروں میں لوٹ مار میں مصروف تھا، یعنی ایران، عرب ممالک اور ازمیر سے برسہ اور استانبول کی طرف آنے والے بڑے راستوں میں۔ اس کا مرکز صغود داغی میں تھا (اسکشر کے شمال میں)، اور اس زمانے کے تمام بدنام ڈاکو اس کے تابع تھے (اولیا کا انقرہ کے نزدیک ’بلیق‘ - حصار‘ میں ان سے سامنا ہوا جن کے وہ نام دیتا ہے، ۲: ۱۸ تا ۲۶)؛ ان میں سے سب سے زیادہ نمایاں قتیچی - اوغلو تھا۔ ان ڈاکوؤں کے ساتھ، جنہیں کتابوں میں اشقیا اور جلالی کہا جاتا ہے، گاہے گاہے آناطولی کے بدعاش گروہوں کی بڑی تعداد شامل ہو جاتی تھی (۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء میں ۷۰۰)، جنہیں سکبان، سروجہ سرجہ، یا زیادہ عام طور پر یوند کہا جاتا تھا۔ جب کسی پاشا کے ہاں ملازمت یا سرکاری نوکری حاصل نہ کر پاتے تو یہ آوارہ سپاہی کسی باغی رہنما کے ساتھ شامل ہو جاتے اور لوٹ مار پر گزر بسر کرتے (دیکھیے Ç. Uluçay : Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri، استانبول ۱۹۴۴ء؛ M. Akdağ : Celâlt isyanları, 1550-1603، انقرہ ۱۹۶۳ء؛ M. Cezar : Osmanlı tarihinde، استانبول ۱۹۶۵ء)۔ ایک موقع پر

حیدر اوغلو نے اپنے پیروؤں سمیت سرکاری نوکری اختیار کرنے کی خواہش کی وجہ سے سنجاق بیگی کے طور پر تقرر کی درخواست کی؛ لیکن اس کے باوجود کہ اس نے وزیر اعظم کے پاس خاصی بڑی رشوت بھیجی (نعیماء، ۴: ۲۴۹، ۲۴۷)، یہ درخواست مسترد کر دی گئی۔ اس پر اس نے اسکشر اور الفن کے درمیان حاجیوں کے ایک بڑے قافلے پر حملہ کر دیا۔ وہ تمام سڑکوں پر قابض تھا، اور اس نے مقامی آبادی، کسانوں اور شرفاء کو مجبور کیا کہ وہ اس کی ملازمت اختیار کریں۔ اس پر کرمان کے بیگلریگی وزیر ابشیر مصطفیٰ پاشا کو سر عسکر مقرر کر کے اسے حکم دیا گیا کہ آناطولی کے بیگلریگی ابراہیم پاشا کے ساتھ تعاون کر کے حیدر اوغلو کو کچل دیا جائے (ایک فرمان مورخہ ذوالقعدہ ۱۰۵۷ھ / دسمبر ۱۶۴۷ء کے ذریعے، دیکھیے Ç. Uluçay : کتاب مذکور، دستاویز ۱۲۰؛ قُب نعیماء، ۴: ۲۷۰)۔ تمام سپاہیوں کو جو آناطولی میں چھوڑ دیے گئے تھے (اقریطش میں اس مہم میں اتنے زیادہ سپاہیوں کی عدم موجودگی کے باعث میدان بدعاشوں کے ہاتھ رہ گیا تھا)، اس کی کمان میں دے دیا گیا۔ اگرچہ ابشیر پاشا نے حیدر اوغلو کو صغود داغی کے مقام پر محصور کر لیا، لیکن وہ اسے گرفتار نہ کر سکا (استانبول کی طرف خط مورخہ ۲۵ صفر ۱۰۵۸ھ / ۲۱ مارچ ۱۶۴۸ء)، اور یہ ڈاکو فرار ہو گیا، کیونکہ ابشیر پاشا کو نئے احکام ملے کہ وہ سیواس کے باغی والی ورور علی پاشا کے خلاف چڑھائی کرے اور کچھ دارالخلافہ میں اہم واقعات، یعنی سلطان ابراہیم کی معزولی کی وجہ سے نئے سلطان محمد چہارم نے حیدر اوغلو کے خلاف آناطولی کے نوجوان اور ناتجربہ کار نئے بیگلریگی احمد پاشا کو بھیجا جس نے (ایون) قرہ حصار کے نزدیک شکست کھائی (شعبان

جسے موسیقی کی دھنوں پر ترتیب دیا گیا اور بہت
گایا گیا (دیکھیے *Uç Eskiya türküsü : Ç. Uluçay*،
در *TM*، ۱۹۵۸ء، ۱۳: ۸۷ تا ۹۰۔
مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(HALİL İNALCIK)

• **حیدر علی:** اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف
آخر میں سلطنت خدا داد میسور (جنوبی ہند) کا بانی۔
حیدر علی قریشی النسب تھا اور اس کا خاندان دسویں
صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں مکہ معظمہ
سے ہجرت کر کے ہندوستان آیا۔ وہ ۱۱۳۴ھ /
۱۷۲۱-۱۷۲۲ء میں ضلع کولار کے ایک چھوٹے
سے قریے بودی کوٹھ میں پیدا ہوا۔ اس کا والد
شیخ فتح محمد جنوبی ہند کے مغل صوبے سرا
کا منصبدار تھا اور اس کی والدہ مجیدہ بیگم وہاں
کے زمیندار اکبر علی خان کی دختر تھی۔ ابھی
حیدر علی پانچ سال کا تھا کہ اس کا والد ایک لڑائی
میں مارا گیا اور اس کے گھر کا سارا اثاثہ لوٹ لیا
گیا۔ یتیم حیدر کی اس کے چچازاد بھائی حیدر
صاحب نے پرورش کی جو میسور کی فوج میں ایک
اچھے عہدے پر فائز تھا اور اسے فن سپہ گری میں
طاق کر دیا۔

حیدر علی نے سب سے پہلے کرنٹاک کے
نواب محمد علی والا جاہ کے بھائی عبدالوہاب کی
ملازمت اختیار کی۔ اس زمانے میں میسور کا راجا
محض ایک کٹھ پتلی تھا اور تمام تر اختیارات اس کے
وزیر اور خسر نند راج کے ہاتھ میں تھے۔ اس نے
حیدر صاحب کی سفارش پر حیدر علی کو سرنگپن
(سرنکا پٹن) میں ریاستی فوج کے ایک چھوٹے سے دستے
کی کمان دے دی۔ حیدر علی نے اندرون ریاست
کی شورشوں کو فرو کرنے اور کرنٹاک کی جنگوں میں
ایسی جانبازی اور فوجی صلاحیت کا ثبوت دیا کہ
اندر راج نے اسے ڈنڈیگل کا گورنر مقرر کر دیا

۱۰۵۸ھ / اگست - ستمبر ۱۶۴۸ء) اور قیصر جی
اوغلو نے اسے قتل کر دیا۔ پاشا کے ناقابل اعتبار
صروجہ اور سکبانی دستے حیدر اوغلو کے ساتھ جا ملے۔
حیدر اوغلو کا وقار اور اس کی قوت پر اب ارباب اختیار
کی توجہ مرتکز ہو گئی: کتنجی عمر پاشا زادہ محمد
پاشا کو آناطولی کا بیگریگی مقرر کیا گیا، اور اسے
حیدر اوغلو کے خلاف فوجی کارروائیوں کے سالار کے
طور پر غیر محدود اختیارات (استقلال) دے دیے گئے؛
تقرر کے پروانے میں اسے آگاہ کر دیا گیا کہ اس
ڈاکو کی گرفتاری ”اقصای مراد ہمایوں“ تھی، اور
آناطولی، کرمان اور بولی کی سنجاق کے تمام میسر
دستے اس کے اختیار میں دے دیے گئے (فرمان مورخہ
یکم رمضان ۱۰۵۸ھ / ۱۹ ستمبر ۱۶۴۸ء کے لیے
دیکھیے *Uluçay*، دستاویز ۱۲۴: صرخن کے قاضیوں
کے نام اس کا خط، دستاویز ۱۲۳)۔ اس ڈاکو
کی اس نئی پیشکش کو کہ اگر اسے کوئی عہدہ
دے دیا جائے تو وہ ہتیار ڈال دے گا، پھر رد
کر دیا گیا، جس پر اس نے قرہ حصار میں لوٹ مار
کی، اور پھر اسپارتہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کے
قریب اس پر اچانک حملہ کیا گیا اور وہ زخمی
ہو گیا اور اسے حمید ایللی کی سنجاق کے تسلیم آباہ
(اولیا کے نزدیک: قوجہ) حسن آغا نے گرفتار کر لیا
(نعیم، ۴: ۳۷۴ تا ۳۷۵، اور اس سے قدرے مختلف
بیان، اولیا، ۲: ۴۷۴)۔ اسے استانبول میں وزیر اعظم
کے سامنے پیش کیا گیا جس نے حکم دیا کہ اسے
ہرمق - قہی میں پھانسی دے دی جائے (تفصیلات
در اولیا، ۲: ۴۷۴ تا ۴۷۹)۔

قرہ حیدر اوغلو کی زندگی ہی میں ایک ایسے
مقبول بطل کے طور پر اس کے متعلق، دوسرے
ڈاکوؤں کی طرح، داستانیں گھڑی گئیں جو اپنے باپ
کے قتل کا انتقام لینے کے لیے پہاڑوں میں چلا گیا
تھا۔ اس کے متعلق کاتب علی نے ایک ”ترکو“ لکھی

(۱۷۵۲ء) - جس زمانے میں میسور کی فوجیں کرناٹک کی لڑائی میں مصروف تھیں، مرہٹہ پیشوا بالاجی باجی راؤ نے میسور پر حملہ کر دیا۔ راجا نے ایک کروڑ روپے دینے کا اقرار کیا اور بطور ضمانت ریاست کا بیشتر حصہ مرہٹوں کی کفالت میں دے دیا۔ جب ایک عرصہ گزر جانے کے بعد رقم ادا نہ کی گئی تو مرہٹے ان علاقوں پر باضابطہ قبضہ کرنے لگے (۱۷۵۵ء)۔ حیدر علی نے اطراف و جوانب کے علاقوں سے مطلوبہ رقم جمع کر کے راجا کے سامنے پیش کر دی تو اس نے خوش ہو کر اسے فتح حیدر بہادر کا خطاب دیا اور سپہ سالار افواج مقرر کر کے مرہٹوں سے معاملات طے کرنے کے کئی اختیارات سونپ دیے۔ حیدر علی نے صلح کے بجائے جنگ کو ترجیح دی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مرہٹہ فوج بھاگ نکلی۔ ۱۷۶۹/۱۷۵۸-۱۷۵۹ء میں نندراج سیاست سے کنارہ کش ہو گیا تو راجا نے حیدر علی کے مشورے سے کھنڈے راؤ برہمن کو وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ اسی زمانے میں حیدر علی نے مرہٹوں کے خلاف نظام دکن کے بھائی بسالت جنگ کو فوجی مدد دی اور قلعہ ہوسکوٹہ فتح کیا۔ اس کے عوض بسالت جنگ کی سفارش پر شہنشاہ دہلی نے صوبہ سرا کی صوبیداری کا فرمان حیدر علی کے نام جاری کر دیا۔ اگست ۱۷۶۰ء میں کھنڈے راؤ نے راجا کے ساتھ مل کر حیدر علی کو بے دخل کرنے کی کوشش کی، مگر حیدر علی نے اسے شکست دے کر سرنگپن پر قبضہ کر لیا، کھنڈے راؤ کو گرفتار کر کے ایک پنجرے میں قید کر دیا اور راجا کے مصارف کا انتظام کر کے حکومت کے تمام اختیارات خود سنبھال لیے۔

اب حیدر علی توسیع مقبوضات کی طرف متوجہ ہوا۔ ندی، بدنور اور منگلور کو فتح کر کے گوا پر چڑھائی کی اور پرتگیزیوں نے کاروار کا علاقہ دے کر جان بچائی۔

حیدر علی نے اسی زمانے میں ایک بحری بیڑا بھی تیار کیا اور علی راجا کو امیر البحر مقرر کیا، جس نے جزیرہ مالدیپ پر قبضہ کر لیا، لیکن چونکہ اس نے وہاں کے راجا کی آنکھیں نکلوا دی تھیں اس لیے حیدر علی نے اسے معزول کر دیا۔ اس پر نائروں نے بغاوت کر دی۔ حیدر علی انہیں شکست دینا ہوا کالی کٹ تک پہنچ گیا۔ کالی کٹ کی تسخیر۔ بعد کوچین کے راجا نے بھی اطاعت قبول کر لی۔ ۱۷۶۳ء میں مرہٹوں نے پھر میسور کا رخ کیا اور بدنور پر قبضہ کر لیا، لیکن جب حیدر علی کی آمد کی خبر سنی تو واپس ہو گئے۔

حیدر علی کی فتوحات سے خوفزدہ ہو کر انگریزوں نے نظام اور مرہٹوں سے اتحاد کر لیا۔ کرناٹک کا نواب محمد علی والا جاہ پہلے ہی سے ان کی سرپرستی قبول کر چکا تھا۔ ان سب کی متحدہ فوجوں نے بغیر کسی وجہ کے میسور پر حملہ کر دیا۔ یہ میسور کی پہلی جنگ (۱۷۶۷ء تا ۱۷۶۹ء) کہلاتی ہے۔ انگریزوں نے ایک طرف تو منگلور کے ساحل پر اپنی فوجیں اتار دیں اور دوسری طرف پیش قدمی کرتے ہوئے بالا گھاٹ پر قبضہ کر لیا، جہاں محمد علی نے کولار کو اپنا صدر مقام قرار دیا، جو حیدر علی کا مولد تھا۔ حیدر علی کے بڑے بیٹے ٹیپو سلطان [رک باں] نے منگلور کا محاصرہ کر لیا۔ چند روز بعد حیدر علی بھی آ پہنچا۔ ان کا حملہ ایسا شدید تھا کہ انگریزی فوج سراسیمگی کی حالت میں سارا سامان چھوڑ کر اپنے جہازوں میں سوار ہوئی اور بمبئی واپس ہو گئی۔ اس کے بعد حیدر علی مشرقی محاذ کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے نہ صرف جنرل سمتھ کو شکست دے کر نرسی پور اور ہوسکوٹہ کے قلعے ان سے دوبارہ چھین لیے بلکہ مختلف مقامات پر شیخوں مارنے کا ایسا سلسلہ شروع کیا کہ پہلے مرہٹے اور پھر نظام دونوں حیدر علی

سے سمجھوتا کر کے جنگ سے کنارہ کش ہو گئے۔ اب حیدر علی نے پائیں گھاٹ میں محمد علی کے علاقے فتح کر کے اس کا ملک تباہ و برباد کرنا شروع کیا۔ نیا انگریز سپہ سالار کرنل اوڈ منگلور کی طرف بڑھا۔ تو حیدر علی نے اسے شکست دے کر اس کے اسلحہ اور بھاری توپوں پر قبضہ کر لیا۔ پھر کپتان نکسن کو ہزیمت دے کر ایروڈ بھی فتح کر لیا اور وہاں کے انگریز افسروں کو مع فوج گرفتار کر کے سرنگپن روانہ کر دیا۔ دوسری طرف ٹیپو سلطان بڑھتا ہوا قلعہ سینٹ جارج تک پہنچ گیا اور مدراس پر گولہ باری شروع کر دی۔ بالآخر ۱۷۹۹ء میں حیدر علی کی پیش کردہ شرائط پر انگریز صلح پر مجبور ہو گئے اور طے پایا کہ (۱) فریقین آئندہ ایک دوسرے کے مددگار رہیں گے؛ (۲) مقبوضہ علاقے اور قیدی واپس کر دیے جائیں گے اور (۳) علاقہ کروڑ، جو محمد علی کی ملکیت تھا، حیدر علی کے قبضے میں رہے گا۔ یہاں پہ امر قابل ذکر ہے۔ نواب حیدر علی نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو فریق ماننے سے انکار کر دیا تھا اور یہ عہد نامہ نواب اور شاہ انگلستان کے درمیان لکھا گیا۔

۱۷۷۰ء میں پیشوا مادھو راؤ نے ایک بار پھر میسور پر حملہ کیا۔ حیدر علی نے عہد نامے کے مطابق انگریزوں سے مدد طلب کی، مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا، چنانچہ حیدر علی کو تن تنہا مرہٹوں کی کثیر فوج کا مقابلہ کرنا پڑا۔ مرہٹوں کی یورش اتنی زبردست تھی کہ انہوں نے تمام مشرقی اور شمالی اضلاع فتح کر لیے۔ حیدر علی پیچھے ہٹا۔ ہوا تمام ملک ویران کرتا گیا تاکہ حملہ آور فوج کو رسد نہ مل سکے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس نے جہاں موقع ملا، ان پر شبخوں مارا۔ ان لڑائیوں میں فریقین کو سخت نقصانات اٹھانے پڑے، ۱۷۷۲ء میں پیشوا مر گیا تو اس کی جانشینی کے لیے

کشمکش شروع ہو گئی چنانچہ مرہٹہ سپہ سالار نے حیدر علی سے صلح کر لی۔

مرہٹوں کی واپسی کے بعد حیدر علی نے سابقہ نقصانات کی تلافی کے لیے نئی فتوحات کا سلسلہ شروع کر دیا اور ۱۷۷۲ء میں کورگ، ۱۷۷۳ء میں ملیبار، کوچین اور نیلگری، ۱۷۷۴ء میں بلاری اور گئی، ۱۷۷۵ء میں بادامی، دھاڑواڑ اور چتلدراگ اور ۱۷۷۹ء میں کڈپہ فتح کر کے جنوبی ہند میں ایک وسیع اور مستحکم ریاست قائم کر لی۔

۱۷۸۰ء میں میسور کی دوسری جنگ شروع ہو گئی۔ مرہٹوں کے خلاف انگریزوں نے حیدر علی کی مدد نہ کر کے معاہدہ مدراس کی خلاف ورزی کی تھی، لہذا حیدر علی پھر فرانسیسیوں کے قریب ہو گیا۔ اسی اثنا میں یورپ میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ انگریزوں نے پانڈیچری فتح کر کے فرانسیسیوں کی دوسری بندرگاہ ماہی پر قبضہ کر لیا، جو حیدر علی کے مقبوضہ علاقے ملیبار میں واقع تھی۔ اس پر حیدر علی نے پوری قوت سے کرناٹک پر حملہ کر دیا اور آرنی، تروونور، کاویری پٹن، محمود بندر وغیرہ فتح کر لیا۔ ۱۷۸۱ء میں ہولی پور کی مشہور لڑائی میں انگریزی فوج کو شکست فاش دی اور اس کے سپہ سالار کرنل ییلی کے علاوہ تقریباً دو ہزار سپاہی گرفتار کر لیے۔ پھر پیشقدمی کرتے ہوئے ویلور اور ارکاٹ کے مستحکم قلعے فتح کر لیے۔ انگریزوں کا ایک وفد صلح کی درخواست لے کر آیا، جسے نواب نے یہ جواب دے کر لوٹا دیا کہ ”مجھے گمان ہو رہا ہے کہ وہ ان صفات سے عاری ہے“۔ گورنر جنرل وارن ہیسٹنگز نے یہ دیکھ کر کہ چند ساحلی مقامات کے علاوہ پورے کرناٹک پر حیدر علی کا قبضہ ہو گیا ہے اور رفتہ رفتہ مدراس کا علاقہ بھی ہاتھ سے نکلا جا رہا ہے، جنرل

کیا، انہیں پوری مذہبی آزادی دی، بڑے بڑے ذمے دار عہدوں پر ان کا تقرر کیا اور ہندو راجا کو تخت پر برقرار رکھا۔ اسے فن تعمیر، خصوصاً قلعے کے فن تعمیر میں بڑی دستگاہ تھی۔ نواب کو اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں کی کمزوری ان کے باہمی نفاق کا باعث ہے، اس لیے اس نے ہمیشہ ہمسایہ مسلمان ریاستوں سے اتحاد کی کوشش کی، مگر بدقسمتی سے نظام اور محمد علی دونوں انگریزی سیاست کا شکار ہو گئے، اس کے باوجود اس نے ایک ایسی وسیع اور زبردست سلطنت کی بنیاد قائم کی جو اسی ہزار مربع میل پر پھیلی ہوئی تھی اور کئی نواب اور راجا اس کے خراج گزار تھے۔

ماخذ: (۱) حسین علی خان کرمانی: نشان حیدری، بمبئی ۱۳۰۷/۱۸۹۰ء، مترجمہ W. Niles، ۲ جلدیں، لندن ۱۸۴۲، ۱۸۴۶ء؛ (۲) Wilks: History of Mysore، ۲ جلدیں، میسور ۱۹۳۰ء؛ (۳) Haider Ali: Bowring، and Tipu Sultan، آکسفورڈ ۱۸۸۳ء؛ (۴) N.K. Sinha: Haidar Ali، کلکتہ ۱۹۳۹ء؛ (۵) امجد علی شہری: سوانح حیدر علی سلطان، امرتسر ۱۹۲۰ء؛ (۶) محمود بنگلوری: سلطنت خداداد میسور، مطبوعہ بنگلور؛ (۷) لاٹن، بار دوم، مقالہ حیدر علی خان بہادر از محب الحسن؛ مزید ماخذ کے لیے رک بہ ٹیپو سلطان۔ [ادارہ]

حیدر میرزا [دوغلات]: (اصل نام محمد حیدر

تھا، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے لیکن وہ میرزا حیدر کے نام سے معروف تھا؛ بابر اسے حیدر میرزا کہتا ہے)، ایک فارسی مؤرخ، تاریخ رشیدی کا مصنف، ۱۳۹۹/۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا، اور ۱۵۰۸/۱۵۵۱ء میں فوت ہوا [اس کے نسب کے لیے دیکھیے دوغلات]، وہ چغتائی خان یونس کا نواسہ اور بابر کا خالہ زاد بھائی تھا۔ اس کے حالات زندگی کے متعلق ہماری بیشتر معلومات اس کی اپنی تصنیف

آئر کوٹ کو سپہ سالار بنا کر مدراس روانہ کیا۔ اسے ابتدا میں کچھ کامیابی ہوئی، لیکن چند روز بعد اس کا انتقال ہو گیا (۱۷۸۱ء)، ادھر حیدر علی کو فرانسیسی بیڑے کی کمک حاصل ہو گئی۔ کڈلور کے مقام پر شدید جنگ کے بعد انگریزوں کو کامل شکست ہوئی اور قلعہ آرنی پر بھی حیدر علی کا قبضہ ہو گیا۔ اس وقت جب انگریزوں کی حالت بہت سقیم تھی اور جنوبی ہند میں ان کے پاؤں اکھڑ رہے تھے، ۶ دسمبر ۱۷۸۲ء کو ارکاٹ کے قریب حیدر علی نے وفات پائی۔ اس کے بعد اگرچہ اس کے لائق فرزند اور جانشین ٹیپو سلطان نے دو سال تک جنگ کو کامیابی کے ساتھ جاری رکھا، تاہم ۱۷۸۳ء میں صلح نامہ منگلور پر اس کا خاتمہ ہو گیا [رک بہ ٹیپو سلطان]۔ حیدر علی کی میت کو سرنگپٹن لا کر لال باغ میں دفن کیا گیا، جس پر ٹیپو سلطان نے ایک عالی شان مقبرہ تعمیر کروایا۔

حیدر علی طویل قامت، گرانڈیل اور با رعب شخص تھا، وہ بہت بہادر اور اولوالعزم تھا کبھی شکست ہوئی بھی تو حوصلہ ہارنا نہیں جانتا تھا۔ اگرچہ وہ ان پڑھ تھا، مگر ادب شناس تھا۔ اس کے بہت سے اقوال زبان زد عوام تھے، مثلاً ”مردوں کی عمدہ جائے نشست، زین اسپ ہے“؛ ”توپ اور بندوق کی آواز آہنگ و سرود سے زیادہ لطف دیتی ہے“؛ ”میرا پیغمبر بھی اُسی اور میں بھی اُسی۔ یہ خدا کی قدرت کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے کہ مجھ جیسے جاہل سے ایسے کاربائے نمایاں ظہور میں آئے جو ہزاروں عالموں سے وقوع میں نہ آسکے“۔ اسے فرائض ملک داری پر پورا عبور حاصل تھا، رعایا کے آرام و آسائش کا خیال رکھتا تھا، سخت گیر، مگر عادل تھا۔ اس کے عدل و انصاف کی متعدد روایات مشہور ہیں۔ اس کی بے تعصبی اور مذہبی رواداری کا یہ ثبوت ہے کہ اس نے ہمیشہ ہندوؤں کے جذبات کا احترام

سے مأخوذ ہیں، بابر (طبع Beveridge ص ۱۱) نے اس کے لیے چند سطور وقف کی ہیں، ابوالفضل اور فرشتہ نے اس کے آخری برسوں کے متعلق کچھ معلومات بہم پہنچائے ہیں۔

اپنے باپ کے قتل (۹۱۳ھ / ۱۵۰۸ء) کے بعد حیدر میرزا کو بخارا سے بھاگ کر براستہ بدخشاں کابل جانا پڑا، جہاں وہ ۹۱۵ھ / ۱۵۰۹ء میں پہنچا۔ بابر نے بیٹے کے طور پر اس کا استقبال کیا، اس نے ازبکوں کے خلاف فاتحانہ مہموں میں اور بخارا اور سمرقند کی دوبارہ فتح میں حصہ لیا، لیکن بالآخر وہ اپنے محسن کو چھوڑ کر غرغانہ میں منگول حکمران سعید خان کے پاس چلا گیا، اس سے گرگانہ (دلما) کا خطاب حاصل کیا اور کاشغر اور یارکند کے خلاف اس کا ساتھ دیا۔ سعید خان کی بحال کردہ منگول سلطنت میں اسے ایک نمایاں حیثیت حاصل رہی تھی؛ خان کے حکم پر اس نے دور دراز کے علاقوں، جیسے بدخشاں، کافرستان، لداخ اور تبت میں کئی مہمیں سر کیں۔ ۹۳۹ھ / ۱۵۳۳ء میں خان کی وفات اور اس کے جانشین عبدالرشید کی تخت نشینی پر، جو ان دو غلات کا دوست نہ تھا، حیدر میرزا کو یہ ملک چھوڑ کر تیموریوں کے پاس جانا پڑا، جن کے خلاف وہ ۹۳۶ھ / ۱۵۲۹ - ۱۵۳۰ء میں بدخشاں میں لڑا تھا۔ ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ء میں وہ کشمیر فتح کرنے اور وہاں عملی طور پر اپنی آزاد سلطنت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا، اگرچہ اس کے سگے پہلے مقامی حکمران نازک شاہ کے نام پر ڈھالے جاتے تھے اور بعد میں شہنشاہ ہمایوں کے نام پر؛ ۹۵۸ھ / ۱۵۵۱ء میں اسے مقامی آبادی کی ایک بغاوت میں قتل کر دیا گیا۔

کشمیر کی حکمرانی کے زمانے میں حیدر نے اپنی کتاب تالیف کی، جو کشمیر کے سابق حکمران عبدالرشید کے نام کی مناسبت سے تاریخ ورمیدی

مشہور ہوئی۔ دوسرا حصہ، جس میں مصنف نے اپنی زندگی کے نشیب و فراز اور اپنے زمانے کے واقعات بیان کیے ہیں، ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ء تا ۹۵۰ھ / ۱۵۳۳ء میں ہی لکھا گیا تھا، پہلا حصہ (چغتائی خاندان کی تاریخ، خان تغلق تیمور کی تخت نشینی ۹۳۸ھ / ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ء سے لے کر) تقریباً ۹۵۱ھ / ۱۵۴۴ء تا ۹۵۳ھ / ۱۵۴۶ء تک۔ بابر اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ اس مصنف نے اچھی ادبی تربیت حاصل کی تھی، اور یہ اس کی تصنیف سے بھی ظاہر ہوتا ہے؛ یہ کتاب نہ صرف حیدر کے ہم وطنوں میں مقبول ہوئی (مشرقی ترکی میں اس کا دو مرتبہ ترجمہ ہوا) بلکہ دوسرے ممالک (برصغیر پاکستان و ہند، ترکستان اور ایران) میں بھی۔ بعد کے تمام جغرافیہ نویسوں اور مؤرخین نے، جنہوں نے چینی ترکستان اور دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے واقعات پر بحث کی ہے، اسے بطور سند استعمال کیا ہے۔ اس میں شامل، تاریخی اور جغرافیائی حصے (مختلف صوبوں، قصبوں وغیرہ کے حالات) اس کے زمانے کے حالات کی ایک شاندار تصویر فراہم کرتے ہیں۔ تاریخ رشیدی کے بڑے بڑے اقتباسات روس میں شائع کیے گئے ہیں، بالخصوص از *Issledovanie o Kasimovskikh : Velyaminov Tsernov* اور *tsaryakh i Tsarevichakh* : ۲ : ۱۳۰ (بعد) اور *Mélanges Asiatiques : C. Salemann* : ۱ : ۱۹ (بعد)؛ جب کہ یورپ میں یہ تصنیف E. Denison Ross کے کیے ہوئے انگریزی ترجمے اور N. Elias کی تحقیق (مع حواشی) کے ذریعے معروف ہے (*The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat* لندن ۱۸۹۵ء؛ دیکھیے تبصرہ از W. Barthold در *Zapiski vost. otd. arkh. obshch.* : ۱۰ : ۲۱۵ (بعد) نیز *History of India : Elliot* : ۱۲۷ : ۵ (بعد) ابھی تک اس کی مکمل طور پر شائع نہیں ہوا۔ تاریخ رشیدی

میں سیاست اور اجنبیوں سے نفرت کا یکساں حصہ تھا، زیری حکمران نے ان کے وحشیانہ سیلاب کو روکنے کے لیے ہر چیز کی بازی لگا دی۔ حیدران ”زیری“ اقتدار کے سقوط کی، اس تمدن کے خاتمے کی جس کا نمونہ قیروان پیش کرتا تھا اور پورے المغرب کے لیے ایک نئے دور کے آغاز کی یادگار ہے جو بعد ازاں بتدریج مشرق سے مغرب تک خانہ بدوشانہ زندگی کا شکار ہونے کو تھا اور جو اتنی سنگین تھی کہ اس کے اثرات آج بھی نظر آتے ہیں۔

مأخذ : H. R. Idris : *La Berbérie orientale*

Sous les Zirides، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۶۲ء۔

(H. R. IDRIS)

حزیر : رک بہ حائر۔

* الحیرہ : لخمی بادشاہوں کا دارالسلطنت، جو

کوفے سے مغرب میں تین میل (عربی) کے فاصلے پر نجف (مشہد علیؑ) سے جنوب مشرق کی جانب گھوڑے کی سواری کے ذریعے ایک گھنٹے کی مسافت پر نجف کی جھیل کے کنارے (جو اب بالکل خشک ہو چکی ہے) اور صحرا کے نزدیک واقع تھا۔ یہ نام آرامی ہے (جو سریانی جرّتا اور عبرانی حاصر کے مترادف ہے)۔ اس کے لغوی معنی ”کیمپ“ یا چھاؤنی کے ہیں لیکن ایک اسم معرفہ کی صورت میں تبدیل ہو کر اس کا اطلاق لخمی سرداروں کے (جو ایرانی سیادت میں تھے) اس مستقل کیمپ پر ہونے لگا جو بعد میں بتدریج ایک شہر بن گیا۔ عربوں کی روایات کے مطابق حیرہ کی بنیاد بخت نصر کے عہد میں پڑی تھی مگر اس کا صحیح طور پر تعین نہیں کیا جا سکتا۔ الحیرہ کے آسقفوں کا ذکر کلیسا کی ان مجالس کے ضمن میں آیا ہے جو پانچویں صدی عیسوی میں منعقد ہوئی تھیں۔ [مزید معلومات کے لیے رک بہ مقالہ لخم و جذیمہ]۔ اب کتبوں میں بھی اس کا ذکر

میتا ہے (دیکھیے *Florilguim de Vogüé*، ص ۳۸۹)

کے علاوہ حیدر میرزا کو مشرقی ترکی میں ایک بیانیہ نظم کا مصنف بھی خیال کیا گیا ہے، جو بظاہر ۵۹۳۵ / ۱۵۲۸ء میں تبت اور بدخشاں میں سرمائی مہموں کے دوران میں تالیف کی گئی تھی۔ آخری حصہ، جس کا بعد میں اضافہ کیا گیا، رجب ۵۹۳۹ / جنوری - فروری ۱۵۲۳ء کا ہے۔ یہ تصنیف برلن میں Martin Hartmann کے مجموعے میں مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے۔ اس پر مصنف کا نام نہیں لیکن داخلی شہادت کی بنا پر اس کی شناخت کی گئی ہے۔ احمد زکی ولیدی [طوغان]

Ein türkisches Werk von Haydar-Mirza Dughlat

در BSOS، ۸ / ۴ (۱۹۳۷ء) : ۹۸۳ تا ۹۸۹ء۔

مأخذ : متن میں مندرج ہیں؛ نیز دیکھیے Storey،

ص ۲۷۳ تا ۲۷۶ اور ۱۲۷۳۔

(W. BARTHOLD)

* حیدران : جنوب مشرقی تونس میں ایک جگہ کا قدیم نام۔ جس کی جائے وقوع شاید قابس (Gabes) کے نواح میں اس سڑک پر معین کی جا سکتی ہے جو اس شہر سے قیروان کو جاتی ہے۔ جہاں ۱۱ ذوالحجہ ۵۴۳ھ / ۱۴ اپریل ۱۰۵۲ء کو زیری امیر المعز بن بادیس کے زیر قیادت صنهاجی فوج بنو ہلال کے لشکر کے ہاتھ سے نیست و نابود ہو گئی، جن کے سپرد افریقہ کو فاطمی خلیفہ نے اس بات کا انتقام لینے کے لیے کیا تھا کہ اس نے بغداد کے عباسی خلیفہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ حیدران کے مقام پر اسی تاریخ اور اسی جگہ ایک سال کے وقفے سے دو جنگیں نہیں ہوئیں جیسا کہ ابن عذاری کی البیان [المغرب] کی ایک عبارت کا غلط مفہوم سمجھ کر قیاس کیا گیا ہے۔ کچھ عرصے تک یہ موہوم امید باندھنے کے بعد کہ وہ بنو ہلال کو اپنی فوج میں شامل کر لے گا اور اسی طرح ان کے حملے کی اہمیت کو کم کر سکے گا، جس کے اسباب

۶۳۳ء (بعد)۔ اس کا محل وقوع بہت مناسب حال اور موزوں تھا کیونکہ نجف اور قرات کے درمیانی علاقے میں بہت سی نہریں ایک دوسرے کو قطع کرتی تھیں اور یہ علاقہ اناج کی پیداوار اور کھجور کے باغات کی وجہ سے بہت مشہور تھا۔ یہاں کی آب و ہوا بھی صحت بخش ہونے کے اعتبار سے مشہور تھی۔ یہاں کے باشندوں میں، جیسا کہ اسقفون کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے، کچھ عیسائی بھی تھے، جو نسطوری کلیسا کے پیرو تھے، ان میں حیرہ کے شاعر عدی بن زید کا خاندان بھی شامل تھا۔ خود لخمی بادشاہوں نے بھی بالآخر عیسائی مذہب اختیار کر لیا تھا اور بادشاہ عمرو (۵۵۰ء کے بعد حکمران رہا) کی ماں ہند نے شہر کے اندر ایک دیر (خانقاہ) کی بنیاد رکھی تھی۔ حیرہ کے قریب بہت سے قلعے اور محلات تھے، جن میں ”قصر ایض“، جو ایک ایرانی بادشاہ نے بنوایا تھا، ابن بکیلہ کا قلعہ اور کلب کے عتسیوں کا قصر شامل تھے [دیکھیے نیز مقالہ الخورنق]۔ شہر کی مصنوعات میں حیرہ کی زیتون کا ذکر قدیم شعراء (اسرو القیس، م، ۵۹؛ نابغہ، ۵، ۲۹) نے کیا ہے۔ یہ شہر تمدن کے ایک خاص معیار کو پہنچ گیا تھا اور بادشاہوں کے دربار میں شعرا جمع رہتے تھے، روایتوں میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حیرہ کے لوگ فن کتابت بخوبی جانتے تھے اور وہیں سے یہ فن عرب میں پھیلا۔ نعمان سوم (۶۰۲ء) کی موت کے بعد ایرانی بادشاہوں نے اپنی بے تدبیری سے لخمی باجگزار سرداروں کا نظام ختم کر کے وہاں ایرانی حکام (گورنروں) کو مقرر کیا اور عرب سرداروں کو ان کا ماتحت بنا دیا۔ ۶۳۳ء تک یہی نظام قائم تھا۔ جب خالد نے مسلمان فوج کے ساتھ حیرہ پر حملہ کیا، اس شہر نے بغیر جنگ کے ہتیار ڈال دیے اور بہت بڑی رقم بطور خراج دینی منظور کی۔ اس کے بعد اس شہر

کی اہمیت ختم ہو گئی اگرچہ ایک عرصے تک یہ شہر موجود رہا اور اس کا ذکر کہیں کہیں ملتا ہے۔ عباسیوں نے اس مقام کو اپنی سکونت کے لیے پسند نہیں کیا اور کوفے کی روز افزوں ترقی نے اس شہر کو رفتہ رفتہ اور بھی پس پشت ڈال دیا۔ خلیفہ ہارون الرشید کچھ دنوں حیرہ میں مقیم رہا، وہاں اس نے عمارتیں بھی تعمیر کرائیں مگر اس سے کوفے میں ناراضی پھیل گئی اس لیے خلیفہ شہر کی اقامت چھوڑ گیا۔ مقتدر (۹۰۸ تا ۹۳۲ء) کے زمانے میں بدویوں کے حملے سے سواد کے دوسرے مقامات کی طرح اسے بھی نقصان پہنچا یہاں تک کہ حکومت کو وہاں ایک فوج بھیجنی پڑی۔ حیرہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں وہ بہت وسیع مگر بہت کم آباد تھا۔ پورے ضلع کے زوال و انحطاط کی وجہ سے بعد میں حیرہ پر اتنا سخت اثر پڑا کہ آخر میں وہ روئے زمین سے معدوم ہو گیا۔ اس کی جاے وقوع اب ایک چراگاہ ہے جہاں چند پست ٹیلے اور ٹھیکروں کے ڈھیر اس کے ماضی کی یاد دلاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، طبع ڈخوبہ

de goeje، ۱: ۸۲۱، بعد، ۸۵۳، ۲۰۱۶ء، بعد:

۲۰۳۸ء، بعد: ۲: ۶۴۵ (دیکھیے مزید پمد اشاریہ): (۴)

البلاذری، طبع ڈخوبہ de goeje، ص ۲۳۱، بعد: (۳)

آلڈینوری، طبع Guingaz، ص ۱۱۷: (۴) ابن الاثیر، طبع

Tornberg، ۶: ۱۰۵: ۸: ۱۳۱: (۵) یاقوت، طبع

وینٹفلڈ Wilsenfeld، ۲: ۳۷۵ تا ۳۷۹: (۶)

Bibliotheca Geographi. Arabicorum، ۱: ۸۲: ۲:

۱۶۳: ۷: ۱۹۲: ۳۰۹: (۷) نولدیکہ Nöldeke:

Geschichte der Sassaniden، ص ۲۵، ۳۴۸: (۸)

Die Dynastie der Lakhmiden: Rothstein، ص ۱۲

تا ۱۳۸: (۹) ولہاوزن Wellhausen: Skizzen:

۱۳۸: (۱۰) بعد، ۳۸: بعد، ۶۸: بعد: (۱۰)

(قَب السبکی : طبقات الشافعیة، ۴ : ۷۷ بعد)، لیکن اس اثنا میں وہ علوم ادیبہ میں بھی اپنے رجحان طبع کی تسکین کرتا رہا اور اپنی خوبی تحریر کی وجہ سے ایک شاعر اور صاحب طرز انشاپرداز کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل کر لی۔ اسے فن شعر اور بدوی محاورات کا ماهر سمجھا جاتا تھا اور وہ ہمیشہ خالص عربی زبان بولتا تھا۔ اسے بدوی لباس پہننے کا بھی شوق تھا اور اسی چیز کو اس کے ایک حریف شاعر نے اس کی ہجو کا موضوع بنایا ہے۔ مشہور ہجو گو شاعر ابن القُطَّان (۳۷۷-۳۷۸ تا ۵۵۸) سے اس کی اکثر جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں اور کہا جاتا ہے کہ اس کا لقب (حیص بیص) اسی شاعر کی ظرافت طبع کا نتیجہ ہے۔ اس کے مریوں میں خلیفہ المسترشد اور المقتفی کا وزیر شرف الدین علی بن طراد الزینبی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ عماد الدین الاصفہانی کی تصنیف خريدة القصر میں اس کے قطعات کا ایک طویل سلسلہ موجود ہے۔ ان میں متعدد وصفیہ اشعار کے علاوہ ایک بڑی تعداد ان قصائد کی ہے جو اس نے خلیفہ المسترشد (۵۱۲/۱۱۱۸ تا ۵۲۹/۱۱۳۵)، خلیفہ المستضیٰ (۵۶۶/۱۱۷۰ تا ۵۷۵/۱۱۸۰)، سلجوقی سلاطین، مثلاً محمود بن محمد بن ملک شاہ (۵۱۱/۱۱۱۷ تا ۵۲۵/۱۱۱۳) و مسعود بن محمد بن ملک شاہ (۵۲۷/۱۱۳۳ تا ۵۴۷/۱۱۵۲) اور وزراء، خصوصاً الزینبی مذکور، نیز دوسرے امرا کی مدح میں لکھے ہیں [رُک بہ غازی، سیف الدین]۔ سرائی کے کچھ ٹکڑے اور اس کے خطوط کے نمونے بھی الاصفہانی کی کتاب میں محفوظ ہیں۔

برلن کے قلمی نسخے (Verzeichmis : Ahlwordt)

عدد ۸۶۲۸، ۳) میں سات مختصر خطوط ہیں، جو شاعر نے خلیفہ کے نام ایک سائل کی حیثیت سے لکھے تھے اور ان کے جواب میں خلیفہ کے خطوط

Sendschreivon Babylon nach den Ruinen : Meissner von Hira und Huarnak ben der Deutschen
Orient. Gesellschaft ۱۹۰۱ء

(Fr. BUBL)

• **حیص : جنوی عرب کا ایک قصبہ، جو جبل رأس کے دامن میں ایک وادی کے مدخل کے پاس، زَیْد [رُک بآن] سے پانچ میل جنوب مشرق میں واقع ہے۔**

تفصیل کے لیے دیکھیے [رُک] لائن، باراول۔

مآخذ : (۱) الهمدانی : جزیرہ، ص ۵۳، ۷۱، ۷۵،

۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۹؛ (۲) یاقوت : معجم، ۲ : ۳۸۰؛ (۳)

۲۲۵؛ *Beschreibung Von Arabien* : K. Niebuhr، ص

۱۲ : ۷۴۹، ۷۵۶، ۷۵۷؛ *Erdkunde* : K. Ritter (۴)

۷۵۸ تا ۷۵۹، ۷۷۹ تا ۸۰۲، ۸۰۳ تا ۸۰۸، ۸۰۹؛ (۵)

El. Yemen : Manzoni، روما ۱۸۸۳ء؛ (۶) A. Sprenger

Die alte Geographie Arabiens، ص ۶۶، ۳۱۰۔

J. SCHLEIFER [تلخیص از ادارہ]

• **حیص بیص : ایک عرب شاعر شہاب الدین**

ابو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن الصیفی التیمی کا لقب، جس کا دعویٰ تھا کہ وہ اکثم بن صیفی کی اولاد ہے (قَب اسد الغابة، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۱ : ۱۱۲ بعد)۔

کھا جاتا ہے کہ اس کا نام حیص بیص اس لیے ہو گیا کہ اس نے یہ لفظ ایک دفعہ کسی مجمع کے جوش و خروش کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا تھا (قَب لسان، ۷ : ۲۷۳، ۲۸۵ بعد)؛

Grünert : *Verhandlungen des VII Oriental*

Congresses، ویانا ۱۸۸۸ء، Sem. Sect، ص ۲۰۲

بعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی تاریخ ولادت کا خود

اسے بھی علم نہ تھا، خريدة القصر (ورق ۷۰۔ الف سطر

۲) کے ایک حاشیے کے مطابق ۵۲۰/۱۱۲۶ء میں وہ

ہوا جوان تھا (فی ربیعان عمره)۔ اس نے شافعی قاضی

محمد بن عبدالکریم الوزان سے ری میں فقہ پڑھی

میں بھی حیض کے ایام سے مدد ملتی ہے، مگر فقہ میں اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ حمل کی مدت طویل ہو سکتی ہے اور اس کا تعلق بھی مسائل حیض سے ہے۔

[ایام حیض سے پاک ہونے کو طہر کہا جاتا ہے۔ عورت میں حالت طہر وہ ہے جس میں استقرار حمل ہو سکتا ہے، اس لیے گو حالت حیض میں عورت بذاتہ نجس و ناپاک نہیں ہو جاتی تاہم اس کی اس حالت پر طہر کا لفظ اس لیے استعمال نہیں ہوتا کہ ان دنوں میں وہ نماز اور روزے جیسی عبادتوں کے قابل نہیں ہوتی، جن میں ہر قسم کی پاکیزگی کی ضرورت ہوتی ہے اور حالت حیض میں جسمانی آلودگی ہوتی ہے]۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۲ [البقرة]: ۲۲۲؛ (۲)

احادیث کے مجموعوں (قب وینسک Hand: Wensinck اور (۳) تمام کتب فقہ میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے۔

(G. H. BOUSQUET)

- * **حیفا:** جیل الکرمیل کے دامن میں فلسطین کی ایک بندرگاہ۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عکا [رک باں] کی اتنی شہرت تھی کہ حیفا گوشہ خمبول میں رہا۔ اس کا ذکر سب سے پہلے ناصر خسرو نے کیا ہے، جو ۵۴۳۸ / ۱۱۰۴ء میں وہاں موجود تھا۔ وہ کھجوروں کے جھنڈوں اور بہت سے درختوں کا ذکر کرتا ہے، وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس نے جہاز سازوں کو بھی دیکھا، جو بقول اس کے بڑے بڑے بحری جہاز (جوجی) بناتے تھے (سفرنامہ، طبع و فرانسیسی ترجمہ از Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۸ء، متن ص ۱۸، ترجمہ ص ۶۰ و طبع Kavianian، برلن ۱۹۴۰ء، ص ۲۶ و انگریزی ترجمہ، در PPTS، ۴: ۱۳)۔

صلیبی جنوب کی طرف جاتے ہوئے پہلے تو حیفا

کو ایک جانب چھوڑ کر نکل گئے تھے لیکن جلد ہی

بھی اس میں موجود ہیں۔
حیض بیض کا انتقال ۶ شعبان ۵۷۵ھ / ۱۷ جنوری ۱۱۷۹ء کو بغداد میں ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۵۷، ۲۲۳، ۲۸۰، ۸۱۷ (ترجمہ de Slane، ۱: ۵۵۹)؛ (۲) الکتابی: بعد و ۳: ۵۸۳، ۲۲۷، ۱۱۹ (بعد)؛ (۳) الفوات الوفیات (طبع بولاق ۱۲۸۳ھ)، ۲: ۳۹۲ (بعد)؛ (۴) عماد الدین الاصبہانی: خريدة القصر، مخطوطة لائڈن، ورق ۲۱ الف Gol. (Cat. Cod. Orient.)، ۲: ۲۰۸ (بعد)؛ ورق ۴۴ ب تا ۷۵ الف (ص ۷۷ تا ۱۳۸)؛ (۵) هوتسما Recueil de Textes relatifs à: Houtsma، ۲: ۱۷۵، ۲۱۲؛ (۶) ابن ابی اصیبعہ، طبع A. Müller، ۱: ۲۸۳ (بعد)؛ (۷) الاثیر، طبع تورنبرگ، ۱: ۹۱، ۱۰۶، ۲۱۸، ۳۰۰؛ (۸) ابن طقطقی، طبع Ahlwordt، ص ۳۵۵۔

(C. VAN ARENDONK)

* **حیض:** وہ خون جو انتیس تیس دن میں چند دنوں کے لیے عورتوں کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ حیض کے لیے فقہاء نے جو شرعی مدت مقرر کی ہے اگر اس کے بعد بھی خون آتا رہے تو اسے استحاضہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم (۲ [البقرة]: ۲۲۲) اس عورت کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے سے منع کرتا ہے۔ غسل [رک باں] حالت پاکیزگی کو دوبارہ لانے کے لیے ضروری ہے۔ نماز اور رمضان کے روزے حیض والی عورتوں کے لیے معاف ہیں۔ نفاس [رک باں] کے متعلق بھی ضوابط تقریباً وہی ہیں جو حیض کے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف مکاتب فقہ میں اجتہادی اختلافات ہیں، جنہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے (ان تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

طلاق کے معاملے میں بھی حیض فیصلہ کن عنصر ہے۔ عدت کی مقررہ مدت بھی اسی سے متعین ہوتی ہے۔ بعض بچوں کے حلال ہونے کے سلسلے

ان کی توجہ اس مفید بندرگاہ کی طرف مبذول ہو گئی۔ شاید ان دنوں بھی یہاں جہاز سازی کا ایک مرکز تھا؛ چنانچہ انہوں نے وینس کے ایک بیڑے کی مدد سے شوال ۹۳۴ھ / اگست ۱۱۰۰ء کے لگ بھگ ایک ماہ کے محاصرے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا۔ یہودی یہاں آباد تھے اور فاطمی خلیفہ کی ایک خاص اجازت سے قابض تھے۔ اس کے بدلے میں وہ خراج ادا کرتے تھے اور مسلم دستوں کی مدد سے اس کی حفاظت کرتے تھے۔ قبضہ کرنے کے بعد صلیبیوں نے ان چند لوگوں کے سوا جنہوں نے بھاگ کر جان بچائی یہودیوں، محافظ مسلم دستے اور باشندوں کو جمع کر کے قتل کر دیا۔

صلیبیوں اور مسلمانوں کے درمیان جنگوں کے دوران میں فلسطین کے ساحل پر واقع دوسری بندرگاہوں (رک بہ ارسوف، قیسریہ، یافہ) کی طرح حیفا کا مقدر بھی عکا سے وابستہ رہا۔ عکا کی فتح کے بعد ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء میں دوسرے مقامات کے ساتھ حیفا پر بھی صلاح الدین ایوبی کی فوجوں کا قبضہ ہو گیا (بہاء الدین بن شداد: النوادر السلطانیہ، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۷۹؛ ابو شامہ: الروضتین، بار اول، ۲: ۸۸؛ محمد الحموی: التاريخ المنصورى، طبع P. A. Gryaznevič، ماسکو ۱۹۶۰ء، ورق ۹۲ ب؛ ابن واصل: مفرج الکروب، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۲: ۲۰۲)۔ بعض فرنگی مآخذ کی رو سے، جن کا صلیبیوں کے بعض جدید ترین مغربی مؤرخین نے بار بار حوالہ دیا ہے، حیفا پر عکا کی فتح سے پہلے ہی قبضہ ہو گیا تھا، لیکن اسے مسلم مآخذ کی شہادت کے مدنظر لازمی طور پر رد کر دینا چاہیے (دیکھیے W. B. Stevenson: The Crusaders in the East، کیمبرج ۱۹۰۷ء، ص ۲۵)۔ آخر کار مملوک سلطان الاشرف خلیل نے عکا کو دوبارہ فتح کرنے کے بعد ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء

میں حیفا دوبارہ فتح کر لیا۔ مملوک عہد میں یہ حکمت عملی اختیار کی گئی کہ صلیبیوں کو دوبارہ قابض ہونے سے روکنے کے لیے فلسطین کے ساحل کو برباد ہی رکھا جائے۔ القلقشندی اس کا ذکر صرف ایک کھنڈر کی حیثیت سے کرتا ہے (صبح الاعشی، ۴: ۱۵۵)۔ Gaudefroy: La Syrie à l'époque des Mamelouks: Demombynos پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۴)۔ فتح کے بارے میں اولین عثمانی دفاتر [رک بہ دفتر خاقانی] میں حیفا کو آباد مقامات کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔ تقریباً اسی زمانے میں پیری رئیس نے اپنے ساحل فلسطین کے تذکرے میں صرف ایک برباد قلعے کا ذکر کیا ہے (A Turkish description of the: U. Heyd: coast of Palestine in the early sixteenth century در IEJ، ۶ / ۴ (۱۹۵۶ء): ۲۰۶ اور ۲۱۰ تا ۲۱۱)، تاہم ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۱ء کی ایک ترکی دستاویز میں فرنگی تاجروں کا ذکر ملتا ہے جو حیفا کی بندرگاہ کی طرف آیا کرتے تھے (U. Heyd: Ottoman documents on Palestine 1552-1615، اوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۹)۔ اس دور میں حیفا طبریے Tarabay خاندان کے مقبوضات کا ایک حصہ دکھائی دیتا ہے۔ ۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۳ء میں فخرالدین ثانی معن [رک باں] نے اس کا محاصرہ کیا، جس نے اس شرط پر محاصرہ اٹھا لینے کی پیش کش کی کہ احمد ابن طبریے علاقہ صفا پر حملہ نہیں کرے گا؛ تاہم مؤخر الذکر نے اپنے دشمن کے ہاتھ چڑھ جانے کے خطرے پر حیفا کی تباہی کو ترجیح دی (Eres Yisrā'el we Yishūvā biyyēme ha-: I. Ben-Zvi: shilton ha-Othmanli بیت المقدس ۱۹۵۵ء، حوالہ La terre sainte: E. Roger پیرس ۱۹۶۴ء، ص ۷۷ تا ۷۸؛ Fakhr-al-Din II: P. Carali روما ۱۹۳۶ء، اطالوی: ص ۸۰ و ۸۱؛ احمد الخالدي: لبنان

باقی ہیں، جنہیں اب بھی البرج کہتے ہیں (U. Heyd : داهر العمر (عبرانی میں)، بیت المقدس ۱۹۴۲ء، ص ۲۹ تا ۳۰، ۳۹ تا ۴۰، بحوالہ نعمان قسطلی: ملخص تاریخ الزیادہ در مجلة الجنان، ۱۸۷۷ء، ص ۸۵۱: عبود الصباغ: الرّوض الزاهر فی تاریخ ظاہر، مخطوطہ، در کتاب خانہ دانشگاہ امریکہ، بیروت، ورق ۹ الف و ب: میخائیل نقولہ الصباغ: تاریخ الشیخ ظاہر العمر الزیادانی (Documents inédits pour servir à l'histoire du patriarchat melkite d'Antioche ج ۴، طبع P. Constantin Bacha، حریصا بدون تاریخ ۱۹۲۷ء، ص ۴۵ تا ۴۶)۔

نیا گاؤں، جسے الشیخ ظاہر نے تعمیر کرایا تھا، جدید حیفا کی اساس ثابت ہوا۔ اس کے زوال کے بعد اس پر جزار احمد پاشا نے حکومت کی۔ ۱۷۹۹ء میں اس پر فرانسیسیوں نے قبضہ کر لیا، تاہم جب وہ عکا پر قبضہ کرنے میں ناکام رہے تو اسے بھی چھوڑ دیا۔ ۱۸۳۷ء میں اس پر مصر کے ابراہیم پاشا نے قبضہ کر لیا۔ ۱۸۴۰ء میں ترکی، برطانوی اور آسٹری جہازوں نے بمباری کر کے عکا اور حیفا کی بندرگاہوں کو برباد کر دیا۔

عکا کی بندرگاہ آہستہ آہستہ کاریے اٹ گئی تو آمد و رفت حیفا کی طرف سے ہونے لگی اور اس علاقے کی اہمیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ مراکش، ترکیہ اور بعد میں یورپ سے نوواردوں کی وجہ سے یہودی آبادی میں اضافہ ہو گیا۔ ایک نیا عنصر وہ صلیبی جنگجو تھے جو Templars کہلاتے تھے اور حیفا میں آباد ہو گئے تھے۔ انہوں نے حیفا کی جدید معاشی ترقی کا آغاز کیا، سڑکیں بنائیں، چار پہیے والی گاڑیوں کو متعارف کرایا، دوسرے کارناموں کے ساتھ انہوں نے بھاپ سے چلنے والا ایک کارخانہ تعمیر کیا، انگوروں کے باغات لگائے اور جدید زرعی طریقوں کو

فی عہد الامیر فخرالدین طبع A. J. Rustum، بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۱۹۷ تا ۱۹۸)۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں سیاحوں نے اس کا اکثر ذکر کیا ہے، جس سے بندرگاہ حیفا کے روز افزوں استعمال کی تصدیق ہوتی ہے، اگرچہ آبادی بہت ہی تھوڑی رہی ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے کے اواخر یا پانچویں عشرے کے شروع میں حیفا اور اس کے نواح پر شیخ ظاہر العمر [رک باں] کا قبضہ ہو گیا۔ شوال ۱۱۷۴ھ / مئی ۱۷۶۱ء میں دمشق کے عثمانی گورنر عثمان پاشا نے سلطان سے حیفا اور اس کے گرد و نواح کو اپنے صوبے میں مدغم کرنے کا اختیار حاصل کر لیا اور بیروت سے حیفا جانے والے ایک فرانسیسی جہاز پر تیس سپاہی یہ احکام دے کر بھیجے کہ وہ اچانک حملہ کر کے اس گاؤں اور قلعے پر قبضہ کر لیں۔ شیخ ظاہر کو اپنے جاسوسوں سے یہ اطلاع مل گئی، چنانچہ وہ توپ سے گولہ باری کر کے اس جہاز کو دور بھگانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس واقعے کے بعد اس نے موجودہ گاؤں کو مسمار کر کے دو کیلومیٹر شمال مشرق میں ایک نیا گاؤں تعمیر کرایا اور باشندوں کو اس میں منتقل کر دیا۔ اس نئے گاؤں کا نام العمارة الجديدة ("نئی تعمیر") رکھا گیا تھا، لیکن یہ مشہور حیفا الجديدة (یعنی نیا حیفا) کے نام سے ہوا۔ اس کی حفاظت کے لیے خشکی کے تینوں طرف گول برجوں والی فصیلیں بنائی گئیں اور گاؤں اور بندرگاہ کے اوپر ایک مستطیل شکل کا دو منزلہ قلعہ بنایا گیا، جس میں توپیں نصب کی گئیں۔ بقول میخائیل صباغ یہ قلعہ کا قزاقوں کے خلاف مدافعت کے لیے، لیکن دراصل نابلس سے متوقع حملوں کا دفاع کرنے کے لیے تعمیر کیا گیا تھا؛ اسے برج ابو سلام یا برج السلام کہتے تھے۔ پہاڑی کے کچھ حصے

۲۳ ستمبر ۱۹۱۸ء کو حيفا پر برطانوی دستوں نے قبضہ کر لیا اور وہ فلسطین کے زیر انتداب علاقے کے ایک حصے کی حیثیت سے انتہائی ترقی کے دور میں داخل ہو گیا۔ ۱۹۰۵ء میں حجاز ریلوے [رک بان] کی شاخ درعہ حيفا کے کھل جانے سے اس قصبے کی معاشی زندگی کا ایک نیا دور پہلے ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ دمشق اور حوران، نیز عرب کے ساتھ مل جانے سے حيفا کو بندرگاہ کی حیثیت سے ترقی کرنے میں بڑی مدد ملی۔ اسے یافہ اور بیروت پر جلد ہی برتری حاصل ہو گئی۔ ۱۹۱۸ء میں ایک نئی سڑک نے حيفا کو جنوبی فلسطین اور مصر کے ساتھ ملا دیا؛ ۱۹۲۱ء میں اس بندرگاہ کو بہتر بنایا گیا اور بڑے پیمانے پر اس کی توسیع ۱۹۳۳ء میں مکمل ہوئی، جب کہ دس سال کے اندر حيفا کی بندرگاہ میں داخل ہونے والے جہازوں کی تعداد چار گنا ہو گئی تھی۔ ۱۹۳۹ء میں عراق سے تیل کی ایک پائپ لائن کے مکمل ہونے اور ۱۹۳۹ء میں تیل صاف کرنے کے کارخانے کی تکمیل سے اس شہر کی اقتصادی ترقی میں خاصی مدد ملی۔ حيفا کی ترقی میں جو دوسرے عناصر مدد اور معاون ثابت ہوئے ان میں خاص طور پر اس صدی کے تیسرے اور چوتھے عشرے میں عربوں کا خاصی تعداد میں یہاں نقل مکانی کر لینا اور زیادہ تر وسطی اور مشرقی یورپ سے کثیرالاعداد یہودیوں کا آکر بس جانا قابل ذکر ہے۔ انتداب کے تحت ہونے والی مردم شماریوں سے آبادی کے یہ اعداد معلوم ہوتے ہیں: ۱۹۲۲ء: ۹۳۷۷ مسلمان، ۸۸۶۳ عیسائی، ۶۲۳۰ یہودی، ۱۶۴ دیگر؛ ۱۹۳۱ء: ۲۰۳۲۴ مسلمان، ۱۳۸۲۴ عیسائی، ۱۵۹۲۳ یہودی، اور ۳۳۲ دیگر۔ ۱۹۴۸ء میں انتداب کے آخر میں حيفا کی آبادی کا تخمینہ ۱۲۰۰۰۰ لگایا گیا تھا، جن میں دو تہائی یہودی تھے اور باقی عرب۔

۲۱ اپریل ۱۹۴۸ء میں حيفا میں مقیم برطانوی دستوں کے سپہ سالار نے عرب اور یہودی قائدین کو اطلاع دی کہ وہ اپنی فوجوں کو شہر سے نکال کر بندرگاہ کے علاقے اور ادھر آنے والی سڑکوں پر مرتکز کرنا چاہتا ہے۔ اس اعلان کے ساتھ ہی [عربوں اور یہودیوں کے درمیان] سخت کشمکش شروع ہو گئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ شہر یہودیوں کے ہتھے چڑھ گیا اور گنت و شنید کی ناکامی کے بعد عرب آبادی کا بیشتر حصہ بحری راستے سے عکا اور لبنان، یا خشکی کے راستے سے الناصره (Nazareth) کی طرف چلا گیا۔ اس کوچ کے حالات نامعلوم اور مختلف فیہ ہیں (مختلف بیانات کے لیے دیکھیے عارف العارف: النکبة، بیروت ۱۹۵۶ء، ۱: ۲۰۶ تا ۲۲۳؛ R.E. Gabbay: A Political study of the Arab-Jewish Conflict، جنیوا۔ پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۹۴ تا ۹۵؛ J. and D. Kimche: Both sides of the hill، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۵ تا ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۲۴؛ G. Kirk: The Middle East 1945-1950، لنڈن ۱۹۵۴ء، ص ۲۶۱ تا ۲۶۳؛ ولید خالدی: The Fall of Haifa، در Middle East Forum، دسمبر ۱۹۵۹ء، ص ۲۲ تا ۳۲؛ محمد نمر الخطیب: من اثر النکبة، [دمشق؟] ۱۹۵۱ء؛ N. S. Horch: The edge of the Sword، لنڈن و نیویارک ۱۹۶۱ء، ص ۹۷ تا ۱۰۰؛ H. Sacher: Israel, the establishment of a state، لنڈن ۱۹۵۲ء، ص ۲۴۱ تا ۲۴۵)۔

۱۹۶۵ء میں حيفا میں عربوں کی دس ہزار کی آبادی تھی، جس میں مسلمان، دروز، بھائی اور عیسائی شامل تھے۔ بیشتر مسلمان کوہ کرمل کی ڈھلانون پر وادی نسناس کے محلے میں رہتے ہیں۔

مآخذ: من مقالہ میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ:

(۱) لسٹرینج: Palestine، ص ۴۴۶؛ (۲) A.S. Textes géographiques arabes sur la Marmardji

اس کا تجزیہ *Isl.* ۱۸ (۱۹۲۹ء) : ۱۴۴، بعد میں کیا ہے۔ J. Sourdel-Thomine نے ایک ضروری مقدمے اور فرانسیسی ترجمے کے ساتھ اس کو BEO، ۱۷ (۱۹۶۲ء) : ۱۰۰ تا ۲۶۸، میں شائع کیا ہے۔ کتاب الحیل فی الحروب وفتح المدائن وحفظ الدروب بھی مقبول رہی ہے، جو سکندر اعظم کی طرف منسوب کی جاتی ہے، مگر جعلی ہے۔ درحقیقت یہ ایک مسلم مصنف کا علمی کارنامہ ہے، جو ۸۶۲ھ/۱۲۲۵ء سے قبل گزرا ہے (دیکھیے Ritter : کتاب مذکور، ص ۱۵۱ بعد؛ فہرست مخطوطات لائڈن، باراول، ۱۹۱۳ و ۱۹۱۵ء؛ P. Voorhaeve : *Hand List*، ص ۱۱۶ بعد؛ نیز دیکھیے ابن النحاس الدمشقی (م ۸۱۳ھ/۱۴۱۱ء) کی *مشارع الاشواق* الی *مصارع العشاق* کے آخری باب کی دوسری فصل (برا کلمان، ۲ : ۹۱ بعد و تکملہ، ۲ : ۸۳)۔

حیل کے دوسرے معنی میکانیکی تدبیریں (میکانیات) اور مشینی ایجادات ہیں۔ اس عنوان پر مقبول عام تصنیفیں بنو موسیٰ بن شاکر (تیسری صدی ہجری کا نصف آخر / نویں صدی عیسوی، برا کلمان : ۱ : ۲۴۱ و تکملہ، ص ۳۸۳، جہاں *Isis* کے بجائے *ISL* پڑھنا چاہیے) کی ہیں، اس کے علاوہ ابن الرزاز الجزری کی تصنیف کتاب فی معرفة الخیل الهندسیہ ہے (زمانہ تصنیف ۸۶۰ھ/۱۲۰۵ء، برا کلمان، ۱ : ۶۵۱ و تکملہ، ص ۹۰۳)۔ اس کتاب کی مختلف فصول کے ترجموں کی فہرست کے لیے دیکھیے *ISL*، ۱۱ (۱۹۲۱ء)، ۲۱۴، شمارہ، *The Greek : K. Weitzmann*، *Analecta* در *sources of Islamic Scientific Illustrations*، *Grientalia Herzfeld*، نیویارک ۱۹۵۲ء، ۲۴۴ تا ۲۴۶؛ *Arab painting : R. Ettinghausen*، ۱۹۶۲ء، ۹۳، ۹۵، بعد)۔ رمل پر ایک رسالہ موسومہ کتاب الحیل الروحانیہ کا بھی ذکر ضروری ہے جو غلط طور پر افرائی کے منسوب ہے (دیکھیے برا کلمان،

Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۵۸؛ (۳) L. A. Mayer و *Some principal muslim religious : J. Pinkerfeld*، *buildings in Israel*، بیت المقدس ۱۹۵۰ء، انگریزی متن : ص ۳۹ تا ۴۰، عربی متن : ص ۳۵ تا ۳۶؛ (۴) *Survey of Western : Palestine Exploration Fund*، *Descrip- : R. Guérin*، (۵) *Palestine, Memoires*، ج ۲، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۲۵۱ تا ۲۵۹، *Galilée*، پیرس ۱۸۸۰ء، ۱ : ۴۹۹ تا ۴۵۰؛ (۶) F. M. Abel : *Géographie de la : Palestine*، ج ۲، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۷) E. T. Dawling : *The Town of Haifa*، در *QSPEF*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۸۳ تا ۱۹۱؛ (۸) L. Oliphant : *Haifa, or life in modern* : J. J. Rothschild (۹) : *Palestine*، لئڈن ۱۸۸۷ء؛ (۹) *History of Haifa and Mt. Carmel*، (عام خاکہ)، حیفا : ۱۹۳۴ء

(ادارہ و آراء، لائڈن)

* **حیل : (ع)**، حیلہ کی جمع، بمعنی تدبیر، ترکیب، چارہ کار، چال، بچنے کا طریقہ، مقصد حاصل کرنے کا ذریعہ۔ اس کے علاوہ یہ بہت سے فنون کی اصطلاح کے طور پر آتا ہے، مثلاً حیل جنگی چالوں کے لیے بھی ایک فنی اصطلاح ہے۔ یہ اصطلاح فنون جنگ کی کئی کتابوں کے نام کا جزو ہے اور کتابوں میں جا بجا اس کی بحث آئی ہے۔ ان میں سے قدیم ترین تصنیف ہرثمی الشعرانی کی کتاب الحیل ہے، جو مامون الرشید کے نام معنون ہے (الفہرست، ص ۳۱۴، سطور ۲۳ تا ۲۷) میں اس کی ترتیب کے بارے میں تفصیلی معلومات ملتی ہیں، لیکن بدقسمتی سے بندرجات کے متعلق کچھ مذکور نہیں۔ زمانہ ما بعد کی ایک مقبول عام تصنیف علی بن ابی بکر الہروی (م ۱۱۱ھ/۱۲۱۵ء) کی *التذکرۃ الہرویۃ فی الحیل الحریہ* ہے (برا کلمان : تکملہ، ۱ : ۸۷۹)۔ فنون حرب کی دوسری تصانیف (دیکھیے برا کلمان،

۱، ۲۳۴، نمبر ۶)۔

اس کے علاوہ حیل کی ایک قسم وہ بھی ہے جس میں بھکاریوں، مداریوں اور جعل سازوں کے حیلے اور فریب آتے ہیں۔ الجاحظ نے اس مبحث پر چند رسائل لکھے ہیں (براکمان: تکملہ، ۱: ۲۴۴ عدد ۵۵، ۶۶، دیکھیے *Arabica*، ۳/۲ (۱۹۵۶ء)، عدد ۹۵، ۱۱۱؛ الجوزیری کی کتاب المختار فی کشف الأسرار (مندرجات کی تفصیلی فہرست کے لیے دیکھیے Ahlwardt: فہرست مخطوطات برلن، عدد ۵۵۶۳: نیز دیکھیے حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۳: ۱۱۸، بعد، عدد ۴۶۵۷، ۱۵، ۱۹۲۶ء)، ۲۲۷، حاشیہ ۱۴) جس سے بہت سے اقتباس اخذ کیے گئے ہیں، اس سلسلے کی اہم کتاب ہے جس میں ان دھوکے بازوں کے پوست کندہ حالات بیان کیے گئے ہیں۔ شعبدہ بازی اور ہر قسم کی مشکلات کے ظریفانہ حل ایسے ادب میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ [بعض کتابوں میں شرعی حیلوں کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب شرعی حدود میں مقاصد کا حصول ممکن نہ ہوتا ہو تو ان کے ایسے قانونی حیلے نکالے جائیں جو ظاہر میں شرع کے مطابق ہوں مگر ان کے ذریعے احکام کے عمل اور اس کے لازمی نتائج سے بچ نکلنے کی صورت نکل آئے، یعنی خلاف ورزی بھی نظر نہ آئے اور تکلیف شرعی سے بھی بچنے کا پہلو نکال آئے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ بعض نام درجے کے فقہروں نے یہ حیلے نکالے ہوں، مگر ممتاز فقہاء کا دامن ان سے پاک ہے۔ بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ کی طرف بھی حیلے منسوب کیے ہیں مگر یہ ان پر بہتان ہے (دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان؛ خضری: تاریخ فقہ اسلامی، ترجمہ اردو از عبدالسلام ندوی)۔ یہ حیلے اس زمانے میں عام ہوئے ہوں گے جب لوگ دین کو ماننے کے باوجود تکلیف شرعیہ کو اپنے اوپر

بوجھ سمجھنے لگے ہوں گے اور قوموں پر ایسے ادوار آیا کرتے ہیں، مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس بارے میں فرقے کے اختلاف نے بھی بڑا حصہ لیا ہے۔ فرقوں کی اس مناقشت میں اپنے مخالفین کو بدنام کرنے کا اچھا موقع مل جاتا تھا۔ اس لیے ان کے خلاف حیل کا الزام بڑا کارگر ثابت ہوتا تھا۔ ایک پہلو یہ بھی نظر آتا ہے کہ بعض فقہاء کی فقہی تعبیروں اور فتوؤں کو بھی حیل کا نام دیا گیا، حالانکہ قیاس کے اصول کو تسلیم کر لینے کے بعد، جب مسائل کی قیاسی تعبیریں کی گئیں تو فقہاء (و کلا) کے ایک طبقے نے اس سے فائدہ اٹھایا اور اپنے موادلوں کے لیے آسانیوں کے کچھ راستے نکالے۔ چنانچہ مخاطرہ، مواضع وغیرہ کی اصطلاحیں ان کی نشاندہی کرتی ہیں۔ با این ہمہ ائمہ کبار اور بڑے بڑے فقہاء اثر بچے رہے اور اہل حدیث کا گروہ تو اس قسم کے حیلوں کا شدید دشمن رہا۔

اہل حدیث شرعی حیلوں کو مسترد کرتے رہے۔ امام بخاریؒ [رک باں] نے اپنی الصحیح میں ایک مستقل عنوان سے کتاب الحیل (عدد ۹۰) اس کے رد میں لکھی ہے۔ صحیح البخاری کے شارحین، العینی اور القسطلانی اشارہ کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے مناقشات احادیث کے الفاظ سے بھی آگے نکل جانے ہیں جن کو وہ اس باب میں استدلال کے طور پر لاتے ہیں..... علمی ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ حنبلی بھی شرعی حیلوں کے خلاف تھے۔ قاضی ابو یوسف (م ۵۸۵ھ / ۱۱۰۶ء) نے ایک کتاب، کتاب ابطال الحیل لکھی تھی (*Methodologie: II. I. a. u. s. Canonique*، حاشیہ ۱)۔ امام ابن تیمیہ [رک باں] نے ایک خاص کتاب (إقامة الدلیل علی ابطال التحلل میں عام طور پر شرعی حیلوں کو اعتراضات ۵ نشانہ بنایا ہے اور خاص کر ان نام نہاد تحلیل کی دھجیاں اڑا دی ہیں۔ اس کا مقصد

بعد؛ J. Schacht کے طبعات (۲) الخَصَاف : کتاب الحیل والمَخَارِج، Hanover ۱۹۲۳ء؛ (۳) التزوینی : کتاب الحیل فی الفقه، Hanover ۱۹۲۳ء؛ (۴) امام محمد الشیبانی : کتاب المَخَارِج فی الحیل، لائپزگ، ۱۹۳۰ء؛ (۵) Die arabische hijal-Literatur، Isl. ۱۵ (۱۹۲۶ء) : ۲۱۱ تا ۲۳۲؛ مزید دیکھیے در Revue Africaine، ۹۶ (۱۹۵۲ء) : ۳۲۲ تا ۳۲۷؛ Introduction to Islamic Law، ۷۸ تا ۸۲، ۸۳ بعد، ۲۳۲۔

(J. SCHACT)

* **الْحَيَمَةُ : صنعاء [رک باں]** کے جنوب مغرب میں یمن کے پہاڑوں میں ایک ضلع جو الحیمة الخارجية (بیرونی یا مغربی الحیمة) اور الحیمة الداخلية (اندرونی یا مشرقی الحیمة) میں منقسم ہے الحدیدہ کی بندرگاہ سے صنعاء تک جانے والی شاہ راہ پر دور دور تک پھیلا ہوا ہے۔ الحیمة تک پہنچنے کے لیے مسافر کو تہامہ سے اتر کر حراز [رک باں] کے ضلع سے گزرنا پڑتا ہے۔ حراز کا دارالحکومت مناخہ ہے جو سطح سمندر سے ۲۳۰۰ میٹر بلند ہے۔ مشرقی جانب یہ راستہ آٹھ سو میٹر نیچے مَفْحَق کے نشیب سے ہو کر گزرتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۱۱ لائڈن بذیل مادہ۔

مآخذ: ۱۱۱، لائڈن میں جو مصادر مذکور ہیں، ان کے علاوہ دیکھیے حسین بن علی البیہقی : الیمن الکبریٰ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۲) Voyage : A. Dafflers، au Yemen، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۳) A. Journey : W. Harris، through the Yemen، ایڈنبرا ۱۸۹۳ء؛ (۴) C. Rathjens، اور Südarabien Reise : H. v. Wissmann، ۳، ہمبرگ ۱۹۲۳ء (نقشے اور تصویریں)۔

(G. RENTZ) تلخیص از ادارہ

* **حَیْوَان : (ع)**، بمعنی جانوروں کی دنیا۔ یہ لفظ قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے [وَ اِنَّ الْمَلٰٓئِکَۃَ الْاُولٰٓئِیَہِیَ الْحَیْوَٰنِ] (۲۹) [العنکبوت] : مآخذ: Die Zuhriten : I. Goldziher، ۲۸

طلاق کے بعد سابق شوہر اور سابقہ بیوی میں دوبارہ شادی کرانا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس عورت کا نکاح ایک دوسرے شخص سے اس شرط پر کر دیا جاتا تھا کہ وہ صحیح یا فرضی خلوت کے بعد طلاق دے دے گا (دیکھیے Essai : Laoust، ۴۵۴ بعد)۔ ابن قیم الجوزیہ [رک باں] (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) نے کتاب الموقعین (۳ : ۱۰۳ تا ۱۰۹، ۱۱۹ تا ۱۲۷) میں حیل سے متعلقہ کتابوں کے بہت سے حوالوں سے شرعی حیلوں پر بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے۔ انہوں نے جائز و ناجائز شرعی حیلوں میں فرق بتایا ہے۔ جائز وہ شرعی حیلے ہیں جن سے جائز مقاصد حاصل کیے جاسکتے ہیں اور ناجائز وہ حیلے ہیں جن کے ذریعے مذموم مقاصد حاصل ہوسکتے ہیں۔ جائز حیلوں میں تجارتی قانون کی بہت سی تدبیریں شامل ہیں (اس کے خلاصے اور جزوی ترجمے کے لیے دیکھیے Dr. bepaalde Stoffen : J. P. M. Mensing، لائڈن ۱۹۳۶ء، ۱۲۱ تا ۱۲۷)۔ حنفی ان شرعی حیلوں کو جو کسی کے لیے نقصان دہ ہوں یا جن میں فرار ضیق کا رنگ ہو، ممنوع مانتے ہیں، لیکن جن حیلوں میں تیسیر (جائز آسانی) کے انداز ہوں انہیں مذموم نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے کے مطابق جو حیلے قابل ملامت نہیں ہیں ان کی مثال وہ حیلے ہیں جو حق شفع سے بچنے کے لیے اختیار لیے جائیں؛ اس کا مقصد دوسروں کو نقصان پہنچانا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنے حق کو محفوظ کرنا اور اپنی جائز ضرورت کے لیے ہوتا ہے۔ احناف، مالکی اور شوافع آج تک تحلیل کا استعمال کرتے چلے آئے ہیں، زمانہ حال کے روشن خیال مسلمانوں کا قانونی زاویہ فکر شرعی حیلوں کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس میں تکلیف شرعی سے فرار کے پہلو نکلتے ہیں جو خود غرضی اور خواہش نفس پر مبنی ہیں۔

مآخذ: Die Zuhriten : I. Goldziher، ۲۸

(۶۴) یعنی دار آخرت کی زندگی ہی اصل زندگی ہے۔ بعض کتب لغت میں بتایا گیا ہے کہ جنت کا ایک چشمہ بھی اسی نام سے موسوم ہے، لیکن لفظ حیوان کے سب سے زیادہ عام معنی، خواہ اسے صیغہ واحد میں استعمال کیا جائے یا صیغہ جمع میں، بالعموم ایک یا ایک سے زیادہ جانور ہیں بشمول انسان، جسے صحیح تر الفاظ میں الحيوان الناطق کہا جاتا ہے۔

۱۔ لغوی اشتقاق : جزیرہ نماے عرب کے جانوروں کا ذکر عرب کے مادے کے تحت آئے گا اور گمان غالب یہ ہے کہ ان میں زمانہ جاہلیت سے لے کر اب تک کوئی فرق نہیں ہوا سوا شیر ببر کے جو ایک عرصے سے معدوم ہو چکا ہے اور زمانہ حال میں شتر مرغ ناپید ہو گیا ہے۔ خود جزیرہ نماے عرب میں بھی وہ قدیم مصطلحات اب باقی نہیں رہیں جو قدیم کتب لغت میں موجود ہیں۔ مزید برآں دوسرے عرب ممالک کے مقامی اور درآمدہ جانوروں میں اگرچہ بحیرہ روم کے ممالک جیسے خواص پائے جاتے ہیں، تاہم ایسے نہیں ہیں جو قدیم عرب کے جانوروں کے مطابق ہوں، وہ یا تو مقامی بولیوں میں اپنا لیے گئے ہیں یا مقامی زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں (مثلاً دیکھیے *Faune du Sahara occidental* : V. Monteil، پیرس ۱۹۵۱ء)۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ ایک ہی نام کا اطلاق مختلف علاقوں میں مختلف جانوروں پر ہوتا ہو، تاہم عربی ممالک میں زیادہ معروف جانوروں کے لیے جو نام رائج ہیں وہ تقریباً یکساں ہیں۔

جہاں تک کلاسیکی عہد کا تعلق ہے، یہ الفاظ دوسری۔ تیسری صدی ہجری / آٹھویں۔ نویں صدی عیسوی ہی میں ایسی متعدد کتابوں کا موضوع بن گئے تھے جو بالخصوص گھریلو جانوروں سے بحث

کرتی تھیں (گھوڑا، اونٹ، وغیرہ)۔ عربی لغات میں ان الفاظ کو بہت احتیاط سے ضبط کر دیا گیا ہے۔ ابن سیدہ کی المخصص میں جانوروں کو خاصی جگہ دی گئی ہے اور یہ عربوں کی زندگی میں ان کی اہمیت کے متناسب ہے (۶ : ۱۳۵ : ۸ : ۱۸۶)۔ جانوروں کی بعض انواع کو بیان کرنے کے لیے عربی زبان کی وسعت کا اعتراف عرصے سے لیا جاتا رہا ہے۔ اس وسعت کا ایک سبب تو یہ ہے کہ عرب محققین نے مختلف متروک بولیوں کی اصطلاحات جمع کر دی ہیں۔ دوسرا یہ کہ عرب شعرا نے بکثرت استعارات استعمال کیے ہیں۔ آخری وجہ یہ ہے کہ جانوروں کے مابین عمر، جنس، اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت، بالوں یا پروں کے رنگ، اعضا کی ساخت، ہونٹوں وغیرہ کے لحاظ سے بہت دقیق امتیاز روا رکھا گیا ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern* لائیپزگ ۱۸۷۹ء، نے گھوڑے کے لیے ۱۲۰ سے زائد الفاظ اور اونٹ کے لیے ۱۶۰ سے زائد لکھے ہیں۔ تاہم حقیقی معنوں میں مخصوص اصطلاحات کی تعداد، مختلف عوامل کے مطابق ایک سے لے کر چار تک ہوتی ہے۔

(الف) عربی میں تذکیر و تانیث کے لحاظ سے بعض جنگلی جانوروں کا صرف ایک نام ہے، بشرطیکہ مترادف ناموں یا ان مختلف اقسام کے ناموں کو مستثنیٰ کر دیں جنہیں مشخص کرنا مشکل ہے (عقاب، مؤنث؛ طاؤس، مذکر)۔

(ب) (۱) ان جنگلی جانوروں کے لیے جو گلوں یا ریوڑوں میں رہتے ہیں دو نام مستعمل ہیں، یعنی ایک اسم جمع اور ایک اسم وحدت اور یہ ہر دو جنسوں کے لیے آتے ہیں (نمل = چیونٹیاں؛ نملۃ = ایک چیونٹی، لیکن اسم وحدت چونکہ اس صورت میں وہی لاحقہ رکھتا ہے جو تانیث کے لیے آتا ہے، اس لیے اسے مؤنث خیال کرنے کا رجحان پیدا

ر لھتی ہے؛ یہ لاحقہ تخصیص بنیادی طور پر اسمائے وحدت بنانے کے کام آتا ہے جو دونوں جنسوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں (بغلۃ سے مراد نر خچر بھی ہے اور مادہ خچر بھی)، لیکن چونکہ ان جانوروں میں جو ریوزوں میں رہتے ہیں، مادینیں نروں سے تعداد میں زیادہ ہوتی ہیں اس لیے اسم وحدت دو مادہ کے نام سے ملتبس کر دیا جاتا ہے (مثلاً دَجَاجَة مرغی خانے کا ایک مرغ یا مرغی)۔ اس موضوع پر دیکھیے *Sur quelques noms d'animaux en arabe* : Ch. Pellat *classique*، در GLECS، ۲۵ مئی ۱۹۶۰ء۔

ان بکثرت ناموں میں جو لغت یا علم حیوانات کی کتابوں میں ملتے ہیں، مخصوص یا استعاری شکلوں کے ساتھ ساتھ، ایسے ناموں کے وجود کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے جو انسانوں کی ادبیت [رک باں] یا اسم معرفہ کی طرح بنائے گئے ہیں: مثلاً [ابو یَظَنان = مرغ]، اُم حَبِین = گرگٹ: ابن آوی = گیدڑ؛ وغیرہ) ان مجازی ناموں نے، جو صدیوں سے مستعمل ہیں، خصوصاً عربی بولیوں میں (دیکھیے *Suppl: Dazy*) بذیل مادہ ہائے ابن، ابو، اُم) بعض اوقات اپنے مخصوص ناموں کی جگہ لے لی ہے، لیکن اسے متعلقہ جانوروں کے لیے صفاتی نام رکھنے کا کوئی منظم عمل نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ لٹی پودوں کے بھی ایسے ہی نام ہیں۔ ہم ان اصطلاحات کو حسن تعبیر کا نام دے سکتے ہیں جن میں تفاعل یا پیار کا پہلو پایا جاتا ہے، بالخصوص جب چڑیا جیسے پیارے جانور کو ابو مَحْرَز، ابو مَزَاحِم، ابو یَعْقُوب، وغیرہ کہا جائے۔

۲۔ زمانہ جاہلیت کے عربوں کے جانور: دوسری اقوام کی طرح بدوی بھی جانوروں سے انسان کے صفات اور عیوب منسوب کیا کرتے تھے۔ اس کے ثبوت میں زمانہ جاہلیت کی بہت سی امثال پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان مثالوں میں تقریباً ہمیشہ

ہونا ہے (حَمَام : بہت سے کبوتر: حَمَامَة = ایک کبوتر یا ایک کبوتری: (۲) ان جنگلی یا گھریلو جانوروں میں جن کی جنسوں میں فرق کیا جاتا ہے۔ اسم مذکر نوع اور نر کے لیے مخصوص ہوتا ہے جب کہ مؤنث بھی اسی مادے سے آتا ہے (کَلْب = کتا؛ کَلْبَة = کتیا)۔ جب صورت اس کے برعکس ہو تو مادہ کے نام کی شکل مذکر کی سی ہوتی ہے حالانکہ نحوی اعتبار سے وہ مؤنث ہوتا ہے، اور وہ مادہ اور نوع دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ضبع (مؤنث) = بجو؛ ذبیح (مذکر) = نر چرخ۔

(ج) تین نام بعض انواع کے لیے مستعمل ہیں: اسم جمع؛ اسم وحدت جس میں جنس کا کوئی لحاظ نہیں لیا جاتا؛ اور بعض ایسے جانوروں کے نر کا نام جو گلوں میں رہتے ہیں (نعام = شتر مرغ [جمع]؛ نعامۃ مذکر یا مؤنث جنس کا ایک شتر مرغ؛ ایسی صورتوں میں جیسے کہ حمار = گدھا؛ حمارۃ اور اُتان = گدھی، حمارۃ بظاہر ایک ثانوی اسم مؤنث ہے، اور نسی ایک جنس کے لیے بھی اسم وحدت نہیں ہے (قب عبرانی: حمور / اتون)۔

(د) بعض پالتو حیوانات کے لیے جو بدویوں کے بہت نزدیک رہتے ہیں، چار اصطلاحیں پائی جاتی ہیں: ایک نوع کے لیے؛ ایک فرد کے لیے بلا لحاظ جنس؛ ایک مادہ کے لیے اور ایک چوتھی نر کے لیے: (اِبِل = اونٹ [نوع]؛ بَعِیر = ریوز کا ایک اونٹ یا اونٹنی؛ نَاقَة = اونٹنی؛ جَمَل = نر اونٹ۔ اس قسم میں نوع کا نام بالعموم بشکل مذکر ہوتا ہے، لیکن نحوی لحاظ سے اسے مؤنث مانا جاتا ہے (مثلاً اِبِل، غَنَم، وغیرہ) اس لیے کہ مادینیں نروں سے تعداد میں زیادہ ہوتی ہیں۔

بعض جانوروں کے ناموں کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مادہ کا نام نر کے نام سے بالکل الگ ہوتا ہے اور وہ کے اضافے سے تانیث محض ثانوی حیثیت

در Arabica، ۱۹۶۰-۱۹۶۳ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۰)، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس عقیدے کو مردود قرار دیا (لَا عَذْوٰی وَلَا هَامَۃٌ وَلَا صَفْرَۃٌ) تاہم یہ جاہل مسلمانوں میں کسی نہ کسی شکل میں باقی رہ گیا ہے (دیکھیے مادہ طیر)۔

قرآن مجید (ہ [المائدہ] : ۱۰۳ : ۶ [الانعام] ۱۳۸، ۱۳۹ بعد) میں جاہلیت کی ان رسوم کی مذمت کی گئی ہے جن کی رو سے بعض جانوروں کو خاص خاص دیوتاؤں سے منسوب کر دیا جاتا تھا، یا ربوڑوں میں سے بعض اونٹوں، بھیڑوں اور دوسرے جانوروں کو حرام قرار دے دیا جاتا تھا۔ قدیم زمانے کی ”حیوانیت“ میں بلیہ کے علاوہ، کئی قسم کی قربانیاں بھی شامل تھیں جن کے لیے J. Chelhod کی جامع کتاب: *Le Sacrifice chez les Arabes*، پیرس ۱۹۵۵ء، کا حوالہ دینا کافی ہوگا؛ تاہم ان میں سے بعض مسلمانوں کے ہاں برقرار رہی ہیں [رک بہ ذبیحہ] اور مسلمان اب بھی بہت سے موقعوں پر قربانی کرتے ہیں (دیکھیے مثلاً *Coutume des Arabes au Pays de Moab* : A. Jaussen، ص ۳۳۷ تا ۳۶۳)۔ جانوروں کا پہلے اور اب بھی سحر و ساحری مثلاً استمطار سے تعلق رہا ہے، زمانہ حال کے بعض ماہرین حیوانیات اب بھی بہت ذوق و شوق سے کسی ایک یا دوسرے جانور کو خواب میں دیکھنے کی تعبیر کا ذکر کرتے ہیں [رک بہ الرؤیا]، نیز ان مختلف اعضا کے طلسمی خواص بیان کرتے ہیں جن سے جادوگر بہت کام لیتے ہیں [رک بہ سحر]۔ صحراؤں میں افسانوی جانور رہتے تھے [رک بہ غول] اور جن [رک باں] اکثر جانوروں کی شکل ہی میں انسانوں کے پاس آتے تھے۔ اونٹ، گھوڑے، گائیں، بھیڑیں، شکاری کتے، بلیاں اور شہد کی مکھیاں بابرکت ہیں، لیکن کتوں بلیوں اور بعض جانوروں میں نظر بد بھی ہوتی

کوئی نہ کوئی مدحیہ بات ہوتی ہے جس کے بعد جانور کا نام آتا ہے، مثلاً سخاوت مرغ سے منسوب کی جاتی ہے (اسخٰی من لافظہ)؛ دغا بازی گویہ سے (آخذ من ضب)؛ سادہ لوحی بشیر سے (احمق من جباری)؛ جرأت شیر ببر سے (آجر من لیث)، وغیرہ (دیکھیے امثال کے مجموعے اور بالخصوص الجاحظ کی کتاب الحيوان میں مذکورہ امثال کا اشاریہ)۔

مزید برآں یہ بات بھی دیکھی گئی ہے کہ قدیم عرب کے متعدد قبیلوں کے نام جانوروں کے ناموں پر ہیں: اسد (= شیر)؛ قریش (= آدم خور مچھلی) وغیرہ اور یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ان ناموں کی شاید کوئی علامتی (طوطمی) اہمیت ہو؛ اس موضوع پر W.R. Smith (*Kinship and marriage in early Arabia*) لندن ۱۹۰۳ء نے بعض حقیقی جزئیات جمع کیں تھیں جو حیوان پرستی، بعض قسم کے کھانوں کی ممانعت اور دوسری باتوں سے متعلق تھیں: اور ان سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قدیم عربوں میں ایک علامتی نظام موجود تھا؛ تاہم اس کے نظریے کو بالعموم ماہرین نسلیات نے قبول نہیں کیا، اور عین ممکن ہے کہ جو اہمیت بدوی ضرورت ہر قسم کے جانوروں کو دیتے ہیں وہ علامت پرستی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ محض ”حیوانیت“ کی ایک شکل ہے (دیکھیے J. Henninger در F. Gabrieli، *L'antica società beduina*، روم ۱۹۵۹ء، ص ۸۵-۸۶، اور وہ حوالے جو وہاں مذکور ہیں)۔ یہاں شاید یہ یاد دلانا مناسب ہوگا کہ قدیم عرب مرنے والوں کی روحوں کو کسی پرندے کی شکل میں پیش کرتے تھے (ہامۃ)۔ یہ آلو ہوتا تھا، جو لچہ عرصے تک قبر کے ارد گرد اڑتا رہتا تھا اور بعض موقعوں پر انتقام کے لیے چلاتا تھا (دیکھیے J. Goldziher، در Globus، ج ۸۳، ص ۳ بعد، تجزیہ از G. H. Bousquet، ۱۹۰۳ء)۔

ہے۔ (ان سب مسائل کے بارے میں دیکھیے
Pagan Survivals in Mohamræden : E. Westermarck
Civilization، لندن ۱۹۳۳ء مواضع کثیرہ)۔

۳۔ جانوروں کی تخلیق : مذکورہ بالا امثال کے
سوا قدیم عرب کے عوامی ادب میں، اس شکل میں
جس میں یہ ہم تک پہنچا ہے، جانوروں کی کہانیاں
نہ ہونے کے برابر ہیں (دیکھیے نیچے)۔ زیادہ سے
زیادہ ہمیں ایسی داستانیں ملتی ہیں جن میں بعض
جانوروں کی تخلیق یا تبدیل ہیئت کی تشریح کی
گئی ہے۔ مثلاً چوہیا (فارة) کسی پنہارے کی بیوی
یا کوئی یہودی عورت تھی جس کی ہیئت تبدیل
کر دی گئی؛ اسی طرح بعض قسم کے گرگٹ پہلے
محصول جمع کرنے والے تھے، وغیرہ (دیکھیے الجاحظ :
التربیع، ص ۶۷، و حوالے)۔ جانوروں کی اس
تبدیل ہیئت (مسخ) کے مسئلے میں اسلامی عہد میں
کسی قدر تو اہمیت باقی رہی، مگر قرآن مجید میں یہ
مسئلہ واضح طور سے حل کر دیا گیا ہے، وہ اس طرح
کہ اس میں بار بار یہ کہا گیا ہے کہ جانوروں کو
اللہ نے پیدا کیا تھا (۲ [البقرہ] : ۱۶۴ : ۶ [الانعام] :
۱۴۱ تا ۱۴۴ : ۳۱ [لقمن] : ۱۰ : ۴۲ [الشوری] :
۱۱ : ۴۳ [الزخرف] : ۱۲ تا ۱۳ : ۴۵ [الجاثیہ] : ۴)
نیز یہ کہ اللہ نے ہر چیز کا ایک جوڑا پیدا کیا
[وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ] (۵۱ [الذّٰرِیّت] : ۴۹)۔
لفظ ”دآہ“ (جمع : دواب) کے مقابلے میں جو
یہاں بجائے حیوان کے استعمال ہوا ہے، ان آیات
میں جن میں اللہ کے لطف و کرم پر زور دیا گیا ہے،
لفظ ”انعام“ (چوپائے) استعمال ہوا ہے، جن میں سے
خدا نے ”آٹھ آٹھ جوڑے اتارے“ [وَ أَنْزَلَ لَكُم مِّنَ
الْأَنْعَامِ ثَمَنِیَّةَ أَزْوَاجٍ] (۳۹ [الزمر] : ۶، دیکھیے نیز
۴۵ [الفرقان] : ۴۹، اونٹ خاص طور پر قابل ذکر
ہیں کیونکہ ”وہ اس نے تمہارے لیے پیدا کیے“
[وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا] ۱۶ [النحل] : ۱۶)۔

تاہم بعض انسانوں کے عارضی یا مستقل طور
پر جانوروں کی شکل میں مسخ ہو جانے کے قدیم عقائد
کی بعض آیات سے تصدیق ہوتی ہے [قُلْ هَلْ
أَنْبِئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ
وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ
عَبَدَ الطَّاغُوتَ (۵ [المائدة] : ۶۰) : (=)..... وہ جن پر اللہ
نے لعنت کی ہے، جن پر اس کا عتاب نازل ہوا ہے، جن
کو اس نے سوروں اور بندروں کی شکل کا بنا دیا ہے،
اور انہوں نے شیطان کی پرستش کی] : [فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا
قِرَدَةً خَاسِیْنِ]، (۲ [البقرہ] : ۶۵) (=) ہم نے (ان لوگوں
سے جنہوں نے یوم سبت کی بے حرمتی کی) کہا ہو جاؤ
ذلیل) ”بندر“؛ نیز فَلَمَّا عَتَا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا
لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِیْنِ (۷ [الأعراف] : ۱۶۶)
(پھر جب حد سے بڑھنے لگے اس کام میں جس سے وہ
رو کے گئے تو ہم نے حکم کیا کہ ہو جاؤ بندر
ذلیل)۔ مفسرین کو دو سوالوں کا حل تلاش کرنا تھا:
اول یہ معلوم کرنا تھا کہ مذکورہ بالا آیات کا اشارہ
کن واقعات کی طرف ہے، اور دوسرا یہ کہ جن لوگوں
کو اس طرح مسخ کر دیا گیا تھا، ان کا انجام کیا
ہوا۔ ان میں سے پہلے سوال کے جوابات مختلف
تھے : مثلاً الکسائی (قصص الانبیاء، ص ۲۷۷ بعد) کا
خیال تھا کہ یہ بندر اسرائیلی تھے جن کی حضرت
داؤدؑ کے زمانے میں ہفتے کے روز مچھلی پکڑنے اور
پکانے کی بنا پر یہ تبدیل ہیئت ہو گئی تھی،
اور یہ کہ سور (کتاب مذکور، ص ۳۰۷) حضرت
عیسیٰؑ کے وہ ہم عصر ہیں جو ان پر ایمان نہیں
لائے تھے۔ یہی الکسائی دیگر مصنفین کے تتبع میں،
یہ بھی خیال کرتا ہے کہ اس تبدیل ہیئت سے جو
جانور بنے ان کی تعداد بڑھتی رہی، اس کے برعکس
بعض اور مفسرین کا خیال ہے کہ وہ لاولد مر گئے یعنی
اللہ نے مذکورہ انواع کو جدا گانہ پیدا کیا تھا (دیکھیے
الجاحظ : کتاب الحيوان، ص ۶۸)۔ تبدیل ہیئت

کے ذریعے تخلیق یا بعض جانوروں کی شکل و صورت میں ترمیم کا عقیدہ اب بھی باقی ہے (دیکھیے مثلاً *Croyances et Coutumes persanes : II. Mas é* ۱۹۳۸ء، ۱ : ۱۸۵ - مسخ سے تناسخ *metempsychosis* کے مسئلے کا بہت قریبی تعلق ہے، کم از کم غیر راسخ العقیدہ فرقوں کے لیے اور ان لوگوں کے نزدیک جو روحوں کے جانوروں کے اجسام میں منتقل ہونے کے قائل ہیں (رک بہ تناسخ اور حلول) - نیز یہ کہ ایک آیت قرآنی (۶ [الأنعام] ۳۸)، [وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَسْمٌ مِّثْلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ] (= کوئی جانور ایسا نہیں جو زمین پر رینگتا ہو یا اپنے بازوؤں سے اڑتا ہو مگر وہ سب تمہاری طرح کی جماعتیں ہیں۔ ہم نے لکھنے میں کوئی چیز نہیں چھوڑی، پھر یہ سب اپنے رب کی طرف محشور ہوں گے) سے مفسرین کو یہ نتیجہ نکالنے کا موقع مل جاتا ہے کہ حشر و نشر اور یوم حساب جانوروں کو بھی دیکھنا ہوگا [رک بہ قیامہ] - مزید برآں قرآن مجید میں کوئی بارہ مختلف انواع حیوانات کا ذکر آیا ہے؛ پانچ سورتوں کے نام جانوروں کے ناموں پر ہیں، یعنی البقرة ”گائے“ (سورہ ۲)، النحل ”شہد کی مکھی“ (سورہ ۱۶)، النمل ”چیونٹی“ (سورہ ۲۸)، العنكبوت ”مکڑی“ (سورہ ۲۹) اور الفيل ”ہاتھی“ (سورہ ۱۰۵) - جن میں گویا بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے جانوروں کو شامل کر لیا گیا ہے۔ ایک سورۃ کا نام الانعام (= چوپائے) ہے۔

۴ - جانور اور قانون اسلامی :- اسلام میں کئی اعتبار سے جانوروں سے اعتنا کیا گیا ہے۔ فقہ اسلامی کا بمشکل ہی کوئی ایسا باب ہوگا جس میں ان کا ذکر نہ ہو۔ پالتو جانوروں پر زکوٰۃ [رک باں] واجب ہے۔ جانوروں کی فروخت پر [رک بہ بیع

و تجارة]، ان کے گوشت کے حلال یا حرام ہونے کی حیثیت سے بعض پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں۔ (مثلاً سوروں کی فروخت ممنوع ہے، لیکن جونکوں کی بیع جائز ہے، اگرچہ انہیں بھی کھانا حرام ہے)؛ ان کا دوسرے جانوروں سے مبادلہ (دیکھیے *Origin : J. Schacht*، ص ۱۰۸) یا انہیں مشتری کو دینے سے پہلے ان کی قیمت کی ادائیگی کا معاہدہ [رک بہ سلم] بھی بتنازع فیہ ہے۔ شرعی قربانیوں کے لیے معینہ ہدایات دی گئی ہیں اور اسی طرح ان جانوروں کے لیے بھی جنہیں کھانے کے لیے ذبح کیا جائے [رک بہ ذبیحۃ]؛ اسی باب سے صید و شکار کا باب بھی متعلق ہے [رک بہ صید] اور ثانوی حیثیت سے کھالوں کا [رک بہ فرو]؛ ایک اور فقہی مسئلہ ان پابندیوں سے تعلق رکھتا ہے جو حاجیوں پر حالت احرام میں عائد ہوتی ہیں [رک بہ حج اور احرام]۔

قرآن مجید میں کئی جگہ ایسے جانور کے کھانے کے بارے میں جنہیں شرعی طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، نیز بہائے ہوئے خون اور سڑ کے بارے میں ذکر آیا ہے (۵ [المائدة] : ۱ تا ۴؛ نیز دیکھیے ۲ [البقرہ] : ۱۷۳؛ ۶ [الأنعام] : ۱۴۵ تا ۱۴۶؛ ۱۶ [النحل] : ۱۱۵ تا ۱۱۶)؛ لیکن آخر الذکر آیت میں اشد اضطراب کی صورت میں اجازت کا بھی ذکر ہے [فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ الْآيَةُ]؛ (سورہ کے لیے رک بہ خنزیر؛ بہائے ہوئے خون کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ قدیم عرب، جب وہ صحرا میں پیاس سے جان بلب ہوتے تھے تو کسی اونٹ کو ذبح کرنے اور اس کا خون پی لینے پر قناعت کر لیتے تھے (مجدوح؛ دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۵ء، ۳ : ۳۳۷) - حدیث نبویؐ اور فقہ اسلامی میں اس ”ضرورت“ کو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان دونوں میں اس پر کڑی پابندی لگا دی

گئی ہے کیونکہ وہ ایسی انواع کو حرام قرار دیتے ہیں جن کا قرآن میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہی مکاتب نے، ایک بالکل تجربی (empirical) طریقے پر اس عدم تیقن کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے جو اسلامی عہد کے آغاز میں پایا جاتا تھا (دیکھیے ان جانوروں کی فہرستیں مرتب کر دی ہیں جن کا کھانا حلال، حرام یا مکروہ ہے، اگرچہ ان میں مکمل اتفاق نہیں ہے (الدگیری کی حیوة الحيوان اس موضوع پر سب سے زیادہ کارآمد کتاب ہے، بشرطیکہ اسے احتیاط سے استعمال کیا جائے، کیونکہ مصنف نے ہر نوع کی فقہی تقسیم کو مختلف مکاتب فقہ کے نقطہ نظر سے بیان کر دیا ہے)۔

سب مکاتب (مسالک) میں حکم تک پہنچنے کے لیے کئی عام معیاروں، قرآنی یا مبنی برحدیث، سے کام لیا ہے، چنانچہ اَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ (المائدہ: ۹۶) یعنی تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا جائز ہے کے بموجب سب قسم کی مچھلیاں حلال قرار دی گئی ہیں اور ان کا گوشت بغیر شرعی ذبح کے کھایا جاسکتا ہے۔ آیت [اَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ] (المائدہ: ۴) کہ دے اچھی چیزیں (طیبات) تمہارے لیے حلال ہیں کے رو سے حلال اشیا کے باب میں وہ جانور بھی شامل ہیں جن کے گوشت کو اس کے مزے کی بنا پر پسند لیا جاتا ہے (سرغیاں، بٹیر، وغیرہ)، اس کے برعکس بعض جانور حرام بتائے گئے ہیں کیونکہ ان کا گوشت اچھا نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث نبویؐ میں بھی جن کا حوالہ اکثر دیا جاتا ہے، ایک حدیث ایسی ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۲۶ : ۳۲، زید بن علی : Corpus iuris نمبر ۵۳۸) جسے بہائم اور

نیچے) میں فرق کا مدار قرار دیا گیا ہے اور جس کی رو سے تمام گوشت خور جانور حرام ہیں، خواہ وہ دودھ پلانے والے جانور ہوں جن کے تیز دانت (ناب، انیاب)، ہوتے ہیں یا وہ پرندے جن کے پنجے (مخالب، مخالب) ہوں، لیکن اس حکم کو سب فقہاء نے تسلیم نہیں کیا، اور مالکیوں کے ہاں (دیکھیے القیروانی : رسالہ طبع و ترجمہ Barclay، الجزائر ۱۹۴۹ء، ص ۲۹۹) شکاری پرندوں کا گوشت کھانا جائز ہے، بحالیکہ اوزاعیوں (دیکھیے الدگیری، بذیل مادہ البازی) کے نزدیک کوئی پرندہ بھی حرام نہیں۔ تمام فقہاء بلی، کتے، بھیڑیے، مگرچھ، وغیرہ کو حرام سمجھتے ہیں، اور سیاح اگر کہیں لوگوں کو کتے کھاتے دیکھتے ہیں تو اس کا ذکر بہت نفرت سے کرتے ہیں (دیکھیے مثلاً المقاسی : Description de l'occident musulman، الجزائر ۱۹۵۰ء، ص ۶۱ اور حاشیہ ۱۷۲)۔ بعض جانور اس لیے حرام ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انہیں ان کے فاسقانہ طرز عمل کی بنا پر مارنے کا حکم دیا ہے۔ ان "فواسق" میں چیل (جدا)، سیاہ و سفید کوا (آبق)، بچھو، چوہا اور دیوانہ کتا (کلب عقور) شامل ہیں؛ چیل اور کتا پہلے سے ہی حرام قرار دیے جا چکے ہیں؛ لوے کی دوسری اقسام حلال ہیں، اور چوہے کے حرام ہونے کے حکم میں سب ہی کترنے والے جانور (rodents) شامل ہیں، سوا یربوع (Jerboa) کے، جسے بہر حال بعض اوقات حشرات میں شمار کیا جاتا ہے، جنہیں سوا مالکیوں کے سب حرام سمجھتے ہیں۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ]۔

بالعموم وہ پرندے جائز ہیں جن کے تیز پنجے نہیں ہوتے، لیکن ان میں سے بعض موضوع بحث اور مختلف مذاہب کی رو سے مختلف اقسام میں

آلو آتے ہیں۔

پالتو جانوروں میں سے اونٹ، بیل، بھیڑ بکری وغیرہ کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، لیکن گھوڑے کی طرح کے جانوروں کے معاملے میں اختلافات ہیں؛ شافعیوں اور حنبلیوں کے نزدیک گھوڑا حلال ہے، لیکن دوسرے مذاہب اسے مکروہ سمجھتے ہیں، گھریلو گدھا حرام ہے، البتہ حنابلہ اسے مکروہ مانتے ہیں، بحالیکہ جنگلی گدھا حنفیوں کے سوا اور سب مذاہب میں حلال ہے۔ خچر جو دو مختلف نوعوں کے میل سے پیدا ہوتا ہے، حرام ہے، لیکن ان لوگوں کے نزدیک جو گھوڑے کو حلال سمجھتے ہیں، گھوڑے اور جنگلی گدھی کی اولاد حلال ہے۔

دوسرے مکاتب فقہ کے برعکس ظاہریہ، اور بالخصوص ابن حزم [رک باں] اپنے بنیادی معیار کے پابند رہتے ہیں اور قرآن مجید کی آیت (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ)، (۶ [الانعام]: ۱۱۹) (یہ ”دیکھتے ہوئے“ کہ اس نے تمہارے لیے صاف طور پر بیان کر دیا ہے اس چیز کو جسے اس نے تم پر حرام کیا ہے) پر انحصار کرتے ہیں، چنانچہ وہ ان ممانعتوں کو رد کرتے ہیں جو قرآن مجید میں مذکور نہیں ہیں۔

اس معاملے میں شیعہ کاسنیوں سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے، اگرچہ بعض جزئیات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں، تاہم وہ بھی اپنے احکام ماثل معیاروں پر مبنی کرتے ہیں، مثلاً قاضی النعمان (کتاب الاقتصاد، طبع محمد وحید میرزا، دمشق ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء، ص ۹۵، ۹۶) نے اسمعیلی عقیدہ تحریر کیا ہے کہ اللہ نے مردار، بہایا ہوا خون اور سور کا گوشت کھانا حرام کیا ہے (قرآن مجید ۵ [المائدة]: ۳ تا ۴) اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے گوشت خوار جانوروں

کو جن کے تیز دانت (انیاب) ہوں اور ان پرندوں کو جن کے تیز پنجے ہوں، حرام قرار دیا ہے (دیکھیے اوپر)؛ مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ جانوروں بالخصوص سواری کے جانوروں سے اچھا سلوک کریں، کیونکہ انہیں آئندہ دنیا میں اس ظلم کی جوابدہی کرنا ہو گی جو انہوں نے اس دنیا میں ان پر روا رکھا ہو گا (جانوروں سے سلوک کے بارے میں دیکھیے *Des animaux : G. H. Bousquet christianisme et l' Islam*، ج ۹ (۱۹۵۸ء)، ص ۳۱ تا ۴۸؛ *Das Meer der Seele : H. Ritter*، لائنڈن ۱۹۵۵ء، باب ۲۲)۔

۵۔ حیوانات ادب میں : جانوروں کی کئی انواع کو زمانہ جاہلیت کی عربی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس کی وسعت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ فؤاد البستانی نے المجانی الحديث بیروت ۱۹۴۵ء، ج ۱ میں، جس میں جاہلی شاعری پر مکمل تبصرہ کیا ہے، مختلف ناموں کے تحت اسی جانوروں کا ذکر کیا ہے؛ جن میں اونٹ (دیکھیے مادہ ابل)، گھوڑے (دیکھیے مادہ فرس)، شتر مرغ (دیکھیے مادہ نعام) اور شیر (دیکھیے مادہ اسد) بکثرت مذکور ہیں النویحی M. M. D. al-Nuwaihi نے اس مسئلے کا ایک غیر شائع شدہ مقالے میں مطالعہ کیا ہے جو ۱۹۴۲ء میں لنڈن یونیورسٹی میں پیش کیا گیا تھا : *Animales in ancient Arabic Poetry* (ماسوا گھوڑے اور اونٹ کے)؛ ایک اور مقالہ بعنوان : *La chameau dans la poesie arabe anteislamique*، از E. K. Zakharria، پیرس میں زیر تسوید ہے۔

اسلامی عہد کی عربی شاعری میں عام طور پر صحرائی جانوروں کو کچھ کم اہمیت دی گئی ہے۔ کلاسیکی اور نو کلاسیکی شاعروں کے ہاں بھی یہی رجحان پایا جاتا ہے، اگرچہ یہ اب بھی اپنے

اونٹوں کی صفات اور انسان مقامات میں سفروں کی کیفیات فخریہ انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وجدان شعری کے نئے اور متعدد سرچشموں کے باوجود، ”جدید شعرا“ نے طرذبات کے بارے میں اپنی لسانی معلومات کے اظہار میں تامل نہیں کیا، جس میں انہوں نے مصنوعی طور پر حیرت انگیز وسیع ذخیرہ الفاظ جمع کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض نے پالتو جانوروں پر دلکش نظمیں لکھی ہیں، بالخصوص محمد بن یاسر نے، (دیکھیے Ch. Pellat : محمد بن یاسر الریاشی و اشعاره، در مشرق، ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۹ تا ۳۳۸)، یا القاسم بن یوسف بن القاسم (دیکھیے Vizirat : D. Sourdel، ص ۲۲۹ اور اشاریہ)، جس نے بکریوں، بلیوں اور پرندوں کے مراثی لکھے ہیں (دیکھیے خورشید احمد فارق : An Abbasid secretary-poet who was interested in animals، در IC، ج ۲۴ (۱۹۵۰ء)، ص ۲۶۱ تا ۲۷۰)۔ آئندہ صدیوں میں کوئے (دیکھیے مادہ غراب) اور شیر پر نے ادب میں اپنا مقام برقرار رکھا، (دیونکہ وہ اپنی اپنی جگہ فراق کے رنج و غم اور قوت و جرأت کی علامت ہیں)، اور بعض نئی انواع مثلاً ہاتھی اور زرافہ کا بھی ظہور ہوا۔ مناظر فطرت کے بیان سے ادب میں نئے موضوعات اور جدید علامات داخل ہوئیں اور شاعروں نے زیادہ سے زیادہ بدصورت اور خوشنما ترین دونوں قسم کے جانوروں پر نظمیں کہیں : کبوتر (دیکھیے مادہ حمام، بلبل [رک باں]، مور [رک بہ طاؤس] کو نہ صرف عربی بلکہ فارسی اور ترکی ادب میں بھی علامتی طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ المغرب کے شعرا نے پالتو جانوروں کی طرف بہت توجہ کی جب کہ انہوں نے اونٹ کو جس سے وہ بمشکل ہی واقف تھے، نظر انداز کر دیا۔ (دیکھیے H. Peres : Poesie andalouse، ص ۲۳۵ تا ۲۴۷)۔

نثر کے میدان میں صورت حال بہت مختلف

ہے۔ زمانہ جاہلیت کے عرب میں جانوروں کی کہانیاں نہیں ملتیں۔ اس زمانے میں زیادہ ترقی یافتہ عوامی ادب موجود نہیں تھا (رک بہ حکایہ) اور لقمان کی حکایات کا آغاز زیادہ تر آغاز اسلام کے بعد سے ہوتا ہے۔ کلیلہ و دمنہ [رک باں] عربوں کے لیے نئی چیز تھی، لیکن یہ ایک ایسا شاہکار تھا جس کی تقلید بہتوں نے کی، مگر اس پر کوئی بھی سبقت نہ لے جا سکا۔ پہلے ان کہانیوں کے منظوم ترجمے از ابان اللاحقی [رک باں] کا ذکر کرنا چاہیے اور پھر اس ترجمے کا جو ابن الہبار نے اپنی نتائج الفتنہ فی نظم کلیلہ و دمنہ میں دیا ہے۔ اس کے بعد ان چربوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو سہل بن ہارون [رک باں] نے اپنی کتاب ثعلا و عفرا اور اپنی تصنیف النمر و الثعلب میں کیے ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب کے مخطوطے کا ابھی حال میں تونس میں پتا چلا ہے، دیکھیے ع۔ المہیری، در حولیات الجامعة التونسية، ج ۱، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹ تا ۴۰، نیز ابن ظفر [رک باں] کی نقل اس کی سدوان المطاع فی عدوان الاتباع میں؛ ابن الہبار کی کتاب الصادح و الباغم میں اور ابن عرب شاہ کی فاکہ الخلفاء میں۔ ان تصانیف میں سے بظاہر کسی کو بھی کلیلہ و دمنہ جیسی کامیابی نصیب نہیں ہوئی اور کہا جا سکتا ہے کہ عربی ادب اب تک نئے ابن المقفع کا منتظر ہے۔

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ چند جانوروں کا ذکر الف لیلة و لیلة میں بھی آیا ہے اور اس کتاب میں تناسخ بھی عام طور پر موضوع سخن رہا ہے (دیکھیے Thèmes et motifs des mille et une nuits : N. Elisseeff، بیروت ۱۹۴۹ء، ص ۹۳، ۱۴۲ تا ۱۴۴، ۱۹۳ و مواضع کثیرہ : M. I. Gerhardt : The art of، ص ۳۰۵ بعد)۔

سے ہوا اور اسی سے عام عمارتوں، مثلاً مساجد میں اس قسم کی تصویروں کے مکمل فقدان کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

زمانہ مابعد میں جانوروں کی بعض تصاویر نہ صرف آرائشی اغراض کے لیے استعمال ہونے لگی تھیں، بلکہ ان سے اکثر شاہی اقتدار کی تعظیم و تکریم کا اظہار بھی ہوتا تھا۔ ایسی تصاویر اسلامی فن میں بنو امیہ کے قدیم دور ہی سے ظہور میں آ گئی تھیں۔ اس طرح بعض جانوروں کی تصاویر ان نیم ابھرواں سنگی نقوش میں بھی شامل کر لی گئی تھیں جو مشتا (Mshatta رك باں) کے قصر کی روکار پر بنائے گئے تھے۔ اسی قسم کے معروف نقش و نگار، قصیر عمرہ [رك باں] کے حمام کی چھت پر رنگوں سے بنے تھے، خربة المفجر [رك باں] کے قصر کی بڑی کاشی کاری کا موضوع ایک شاندار درخت کے دونوں طرف روبرو کھڑے اور گھاس چرتے ہوئے دو غزال تھے جن میں سے ایک پر ایک شیر حملہ کر رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت طویل عرصے تک محلوں اور شاندار عمارتوں کی آرائش میں یہ کوشش کی جاتی رہی کہ طرح طرح کی کم و بیش یکساں حیواناتی تصاویر کے لیے جگہ نکالی جائے جنہیں ساسانی یا یونانی مشرقی ممالک سے مستعار لیا گیا تھا اور وہ بعد کو نئے حکمرانوں کی تفریح طبع اور عیش پسند زندگی کا لازمہ بن گئی تھیں۔ اسی وجہ سے ان جانوروں کی تصاویر کو خاص طور سے ترجیح دی جاتی تھی جو قدیم زمانے سے شاہی اقتدار کا مظہر سمجھے جاتے تھے (شیر ببر، شکاری پرند، وغیرہ) یا جن میں بادشاہ کی سیر و تفریح کے مشاغل دکھائے گئے ہوں (صيد و شکار کے مناظر)، یا جن میں کسی قسم کے طلسماتی یا تنجیمی اعتبار سے سودمند خواص پائے جاتے ہوں۔ ابھرواں نقش و نگار پر جانے پہچانے جانوروں کی تصاویر بنائی جاتی تھیں، بالخصوص لوٹوں (ابریق)

علاوہ جنوں اور غولوں کے (دیکھیے اوپر) کئی افسانوی جانور، زیادہ تر پرندے بھی موجود ہیں (دیکھیے عنقا، رخ، سیمرغ)۔

مسلم ممالک کے بعض علاقوں میں جانوروں کی کہانیاں بکثرت رائج ہیں۔ یہ کہانیاں بالخصوص شمالی افریقہ کے بربری ادب کا ایک اہم عنصر ہیں اور ان میں ہم جنس مغربی کہانیوں سے ملتی جلتی بہت سی باتیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں مرکزی کردار گیدڑ (دیکھیے مادہ ابن آوی) ہے جو بھیڑیے اور لومڑی کے بین بین ہے (دیکھیے *Essai sur la littérature des Berberes* : H. Bassett الجزائر ۱۹۱۰ء ص ۲۳۰ بعد)۔ شمالی افریقہ کی عوامی عربی زبان میں ان چیزوں کے ساتھ جو مشرقی کلاسیکی ادب بالخصوص کلیلہ و دمنہ سے مستعار لی گئی ہیں، بربری اثر بھی نمایاں ہے۔ گیدڑ کے علاوہ معروف جانور، مثلاً گدھا، بیل، مینڈھا، بکرا، مرغی، کتا، بلی، نیز لومڑی، غزال، چرخ اور شیر ببر نظر آتے ہیں۔ یہ کہانیاں زیادہ تر مقامی عربی زبان کی درسی کتابوں میں منقول ہیں۔ (دیکھیے مآخذ بذیل مادہ حکایہ)۔

(CH. PELLAT)

۶۔ حیوانات اور فن: اسلامی دنیا کے ممالک میں جانوروں کی تصویروں کو محض ایک محدود [اور استثنائی] مقام حاصل ہے، کیونکہ اس فن کا رجحان [جاندار چیزوں کی] تصویریں نہ بنانے اور آرائشی تجرید کی جانب ہے، اور یہی اس فن کا طرہ امتیاز ہے اور اسی نے اسلامی تہذیب و تمدن کی ایک جداگانہ نوعیت کی تشکیل میں بڑا حصہ لیا ہے، اگرچہ اس کا ارتقا ایک خطے اور دوسرے خطے میں اور ایک عہد سے دوسرے عہد میں معتدبہ اختلافات کے ساتھ ہوا ہے [رك به فن]۔ جاندار چیزوں کی تصویریں بنانے سے یہ اجتناب ابتدا میں مذہبی پابندیوں کی وجہ

اور انگلیشیوں [مجموعہ] پر۔

بویہی عہد میں سونے کے زیورات اور کپڑوں کو نہایت خوبصورتی سے جانوروں مثلاً شیر، بارہ سنگھے، ہاتھی، عقاب، مور اور سیمرغ کی تصویروں سے آراستہ کیا جاتا تھا، (ان موضوعات کا تجزیہ در *Soieries Persanes* از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۴۷ء)۔ ہم مثال کے طور پر ہاتھی دانت کے ان ڈبوں کا بھی ذکر کر سکتے ہیں جو اندلس میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں تیار کیے گئے تھے (دیکھیے مادۂ عاج)، نیز بلور، ہاتھی دانت یا لکڑی کے وہ مجسمے بھی قابل ذکر ہیں، جو مصر میں فاطمی عہد میں بنائے گئے تھے۔ (دیکھیے بالخصوص *Les figures d'hommes et de bêtes dans les bois sculptés d'époque fâtimite conservés au musée arabe du Caire*، در *Melanges Maspéro III*، ۱۹۳۵ - ۱۹۴۰ء، ص ۲۴۱ تا ۲۵۷)۔ ہمیں روغنی مٹی کے ان ظروف کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے جو اس زمانے میں عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں تیار کیے جاتے تھے۔ ان کے علاوہ تانبے اور پیتل کے برتنوں پر بھی جانوروں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔

اسی زمانے میں جانوروں کی تصاویر سے عمارات عامہ کی دیواروں کو مزین کرنے کا کام لیا جاتا تھا (اس قسم کی آرائشوں کے تجزیے کے لیے دیکھیے D. S. Rice کے مطالعات جو دہات کے کام کے نمونوں کے لیے وقف ہیں اور جن میں چاندی کی پچی کاری کی گئی ہے۔ ایسے شاہکار ایران اور سلجوقی اناطولیا کے علاوہ شام اور مصر (پہلے ایویوں اور پھر مملوکوں کے عہد) سے بھی تعلق رکھتے ہیں۔ موصل کا علاقہ بھی قابل ذکر ہے (اس کے کانسی کے کام کے کارخانوں کے لیے دیکھیے مادۂ موصل)۔

مزید برآں یہ ایرانی یا ہند کی حیواناتی تصاویر جو تازگی اور نزاکت سے معمور ہیں، صفوی عہد

کے زریفت کے کپڑوں اور قالینوں میں بھی نظر آتی ہیں۔ حیوانی تصاویر سے بعض ادبی کتب بھی آراستہ ہوتی تھیں، مثال کے طور پر ابن المقفع کی *کلیلۃ و دمنۃ* کے ان مصور نسخوں کا حوالہ دینا کافی ہو گا جو دستبرد زمانہ سے بچ گئے ہیں (نسخے در کتاب خانہ ملی پیرس، عربی عدد ۳۴۶۵ و ۳۴۶۷، در میونخ Staatsbibli. عربی عدد ۶۱۶، در دارالکتب المعریہ قاہرہ، عدد ۶۱؛ کتاب خانہ باڈلین او کسفرڈ، Pococke عدد ۴۰۰)، نیز کتاب *منافع الحيوان* کے ان دو نسخوں کا ذکر بھی ضروری ہے جن میں ایک ابن بختیشوع نے (فارسی میں) لکھا ہے (نیویارک، کتاب خانہ مارگن ۵۰۰؛ واشنگٹن فریر گیلری، عدد ۲۷ - ۵)، اور دوسری کو ابن الدریہم الموصلی نے (اسکوریا، عربی عدد ۸۹۸)۔ ان کے علاوہ احمد بن الحسین بن الاحنف کی کتاب *البيطرة* (استانبول، طوب قپوسرای، احمد ثالث، عدد ۲۱۱۵)، یا ابن غانم المقدسی کی *كشف الاسرار* (استانبول، سلیمانہ، لالا اسمعیل عدد ۵۶۵)، اور الجاحظ کی کتاب *الحيوان* بھی قابل ذکر ہیں (دیکھیے *Ambrosian fragments of an illuminated manuscript containing the zoology of al. Gāhiz*، اپسالا - لائپزگ ۱۹۴۶ء)۔

ان متفرق تصانیف میں، بعض مصور مناظر کا بھی اضافہ ہو سکتا ہے جن میں مانوس جانوروں کی تصویریں پائی جاتی ہیں اور جو اسی عہد کے دوسرے مصور مخطوطوں میں کبھی کبھی نظر آتی ہیں (مثلاً دیکھیے وہ مناظر جو "اونٹوں کا گلہ"، "قافلے کی روانگی"، یا "ایک گاؤں کے قریب مباحثے" سے تعلق رکھتے ہیں)۔ اس رجحان کا نقطۂ عروج مقامات حریری کے ایک مصور نسخے سے لگایا جا سکتا ہے جس پر الواسطی نامی شخص نے ۵۶۳۴ھ / ۱۲۳۷ء میں دستخط ثبت کیے تھے۔

اس طرح کتابی تصاویر بنانے والے مسلم نقاشوں

القلقشندی کو بھی اس موضوع سے دلچسپی نہ تھی، کیونکہ وہ علم حیوانات کی کسی مخصوص کتاب کا نام اپنی *Les classiques du scribe égyptien* (G. Wiet)، در *St. Isl.* ۱۸ : ۵۰ تا ۵۳ میں نہیں دیتا۔

اس کمی کو الجاحظ نے ایک ضخیم کتاب، کتاب الحيوان لکھ کر پورا کیا ہے۔ کتاب کا مقصد، جیسا کہ اس نے خود اعتراف کیا ہے، جانوروں کا عالمانہ مطالعہ نہیں بلکہ کائنات کے سناہدے سے خالق کائنات کے وجود کو ثابت کرنا ہے (۲ : ۱۰۹ بعد؛ ۳ : ۶۰۹ بعد) اور اس کی عقل و دانش کی تہلیل و تمجید ہے جس نے کوئی بیکار یا مضرت رساں چیز پیدا نہیں کی۔ یہ کتاب علمی اور ادبی لحاظ سے معلومات کا خزانہ ہے جس میں حیوانات کی عادات، نفسیات، خصوصیات، متعلقہ حکایات اور اشعار کا بیش بہا ذخیرہ ہے۔ الجاحظ کا سادہ اور فصیح اسلوب بیان سب پر مستزاد ہے۔ اس کتاب کا محققانہ ایڈیشن عبدالسلام ہارون نے سات جلدوں میں شائع کیا ہے (طبع قاہرہ ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۵ء)، جس کا اشاریہ نہایت مفید ہے اور کتاب کی عدم ترتیب کا ازالہ کر دیتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الحيوان سے اور بالعموم علم حیوانات سے بعد کے مصنفین نے کوئی استفادہ نہیں کیا۔ اسی زمانے میں جب ادب کو فروغ ہوا، ابن قتیبہ (رک بآ) نے عیون الاخبار (ترجمہ *The Natural history etc.* : L. Kopt، پیرس و لاٹن ۱۹۴۹ء، اور کچھ عرصے بعد ابو حیان التوحیدی (رک بآ) نے الامتاع والموانسة میں (ترجمہ L. Kopt، در *Osiris* ج ۱۲ (۱۹۵۶ء)، ص ۳۹۰ تا ۴۶۶)، بعض صفحات جانوروں کے لیے وقف کیے ہیں، لیکن ان کی باضابطہ تقسیم کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ یہی روش مقبول عام قاموسوں (encyclopaedias) میں بھی اختیار کی گئی ہے جن میں الابیشیہ (رک بآ) کی

کو بحیثیت مجموعی ”جانوروں کی تصویروں کے ماہر نقاش“ کا لقب دیا جا سکتا ہے جس کے وہ بخوبی مستحق ہیں۔

مآخذ : اس مسئلے سے متعلق کوئی جامع مطالعہ موجود نہیں ہے۔ متفرق انفرادی مطالعات کا حوالہ متن مقالہ میں دیا جا چکا ہے۔ مذکورہ بالا مظاهر میں سے بعض کے مزید مطالعے کے لیے ان کتابوں سے رجوع کرنا چاہیے : (۱) *A Bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam* لندن ۱۹۶۱ء؛ اس کے ساتھ اب مندرجہ ذیل کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے : (۲) *Three : E.J. Grube* *miniatures from Fustāt in the Metropolitan Museum of Art*، در *Ars. Or.* ج ۵ (۱۹۶۳ء)، ص ۸۹ و ۹۵، اور (۳) *Indo-Islamic figural sculpture* : H. Goetz کتاب مذکور، ص ۲۳۵ تا ۲۴۱۔

(SOURDELL THOMINE [و تلخیص از ادارہ])

۷۔ مسلمانوں کا علم حیوانات۔ اگرچہ یحییٰ بن البطریق نے ارسطو کی کتاب *Historia animalium* (دوسری - تیسری صدی ہجری / آٹھویں - نویں صدی عیسوی) میں ترجمہ کیا تھا، لیکن علم حیوانات کو کبھی قبول عام حاصل نہیں ہوا، چنانچہ الفارابی کی احصاء العلوم، طبع عثمان امین، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ص ۹۹ (دیکھئے M.M. Anwati و L. Gardet : *Introd. a la thicôlmus.* ص ۱۰۶) میں بھی اسے نفس کے ساتھ علوم طبیعی میں جگہ دی گئی ہے؛ اخوان الصفا کے ہاں یہ ایک علیحدہ اور مستقل علم ہے (Anwati-Gardet، ص ۱۰۹)؛ الخوارزمی کی مفاتیح العلوم (Gardet Anwati، ص ۱۱۱) میں اس کا ذکر اجنبی علوم میں کیا گیا ہے، لیکن بعد ازاں نہ تو الغزالی کی احیاء علوم الدین (Anwati-Gardet، ص ۱۱۷) اور نہ ابن خلدون کے مقدمے (Anwati-Gardet، ص ۱۲۳ - ۱۲۴) میں اس کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

و خریده الاوان ایک ترک قاموس نگار مصطفیٰ بن علی الموقت کی تصنیف ہے، جس میں نظام علم حیوانات شامل ہے جو الدمیری اور القزونی [کی کتاب] پر مبنی ہے، اور آخر میں کتاب الحيوان کے ایک فارسی ترجمے کا ذکر بھی ضروری ہے جو حکیم شاہ قزوینی نے سلطان سلیم اول کے لیے کیا تھا۔ علم حیوانات کی ایک کتاب خواص الحيوان کو بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایرانی مصنف حزین (رک بآں) نے مرتب کیا۔

مآخذ : علاوہ ان حوالوں کے جو متن

مقالہ میں مذکور ہیں (۱) *Arabic : A. Malof*

zool. dict.، قاہرہ ۱۹۳۲ء، جانوروں کے نام شناخت

کرنے کے لیے ایک کارآمد کتاب ہے؛ مخصوص

مقامات کے الفاظ کی تشریحات *A. Hanoteau* اور

La Kabylie et les coutumes : A. Letourneux

Kabyles، پیرس ۱۸۹۳ء، ۱ : ۲۰۸ بعد (قبائلیہ کے

حیوانات) میں ملتی ہیں؛ (۳) *J.B. Panouse*

Les mœurs du Maroc، طنجدہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۹۱ بعد؛

(۴) *Faune du Sahara occidental : V. Monteil*

پیرس ۱۹۵۱ء، دیکھیے نیز (۵) *Renaissance : A. Mez*

ص ۴۲۹ تا ۴۳۱ (انگریزی ترجمہ، ص ۴۵۵ تا ۴۵۸) و

بمواضع کثیرہ؛ (۶) *Istituzioni : D. Santillana*، روما

تاریخ ندارد، اشارہ، ۲ : ۶۶۵؛ (۷) *J.J. Rivlin*؛

Gesetz im Koran, Kultus und Ritus، بیت المقدس

۱۹۳۴ء؛ (۸) *Islam's contribution to : Maswani*

Zoology and natural history در IC، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)،

ص ۳۲۸ تا ۳۳۳؛ (۹) علم حیوانات پر ایک

غیر معروف تصنیف کے ایک ٹکڑے کے لیے دیکھیے

A.J. Arberry، در *JRAS*، ۱۹۳۷ء، ص ۴۸۱ تا

۴۸۳؛ نام نہاد ”بارہ جانوروں کی تقویم“ رک بہ تاریخ

اور (۱۰) *Remarques sur les noms turcs : L. Bazin*

des "Douze animaux" du calendrier dans l'usage

المستطرف (باب ۶۲) ایک مثال ہے۔ اس کے برعکس اخوان الصفا نے اپنے رسائل کے دوسرے حصے کے آخر میں واضح طور پر مخلوقات کے مدارج (hierarchy) بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی میں القزونی (م ۵۶۸۲ / ۱۲۸۳ء) [رک بآں] نے عجائب المخلوقات میں جانوروں کو سب سے بلند مقام دیا۔

علمی اعتبار سے الدمیری (م ۵۸۰۸ / ۱۴۰۵ء) [رک بآں] کی حیاة الحيوان الکبریٰ بھی قابل ذکر ہے جو زیادہ تر کتاب الحيوان پر مبنی ہے۔ وہ ابعدی اعتبار سے لسانی اشارات، مختلف روایات، متعلقہ جانوروں کی فقہی حیثیت، (مع مختلف مذاہب کے فقہاء کے دلائل کے) زور، الامثال، جانوروں کے مختلف اعضا کے ساحرانہ یا طبی خواص اور آخر میں خوابوں کی وہ تعبیرات جن میں حیوانات کا ذکر آتا ہے، ان سب کو جمع کر دیتا ہے۔

بہی کبھی اطبا اور طبیعیین، جیسے کہ ابن بختیشوع (کتاب منافع الحيوان، دیکھیے اوپر، فصل ۶)، ابن البیطار (رک بآں)، یا الانطاسی (رک بآں) نے جانوروں میں بھی دلچسپی لی ہے، لیکن علم حیوانات کی وہ شاخیں جو غائر اور منظم مطالعے کا موضوع رہی ہیں، صرف علم الافراس (دیکھیے مادہ فرس)، معالجہ حیوانات (دیکھیے مادہ بيطار و خیالہ) اور علم الطیور اور شکاری پرندوں سے متعلق ہیں۔

جہاں تک راقم حروف کو علم ہے عربی سے باہر، کوئی جدید تصنیف نہیں ملتی۔ عدنان ادیوار (عثمانی ترک زندہ علم، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۵، ۷۶، ۹۳) کتاب الحيوان کے صرف ایک ترکی ترجمے کا، مع چند اضافات کے، ذکر کرتا ہے جسے الدمیری کے ایک معاصر محمد بن سلیمان نے کیا تھا (مخطوطہ طوب قیوسرابی، ریوان کوسکو ۱۹۶۴ء)؛ تحقہ الزمان

اور اسی قسم کے دوسرے مجموعوں کا نمبر آتا ہے جن میں کوئی اخلاقی مقصد مد نظر نہیں ہے۔ ان سب کے علاوہ ابھی بہت سا تازہ مواد ایسا باقی ہے جسے زمانہ حال کے زبانی ادب سے جمع کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ : ان متون اور حوالوں کے علاوہ جو اوپر مذکور ہیں، عوامی قصوں کے حسب ذیل مجموعوں کو جانوروں کی کہانیوں کی مثالوں کے لیے دیکھا جا سکتا ہے : (۱) امیر قلی امینی : داستانہای امثال، اصفہان ۱۹۴۵ء؛ (۲) *Contes persans en langue* : A. Christensen (۳) کوپن ہیگن ۱۹۱۸ء؛ (۴) حسین نوہی کرمانی : پانزدہ افسانہ روستائی، تہران ۱۹۵۵ء؛ (۵) *Persian tales* : E.O. Lorimer و D.L-R، لندن ۱۹۱۹ء؛ (۶) صبحی مہدی : افسانہا، تہران ۱۹۴۵ء و (۷) وہی مصنف : افسانہای کهن، تہران ۱۹۴۶ء؛ (۸) *Les versions persanes des contes d'animaux* : H. Massé، دیکھیے نیز (۹) ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) *de l'Iran*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۴۹۔

(L.P. ELWELL-SUTTON [و تلخیص از ادارہ])

ترکی مصوری اسلامی دور میں بھی حیوانی موضوعات سے مالا مال رہی ہے۔ بافندگی اور کشیدہ کاری وغیرہ کے مختلف نمونوں میں بھی جانوروں کی تصاویر نظر آتی ہیں۔

گمنام مصنفوں کی مقبول عام کتابوں اور معروف فنکاروں کی تصویروں (خاکے، رنگین تصویریں اور کتابی تصاویر) میں جانوروں کی ایسی شکلیں دکھائی دیتی ہیں جو حقیقت پسندانہ اور روزمرہ کی زندگی سے مطابقت کے علاوہ تجربیدی (abstract) بن گئی ہیں، مثلاً صید و شکار، جانور پالنے اور انہیں سدھانے کے مناظر وغیرہ (دیکھیے م۔ ایوب اوغلو، م، ش، اپشیر اوغلو : *Sur l'Album du Conquérant*، استانبول بلا تاریخ : مالک آقسل : اندلو خلق رسمدری،

Persan، در *Melanges H. Masse*، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۲۱ تا ۳۰۔

(CH. PELLAT [و تلخیص از ادارہ])

فارسی ادب میں جانوروں کی کہانیاں :

فارسی ادب میں جانوروں کی کہانیوں کی ابتدا کا پتا نہیں چلتا۔ سب سے پہلے ابو المعالی نصر اللہ نے کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ ۵۳۸ تا ۵۴۹ / ۱۱۴۳ تا ۱۱۴۵ء میں اور ظا ہری سمرقندی نے سند باد نامے کا ۵۵۶ تا ۵۵۷ / ۱۱۶۰ تا ۱۱۶۱ء میں کیا۔ ان میں سے کلیلہ و دمنہ تو یقیناً ہندی الاصل ہے جب کہ سند باد نامہ کے بارے میں B. E. Perry نے بدلائل ثابت کیا ہے (*The Origion of the Book of sindbad*، برلن ۱۹۶۰ء) کہ وہ ایرانی اصل ہے، اگرچہ اس کا زمانہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی سے پہلے کا نہیں ہے۔ ہزار افسانہ بھی اسی زمانے کا ہے۔

کلاسیکی فارسی ادب میں جانوروں کی حکایات داخل کرنے کا بڑا مقصد اخلاقی یا صوفیانہ نکات کی توضیح و تمثیل ہے۔ اس کی قابل ذکر مثالیں یہ ہیں : سنائی (م ۵۲۵ / ۱۱۳۰ء) کی *حديقة الحقيقة*، ابوالفتوح رازی (م ۵۳۸ / ۱۱۴۳ء) کی تفسیر اور عطار (م تقریباً ۵۶۲ / ۱۲۲۹ء) کی مثنویاں اسرار نامہ اور الہی نامہ، اور سب سے بڑھ کر مثنوی جلال الدین رومی (م ۵۶۲ / ۱۲۲۳-۱۲۷۳ء)۔ ان کے علاوہ وراوینی (م ۵۶۲ / ۱۱۵۲۵ء) کا *مرزبان نامہ*، نخشی (م ۵۷۳ / ۱۱۳۳ء) کا *طوطی نامہ*، جامی کی بہارستان (۵۸۹۳ / ۱۱۸۸۷ء) کا *آٹھواں "باغ"* [روضہ] اور حسین واعظ کاشفی (م ۵۹۱۰ / ۱۱۵۰۰ء) کی *انوار سہیلی* صرف جانوروں کی حکایتوں کے لیے وقف ہیں۔ ان کے بعد فخرالدین علی صفی (م ۵۹۳۹ / ۱۱۵۳۲-۱۱۵۳۳ء) کی *لطائف الطوائف*، محمد جیلرودی کی *جامع التمثیل* (۵۹۵۴ / ۱۱۶۳۳ء)

استانبول ۱۹۶۰ء

ماخذ : مقالے میں مذکور تضانیف کے علاوہ

دیکھیے (۱) J. P. Roux : *La faune et la flore dans les sociétés antiques*

ڈاکٹریٹ کا مقالہ جو زیر طبع ہے؛ (۲) Ahat O. Bikkul : طوطی سرایندہ خاص آخور،

در گوزن صنعتلر، ج ۶ (۱۹۴۹ء)، ص ۱۱۸ تا ۱۳۱ :

(۳) اوکتائی اصلان آبا : *Turkish arts*، استانبول،

بلا تاریخ؛ (۴) ح - ز - کوشای : حیوانچیلک در

ترک ایتنوگرافیا در گیس، ج ۳ (۱۹۵۸ء)، ص ۵ تا

۵۹؛ عالم حیوانات سے متعلق داستانوں، عقائد اور رسوم

کے لیے تبصروں کا وہ سلسلہ جو ترکی رسالے ترک فوکاور

آراشترمه لری، نیز *Oriens*، ج ۱۰ (۱۹۵۷ء) و بعد

میں P.N. Boratav نے لکھا ہے، اور اسی مصنف کی

دی ہوئی ماخذ کی وہ فہرستیں جو دو بابوں یعنی

"L' épopée et la "hikāye" اور *Le Conte et la légende*کے آخر میں درج ہیں، در *Ph. T. F.*، ۲ : ۳۸ تا ۴۴ اور

۶۲ تا ۶۷

(PERTEV NAILI BORATAV) [و تلخیص از ادارہ]

③ حی : (ع)، بمعنی زندہ، اس کی ضد میت ہے۔

ہر ناطق اور متکلم کو حی کہتے ہیں؛ تازہ سبزی

اور نبات کے لیے بھی حی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

حی بمعنی زندگی (حیات) بھی آتا ہے۔ شاداب زمین

کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اَرْض حَيَّة

(بے شاداب و سرسبز زمین)۔

حی (جمع : احیاء) بمعنی قبیلہ؛ عربوں کے

بطون میں سے ایک بطن کو حی کہتے ہیں؛ ایک

باپ کی اولاد خواہ کثیر ہو یا قلیل؛ نیز ایک گروہ،

نسل یا قوم (شعب) جس میں کئی قبائل شامل ہوں

(لسان العرب)۔ [الحی اسماء حسنی میں سے ہے

رُكْ بِه الاسماء الحسنی و حیوة] :

عربوں کا پورا نظام معاشرہ لفظ حی کے تحت

آتا ہے۔ ابن الکلبی کے نزدیک ان قبائل نظام کی

ترتیب یہ ہے : الشعب، القبيلة، العمارۃ، البطن،

الفخذ، لیکن دوسرے لوگوں نے یہ ترتیب تجویز

کی : الشعب، القبيلة، الفصيلة، العشيرة، الذرية،

العترۃ، الأسرة۔ شعب سے مراد ہے قوم؛ بہت سے مختلف

قبائل کا مجموعہ؛ قبیلہ سے مراد ہے ایسا معاشرہ جو ایک

باپ کی اولاد پر مشتمل ہو؛ عمارہ سے مراد ہے

حی عظیم یعنی بڑا خانوادہ؛ بطن سے مراد ہے ایسا

معاشرہ جو قبیلے سے چھوٹا ہو، لیکن صاحب

لسان العرب کے نزدیک عمارہ سے بڑا (بذیل مادۃ

بطن)؛ فخذ سے مراد وہ معاشرہ ہے جو بطن سے چھوٹا

ہو، (اصل میں بطن (= پیٹ) اور فخذ (= ران) جسم

انسانی کے اعضا کے حصوں کے نام ہیں)؛ اسی طرح

الفصيلة سے مراد آدمی کا خاندان ہے جو اس سے الگ

رہتا ہو۔ العشيرة سے مراد ہے ایک آدمی کے باپ کی

طرف سے قریبی رشتے دار؛ ذرية سے مراد آدمی کی اولاد

اور نسل ہے؛ العترۃ سے مراد ایک آدمی کی اپنی اولاد

اور اولاد کی اولاد۔

الأسرة سے مراد ایک آدمی کے گھر میں ساتھ

رہنے والے اعزۃ و اقارب، نیز قریبی رشتے دار۔ بہت

بڑے قبیلے کو حی حادیر کہتے ہیں اور چھوٹے سے

قبیلے کو الحی الحرید۔

ہر قبیلے کے اپنے شاعر ہوتے تھے جو اپنے قبیلے

کے گن گاتے تھے۔ شعری مجموعوں میں قبائلی شعرا

کے مجموعے بھی ہیں مثلاً أشعار الہذلیین۔

قبائل کی امتیازی خصوصیات میں سے علم

انساب ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ عربوں کو اپنے

انساب پر بڑا ناز تھا اور وہ اپنے قبائلی نظام کو

مضبوط و محفوظ رکھنے کے لیے انساب کو یاد

رکھتے تھے۔ علم الانساب ہی کے ذریعے قبائل کی

انفرادیت قائم تھی۔

آغاز عہد اسلامی میں حضرت ابوبکر رضی

عنہ اور حضرت علی رضی عنہ مشہور ماہرین

انساب تھے۔

علم الانساب پر بعض ابتدائی اور بعض مستند کتابیں لکھی گئیں جن میں سے چند کتابوں کے نام درج ذیل ہیں: (۱) ابوالیقظان النسابة (م ۱۹۰ھ): النسب الكبير؛ (۲) هشام بن محمد الكلبي (م ۲۰۶ھ): النسب الكبير؛ (۳) مصعب بن عبدالله الزبیری (م ۲۳۳ھ): النسب الكبير اور نسب قریش؛ (۴) الزبیر بن بکار (م ۲۵۶ھ): انساب قریش؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف؛ (۶) ابن حزم: جمهرة انساب العرب؛ (۷) القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة انساب العرب؛ (۸) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب؛ (۹) الوصفی: عشائر الشام؛ (۱۰) العزاوی: عشائر العراق؛ (۱۱) احمد لطفی السيد: قبائل العرب في مصر؛ (۱۲) عمر رضا كحاله: معجم قبائل العرب۔

ان کتابوں کے علاوہ مؤرخین نے بھی انساب پر بحث کی ہے۔ ابن خلدون نے بھی اپنی شہرہ آفاق تاریخ کے ابتدائی صفحات میں علم الانساب پر خاصی روشنی ڈالی ہے اور متن کتاب میں بھی قبائل پر بحث کی ہے۔

ابن حزم نے جمهرة انساب العرب میں عربوں کے انساب کے علاوہ قبائل مغرب کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان اور دیگر ایسی کتابوں میں آئیے عرب کے نام اور ان کے نسب، بعض اوقات ان سے متعلق تاریخی معلومات بھی مندرج ہیں۔

انساب کے لحاظ سے آئیے عرب کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) عدنان؛ (۲) قحطان اور (۳) قضاعة۔ عدنان اور قحطان حضرت اسمعیل علیہ السلام کی اولاد ہیں اور قضاعة کے متعلق ابن اسحق، ابن الكلبي اور دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ وہ حمیر سے ہیں۔ بقول سہیلی ”صحیح بات یہ ہے کہ قضاعة کی ماں عکبرہ کا شوہر (جس کا نام مالک بن حمیر تھا) مر گیا۔ اس وقت اس کے پیٹ میں قضاعة

تھا۔ عکبرہ نے معد سے شادی کر لی۔ اس کے بعد قضاعة پیدا ہوا اور معد کی طرف منسوب ہو گیا۔ یہی قول زبیر بن بکار کا ہے۔ عربوں کا سارا قبائلی نظام انہیں خانوادوں سے شروع ہوا۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بمواضع كثيرة؛ (۲) تاج العروس، بمواضع كثيرة؛ (۳) راغب: مفردات؛ (۴) ابن خلدون: تاریخ، جلد ۱؛ (۵) الثعالبی: فقه اللغة؛ (۶) ابن السکیت: کتاب تہذیب الالفاظ، نیز کتب انساب مذکورہ در متن؛ (۷) ادیب لحدود: حضارة العرب؛ (۸) عمر فروخ: تاریخ الجاهلیة؛ (۹) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۱؛ (۱۰) ابن درید: کتاب الاشتقاق؛ (۱۱) الهمدانی: الکلیل؛ (۱۲) ابن حبیب: المحبر؛ (۱۳) المبرد: نسب عدنان؛ (۱۴) ابن قتیبہ: کتاب المعارف۔

[ادارہ]

* حی بن یقظان: دو مختلف فلسفیانہ تمثیلی

قصوں کے ایک اہم ترین کردار کا نام۔ ان قصوں میں سے ایک ابن سینا کا ہے، قصۃ حی بن یقظان؛ اور دوسرا ابن طفیل کا: رسالۃ حی بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیة (Hourani) اسے مشرقیہ لکھتا ہے)۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک ابن طفیل کا رسالہ ابن سینا کی نسبت چھوٹی تصنیف کے مقابلے میں زیادہ مشہور تھا، جس کا عنوان تو معروف تھا، لیکن مضامین غیر معروف تھے۔ عنوانوں کی مماثلت کی وجہ سے یہ یقین ہو گیا تھا کہ ان میں قریبی فکری تعلق موجود ہوگا۔ کبھی یہ بھی خیال کیا گیا کہ ان میں سے ایک دوسرے کا ترجمہ ہوگا۔ ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۲ء میں استانبول میں شائع ہونے والے رسالے کو جو نام دیا گیا اس کا ترجمہ Mehren: (Traites Mystiques، ۱: ۷ تا ۸) اس طرح کرتا ہے: "Traité Hayy ben Yaqzān sur la philosophie orientale, que l'Imam Abou Djafar ben Thofeil a tiré des ouvrages précieux du grand maître Abou

(۲) Corbin، ۱۹۵۲ء: متن کے ساتھ ترجمہ بھی ہے جو کلیۃً عربی متن کا ترجمہ ہی نہیں، بلکہ فارسی ترجمہ اور فارسی شرح کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہ ایک ساتھ شائع ہوئے ہیں؛ یہ دونوں ابن سینا کی وفات کے بعد پانچ سال میں شہزادہ علاء الدولہ کی فرمائش پر ایک نامعلوم مصنف شاید الجوزجانی نے لکھے تھے (Corbin: *Avicenne et le récit visiennaire*)، ۱۵۱: ۲۔ فارسی شارحین نے جو پیرابندی کی ہے اس سے متن واضح ہو گیا ہے جو بذاتہ بہت مشکل ہے۔ فرانسیسی ترجمہ مکمل ہے، اس میں متن کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ جامع حواشی ہیں جو ایرانی اور باطنی روایات کے ذریعے، جو اکثر ابن سینا کے بعد کی ہیں، اس کی مکمل توضیح کر دیتے ہیں۔ تاہم سہروردی نے لکھا ہے کہ اس نے قصہ حی بن یقظان میں ان روایات کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا، نیز یہ کہ ابن سینا قدیم فارسی مصادر کا کوئی علم نہ رکھتا تھا (Corbin: *Le Recit d'initiation et l'herméisme en Iran*، *Erano's Jahrbuch*، ۱۷: ۱۲۴ اور ۱۳۵، اور *Cycle des Récits avicenniens*، ص ۴۸ تا ۴۹)۔

یہ بات واضح ہے کہ Mehren اس قصے کو سمجھتا نہیں جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ ”مبہم، پیچیدہ اور مرصع انداز میں لکھا گیا ہے اور اس میں اتنی مبہم صوفیانہ اصطلاحات ہیں کہ مطلب مفقود ہو گیا ہے“۔ دراصل ابن سینا نے اپنی اہم تصانیف میں جو نظریہ پیش کیا ہے، اس سے عدم واقفیت Mehren کے لیے مشکل کا سبب بنی۔

بہر حال اس قاری کے سامنے جو ابن سینا کے اسلوب سے مانوس ہے، یہ قصہ گراں بہا موضوعات پیش کرتا ہے یہاں تک کہ ۱۹۵۹ء میں A. M. Goichon نے جو فرانسیسی ترجمہ شائع کیا، اس میں مسلسل شرح بھی کی گئی ہے جو فلسفہ اور طب کی انہیں

آخری صفحے پر یہ حاشیہ ہے: ابن خلیکان اس رسالے کو ابن سینا سے منسوب کرتا ہے: ”شاید اس نے یہ رسالہ فارسی میں لکھا اور اس کا ترجمہ ابن طفیل نے کیا ہوگا“۔ ڈخویہ نے سب سے پہلے لائن میں ایک مخطوطے کا جائزہ لینے کے بعد یہ معلوم کیا کہ ابن سینا کا رسالہ درحقیقت عربی میں لکھا گیا تھا اور یہ کہ ان دونوں رسالوں میں محض نام مشترک تھا۔ ڈخویہ کی دریافت سے اب اختلاف نہیں کیا جاسکتا اور اب یہی مآخذ کی سب فہرستوں میں موجود ہے، لیکن اس کا متن ابن طفیل کے رسالے کے دو سو سال بعد درست ہو کر شائع ہوا۔

۱۔ قصہ حی بن یقظان، مصنفہ ابن سینا، جس نے فردجان کے قلعے میں بحالت اسیری (غالباً ۵۴۱ھ/ ۱۱۰۲ء) لکھا، کیوں کہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کی گرفتاری ۵۴۱ھ/ ۱۱۰۲ء-۱۱۰۳ء (جب بویہی شہزادہ سماء الدولہ اپنے باپ شمس الدولہ کا جانشین ہوا جس نے اپنی وفات کے وقت تک بھی ابن سینا کو ذاتی طبیب مقرر کر رکھا تھا) اور ۵۴۱ھ/ ۱۱۰۳ء-۱۱۰۴ء کے مابین عمل میں آئی (جب عمداں کے قصبے پر علاء الدولہ نے قبضہ کیا جس کا وہ وزیر تھا)۔ قصہ حی بن یقظان کا ذکر الجوزجانی نے ابن سینا کی تصانیف کی فہرست میں کیا ہے جسے تمام عربی مآخذ نے نقل کیا ہے۔ ابن سینا کی تصنیف سے متاثر ہو کر اندلس کے یہودی مصنف ابراہیم بن عذرا (۱۰۹۲ء تا ۱۱۶۷ء) نے منظوم تمثیل حی بن یقظان لکھی — تنقیدی طباعتیں: (۱) *Traité Mystique: Mehren*، ج ۱، ۱۸۸۹ء اس میں متن سے پہلے ایک قسم کا توضیحی خلاصہ ہے (جسے ترجمہ نہیں کیا جاسکتا) اور اس کے ساتھ ابن سینا کے ایک شاگرد ابن زیلہ کی عربی میں لکھی ہوئی شرح سے اقتباسات دیے گئے ہیں؛

تصانیف سے مأخوذ ہے۔ بالآخر فارسی شارح کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے مؤخر الذکر نے اپنی تصنیف کو ان الفاظ کے ساتھ ختم کیا ہے: ”یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس رسالے کے ہر مسئلے کے متعلق یہاں سادہ سا بیان دیا گیا ہے۔ رسائل کی مکمل شرح [ابن سینا کی] اہم تصانیف میں مل سکتی ہے۔ جن پر خود اس نے بحث کی ہے“۔ . . . (Corbin کے ترجمے کو پیش نظر رکھتے ہوئے)۔

جہاں تک ہو سکا اس نئے ترجمے کی پڑتال عربی متن کو سامنے رکھ کر نیز بیان شدہ تمام خیالات کا جملہ بہ جملہ اور اکثر لفظ بہ لفظ بڑی بڑی تصانیف کی عبارتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے کی گئی ہے جس سے قصۃ حی بن یقظان کے مطالب عام مفہوم اور تفصیلات کے اعتبار سے بھی پوری طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ اسے منظوم بیانہ سمجھا جاتا ہے، جو بظاہر مشہور *Poem of the Soul* سے مطابقت رکھتا ہے اور اسی طرح سے ایک فلسفیانہ نظریے پر مبنی بھی ہے۔ مرصع تشبیہات اور استعارات کے ساتھ ساتھ حقیقی بھی ہے۔

مصادر میں تحقیق ہونے کے بعد ابن سینا کے فلسفیانہ مطالب کی توثیق ہو جاتی ہے۔ یہ مطالب قرآن حکیم کے علاوہ ارسطو، افلاطون، فرفریوس، جالینوس، بطلمیوس، الفارابی، نیز مقبول عام سامی روایتوں، ایرانی قصوں اور عرب جغرافیہ نویسوں کی کتابوں میں موجود ہیں۔ لیکن بعض ابواب، بالخصوص وہ خوبصورت ترین تین ابواب جن پر قصہ ختم ہوتا ہے، ابن سینا کے طبع زاد ہیں۔ اس قصے کا خاکہ دیا جاتا ہے:

انسانی روح، اپنی تمام تر حسی صلاحیتوں کے ساتھ عقلی علم کے کنارے کی طرف آتی ہے۔ ایک عظیم عارف، جس کا حسن لازوال ہے اس کے سامنے نمودار ہوتا ہے اور روح انسانی میں اس سے

شناسائی کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ وہ پہلے گفتگو کا آغاز کرتا ہے۔ گفتگو آگے بڑھتی ہے، وہ عارف اپنا نام حی ابن یقظان بتاتا ہے اور کہتا ہے: ”میرا کام دنیا کے تمام ممالک میں سفر کرنا ہے (۱)۔ ان کے متعلق جامع اور قطعی علم حاصل کر سکوں۔ میری توجہ ہمیشہ اپنے باپ (یقظان) کی طرف رہتی ہے۔ میں نے اس سے تمام علم کی کنجیاں حاصل کر لی ہیں“۔ پھر وہ انسانی فطرت کی حامل روح پر نظر ڈالتے ہوئے اسے یہ بتاتا ہے کہ تمنا ری خصوصیات سے ظاہر ہے کہ تم عالم ارضی میں بہترین فطرتوں کی مالک ہو، لیکن تمہیں اپنے برے ساتھیوں سے خبردار ضرور رہنا چاہیے۔ یہ ساتھی دنیوی لذتیں، تشدد اور سر چکرا دینے والے تخیل ہیں جن میں تھوڑی سی صداقت اور تھوڑا سا جنوٹ دونوں پائے جاتے ہیں۔ بہر حال زمین پر ان سے الگ تھلگ رہنا ناممکن ہے، لیکن کم از کم انہیں اطاعت پر مجبور کرنا، توازن قائم رکھنا، اور انہیں تسلط حاصل کرنے سے روکنا ضروری ہے۔

اس تنبیہ کے ساتھ انسانی روح غور و فکر کرتی ہے اور پھر یہ جاننا چاہتی ہے کہ ان سرکش ساتھیوں پر کسی طرح قابو پایا جائے۔ روح کہتی ہے کہ وہ اس عارف کی طرح سفر کرنے میں بہت خوشی محسوس کرے گی۔ عارف جواب دیتا ہے کہ تم، اپنی موجودہ صورت میں، صرف منزل بہ منزل ٹھہر ٹھہر کر ہی سفر کر سکتی ہو اور روح جواب میں اس سے ان علاقوں کے متعلق استفسار کرتی ہے جہاں جہاں وہ پورا اور جن کے متعلق مکمل معلومات حاصل کرنے کے لیے اس نے کوشش شروع کر رکھی ہے اور وہ اسے مابعد الطبیعیاتی حالات بتاتا ہے۔

تب وہ عارف روح کے لیے دنیا کا ایک ما بعد الطبیعیاتی جغرافیائی خاکہ بتاتا ہے۔ ان علاقوں

میں سے ایک، جس کے ایک طرف مشرق اور ایک طرف مغرب ہے، اس کے مطالعے کا موضوع ہے، یہیں صورتیں مادی شکل میں دکھائی دیتی ہیں، (یہ وہ عالم ہے جو انسان کو معمولاً پیش کیا گیا ہے)۔

یہاں ابن سینا بحر متلاطم کے متعلق جسے کوئی عبور نہیں کر سکتا، تمام جغرافیائی اعداد و شمار استعمال کرتا ہے اور اسے مادے کا گھر بتاتا ہے۔ مغرب میں ایک خطہ ہے، جہاں مادی صورتیں پناہ کے لیے یعنی اپنے آپ کو ضائع کرنے کے لیے آتی ہیں۔ مشرق کو روشنی کا مبدأ بتایا ہے جسے مادیات یا معقولات اپنے ساتھ لیے ہوتی ہیں۔ ایک بیان میں معقولات کی زمین کو منکشف کرتا ہے جہاں ایک خوفناک چڑھائی کے بعد انسانی روح پہنچتی ہے۔ منطق کی مدد سے نفس ناطقہ نامعلوم صحراؤں اور مادے کے سمندر کو عبور کر سکتا ہے اور معقولات کے پہاڑوں پر چڑھ سکتا ہے۔ کسی نامعلوم تاریکی کے بعد روح جو منطق کی بدولت مستحکم ہو چکی ہے ایک بڑی روشنی تک جا پہنچتی ہے۔ یہ حی بن یقظان کی بتائی ہوئی توضیحات سے پیدا ہونے والی روشنی ہے۔ یہیں اجرام فلکیہ کا عالم بھی بتایا گیا ہے جو ہماری دنیا کی بہ نسبت روشنی کے دریچے سے قریب تر ہے۔ یہ استحکام اور امن کا خطہ ہے کیونکہ یہاں صورتوں کو مادے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ آسمانوں کو ایسے مقامات بتایا گیا ہے جہاں باشندے آباد ہیں جن کی خصوصیات بظلمیوس کے مطابق اجرام فلکیہ کی طبعی خصوصیات کو ظاہر کرتی ہیں۔ عرش یعنی نویں آسمان کو عقول خالصہ کا مسکن بتایا گیا ہے۔ اس کے آگے کوئی آباد جگہ نہیں۔

ان سب سے بڑھ کر اور ہر بیان سے بالاتر خالق یعنی واجب الوجود ہے، وہ وحدت مطلقہ کی حالت میں ہے اور اس میں کوئی ایسی تقسیم نہیں پائی

جا سکتی جسے ہماری زبان اس سے منسوب کر سکے۔ وہ مجسم جمال اور مجسم سخاوت ہے، اس نے اپنی تجلی کا پردہ اوڑھ رکھا ہے جس سے آنکھیں چندھیا کر رہ جاتی ہیں، بعض آدمی جو سب سے افضل ہیں، اس دنیا کی آلودگیوں کو چھوڑ دیتے ہیں تا کہ گوشہ نشینی کی حالت میں اس کی طرف راہ پائیں۔

کئی مواقع پر ابن سینا نے ظاہر کیا ہے کہ وہ خشک نامح نہیں بن رہا، بلکہ اپنی عقل و فہم سے اضافہ کر کے علم اعلیٰ یعنی عقل خالص کو جو خالق ہے، ایک ذاتی جذبے کے لہجے میں بیان کیا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جو ابن سینا کے ادب میں سب سے گہرا ہے اور جو صحیح معنوں میں تصوف سے قریب تر ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ قصہ حی ابن یقظان میں معقولات کی حاصل یہ نظم خالق کے ساتھ اتحاد کے ذکر سے پہلے ہی ختم ہو جاتی ہے۔ ایک چھوٹی سی تصنیف فی القضاء و القدر میں ابن سینا ایک شیخ کا ذکر کرتا ہے جو حی بن یقظان کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور یہ بھی بعید نہیں کہ وہ خود ہی یہ کردار ہو۔

۲۔ رسالۃ حی بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیہ، جسے اندلسی فلسفی اور عالم ابن طفیل، نے غالباً ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء اور ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵ء (سال وفات) کے مابین تصنیف کیا۔ رسالۃ اس کی مشہور ترین تصنیف ہے جو آج صحیح و سالم حالت میں باقی ہے۔ مخطوطات اور طباعت کی فہرست : (۱) Ibn Thofail : Gauthier، ص ۴۳ تا ۵۱؛ (۲) Havy ben Yaqdhan : Gauthier، بار دوم، ج ۲۲ تا ۳۳، جس میں ۱۹۰۰ء کی طباعت میں شامل فہرست کو مکمل کیا گیا ہے۔ رسالہ کو سب سے پہلے پوکاک [رک بان] نے آؤسفرڈ سے ایک لاطینی ترجمے سمیت ۱۶۷۱ء میں شائع کیا، دوبارہ شائع ۱۹۰۰ء؛ اس کے فوراً بعد اس

مذہبی زندگی بسر کرتے ہیں اور عذاب و ثواب کے عقیدے کا ان کی زندگی میں بڑا دخل ہے۔ یہاں دو آدمی سلامان اور ابسال ایسے ہیں جو بلند ذہنی سطح کے حامل ہیں۔ سلامان مروجہ مذہب اختیار کرتا ہے اور جزیرے میں اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے۔ ابسال چاہتا ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے کچھ اور وقت خلوت میں گزارے، اس لیے وہ غیر آباد جزیرے میں چلا جاتا ہے۔ یہاں اس کی ملاقات حی بن یقظان سے ہوتی ہے جو بچپن ہی سے یہاں رہتا آیا ہے اور فطری صلاحیتوں کی بدولت جو خارجی مفاسد سے مبرا ہیں، نشوونما پا کر بلندترین فلسفیانہ سطح پر پہنچا ہے اور براہ راست ذات خداوندی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ علم و عرفان کے تمام مراحل سے گزرا ہے، اس لیے ساری کائنات کی حقیقت اسے صاف صاف دکھائی دیتی ہے، اب جو وہ ابسال سے ملا ہے تو اس کے خیالات سے آگاہی پا کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کا فلسفہ جو اس نے کسی رہبر یا الہام کے بغیر حاصل کیا ہے اور ابسال کا مذہب دراصل ایک ہی چیز ہیں۔ آباد جزیرے کے لوگوں کی سرگزشت جو ابسال اندھیرے میں بیٹھ کر حی بن یقظان کو سناتا ہے، اس کے دماغ میں ہلچل پیدا کر دیتی ہے اور وہ ان کے پاس مبلغ بن کر جاتا ہے، لیکن جلد ہی وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی شریعت ہی عوام کے لیے صحیح ہے اور مادی چیزوں کے ذریعے ہی اس پر عمل کر سکتے ہیں آخر پھر وہ بے آباد جزیرے کی طرف چلا جاتا ہے۔ (دیکھیے *Development of Muslim Theology*، ص ۲۵۳)۔

اس کتاب کی تقسیم ایک زیادہ مرتب صورت میں بھی کی جاسکتی ہے جس کی نشاندہی *The Principal Subject*، ص ۴۰) نے G. F. Hourani

لاطینی ترجمے سے انگریزی میں دو ترجمے ہوئے اور ایک ولندیزی میں؛ نیز ۱۷۲۶ء میں ایک جرمن ترجمہ ہوا۔ عربی متن سے تراجم: ایک نامعلوم مصنف کے ہاتھ سے عبرانی ترجمہ، جس کی Narbonne کے Moses نے ۱۳۴۹ء میں عبرانی شرح لکھی؛ پھر پوکاک کے طبع شدہ متن سے انگریزی میں: Ockley، لنڈن ۱۷۰۸ء اور ۱۷۳۱ء؛ جرمن میں: Eichhorn، برلن ۱۷۸۳ء؛ Castilian Pons Boigues، Saragossa ۱۹۰۰ء (بار دوم قاہرہ ۱۹۰۵ء) ممکن ہے کہ Defoe کی Robinson Crusoe جس کا پہلا حصہ ۱۷۱۹ء میں منظر عام پر آیا، میں بعض چیزیں Ockley کے ترجمے سے ماخوذ ہوں؛ ایک اور انگریزی ترجمہ P. Brönle نے لنڈن میں ۱۹۰۴ء میں کیا (نظر ثانی از A. S. Fulton ۱۹۲۹ء)؛ صرف قاہرہ میں متن کی تین طباعتیں ۱۸۸۲ء، ۱۹۲۱ء؛ دو قسطنطنیہ میں، ایک بیروت میں (۱۹۳۶ء)؛ متن کی تنقیدی طباعت مع فرانسیسی ترجمہ: Gauthier، الجزائر ۱۹۰۰ء، جس کے بعد متن کی ایک جدید طباعت ہوئی جسے نئے مخطوطات سے مقابلہ کر کے بہتر بنایا گیا اور اس کے ساتھ ایک نیا ترجمہ شامل کیا گیا، الجزائر ۱۹۳۶ء؛ روسی ترجمہ از Kuzmin، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۲۰ء؛ ہسپانوی ترجمہ از Gonzalez Palencia، میڈرڈ ۱۹۳۴ء، Gauthier کے طبع کردہ متن سے۔

ابن طفیل [إك باا] کے قصے کی تلخیص کئی مصنفوں نے کی ہے۔ Duncan B. Macdonald اور Carra de Vaux نے بھی اس کی تلخیص کی ہے، اور زیادہ مختصر خلاصہ خود Gauthier (Ibn Thofail، ص ۶۲ تا ۶۳) نے کیا ہے۔ Duncan B. Macdonald نے اس کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے: یہ رسالہ لکھتے ہوئے ابن طفیل کے تخیل میں دو جزیرے ہیں۔ ایک میں لوگ آباد ہیں اور دوسرا غیر آباد ہے۔ آباد جزیرے کے رہنے والے عام

قصۃ الغریۃ القریۃ، بقول مصنف ابن سینا کے حی بن یقظان میں ایک کمی کو پورا کرنے کے لیے لکھا گیا، جس میں باطنی مفہوم میں عظیم کوه سنای کا ذکر نہیں کیا گیا؛ تحقیق شدہ متن، فارسی ترجمہ، فارسی شرح، فرانسیسی ترجمہ از (۴) *Le récit de Hayy ibn : H. Corbin*، *Yaqzan*، در *Avicenne et le récit visionnaire* ج ۱، تہران ۱۹۵۲ء، اس کے بعد ج ۲، *Étude sur le cycle des récits avicenniens*، A. M. (۵) ۱۹۵۴ء، *Le récit de Hayy ibn Yaqzān Commenté : Goichon*، *par des textes d'Avicenne*، پیرس ۱۹۵۹ء، فرانسیسی ترجمہ، مع تشریحی حواشی جو ابن سینا کی دوسری تصانیف سے لیے گئے، اور حواشی؛ (۶) وہی مصنف: *Le prétendu ésotérisme d'Avicenne dans le Récit de Hayy ibn Yaqzān*، مستشرقین کی چوبیسویں کانگریس کے لیے ایک مراسلہ، میونخ ۱۹۵۷ء، مکمل اشاعت در *Giornale di metafisica*، ۱۹۵۹ء، ص ۵۳۸ تا ۵۴۶؛ (۷) وہی مصنف: *La théorie des formes chez Avicenne*، در *Atti del XII congresso internazionale di filosofia*، ۱۳۱: ۹ تا ۱۳۸؛ (۸) وہی مصنف: *Le Sîr, l'intime du coeur, dans la doctrine Mélanges Jan*، در *avicennienne de la connaissance*، *Bakoš*، Prague ۱۹۶۵ء۔

(ب)۔ ابن طفیل، طباعتوں اور تراجم کے لیے، دیکھیے متن اور (۹) براکلمان، ۱: ۴۶۰، ۲: ۷۰۴، تکملہ، ۱: ۸۳۱، نیز طبع احمد امین ۱۹۵۲ء، جس کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے اور ایک فرانسیسی ترجمہ از Quatremère، ملی کتاب خانہ میونخ میں بصورت مخطوطہ؛ (۱۰) *Ibn Thofail sa vie*، : Léon Gauthier، *ses œuvres*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۱۱) وہی مصنف: *La théorie d' Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*، پیرس ۱۹۰۹ء، بالخصوص ص ۱۶۸ تا ۱۷۴، ابن طفیل اور ابن رشد کے

اس طرح کی ہے: (۱) مصنف کا دیباچہ، متصوفانہ فلسفے پر علم کے مآخذ؛ (۲) بغیر مدد کے، حی نہایت بنیادی علم سے ترقی کر کے بلند ترین متصوفانہ درجے تک پہنچ جاتا ہے؛ (۳) حی کے فلسفے کی اس مذہب کے ساتھ مطابقت، جس کے متعلق اہمال کا دعویٰ ہے کہ وہ آسمانی ہے؛ (۴) اکثر انسانوں کے لیے مذہب کے خارجی پہلوؤں کی کشش؛ (۵) مصنف کا نتیجہ۔ Gauthier کے قول کے مطابق اس کتاب کا بنیادی مقصد ”مذہب، زیادہ تر اسلام اور فلاسفہ کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تطبیق دیتا ہے (Ibn Thofail، ص ۸۹، اعادہ در *Ibn Rochd*، ص ۲۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قاری نے اس تصنیف کی تشریح اپنے انداز میں کی ہے؛ Munk: ”فلفنہ فطرت کا ایک سادہ رسالہ“؛ ”پوکاک“؛ ”پنے آپ کو وعظ کرنے والے ایک فلسفی کی تاریخ، جس کی زندگی اس پوری بلندی کو طے کر جاتی ہے جو انسانی عقل کے لیے ممکن ہے“؛ Renan: ”وجدان سے بھی انسان وہی ترقی کر سکتا ہے جو تہذیب و تمدن، وغیرہ سے کرتا ہے“۔

مآخذ: (الف) ابن سینا (۱) مخطوطات جن کا

Essai de bibliographie avicennienne : Anawati، ۱۹۵۰ء، عدد ۲۱۹، اور *Bibliographie* : Mehdiavi، *d' Ibn Sina*، عدد ۶۵ نے خاص طور پر ذکر کیا؛ (۲) *Traité Mystiques* : A. F. Mehren، کراسہ ۱، لائن ۱۸۸۹ء، *L' allégorie mystique Hayy ben Yaqzan* اس سے پہلے اسی عنوان کا ایک مقالہ در *Muséon* ۱۸۸۶ء؛ (۳) رسالہ حی بن یقظان، ص ۹۱ تا ۱۱۳، در *مجموعۃ جامع البدائع*، قاہرہ ۱۹۱۷ء، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۱ تا ۵۳؛ در احمد امین: حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و السہروردی، قاہرہ ۱۹۵۲ء، لیکن اس نام کے تحت چھپنے والی اور السہروردی سے منسوب ہونے والی چھوٹی

سی تصنیف در حقیقت مغرب سے بحال رہی کا قصہ ہے

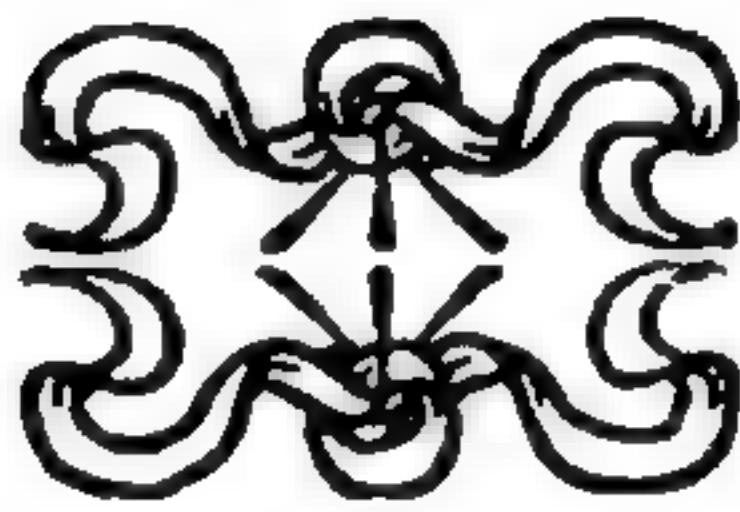
* **آلْحَيَّةُ : (ع)**، بمعنی سانپ، اس مخلوق کی نوعی صفات و خصوصیات کا ذکر الجاحظ نے "کتاب الحيوان" میں اور الذمیری نے حیوة الحيوان میں کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی افسانوی حیثیت بھی کتابوں میں اکثر آتی ہے۔

مآخذ : (۱) القزوينی: عجائب المخلوقات، طبع وُستنفِلٹ Wüstenfeld، ۱: ۴۳۲؛ (۲) الذمیری: حياة الحيوان، طبع قاہرہ، ۱: ۲۳۰؛ (۳) A.v. Kremer: Culturgesch. des Orients، ۱: ۲۵۶ [انگریزی ترجمہ از صلاح الدین خدا بخش: History of Islamic Civilization]۔
(J. RUSKA [تلخیص از ادارہ])

درمیان فکری مشابہت؛ (۱۲) وہی مصنف Ibn Rochd (Averroes) پیرس ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) E. García Gómez: Un cuento arabe, fuente Común de Abentofâil y di Gracián در Revista de Archivos Bibliotecas y Museas، The Principal Subject: George F. Hourani، ۱۹۲۶ء، of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān در JNES، ج ۱۵، ۱۹۵۶ء، ص ۴۰ تا ۴۶، (۱۵) وہی مصنف: Averroes on the harmony of Religion and Philosophy لندن ۱۹۶۱ء۔

(A. M. GOICHON)

* **حَيَّان بن خَلَف : رَكَ بِهِ ابن حَيَّان.**



خ

زبانوں میں (خ) کی آواز کے لیے کاف یا اس کے مشابہ آواز رکھنے والے مفرد یا مرکب حرف (جیسے Kāf وغیرہ) حروف سے کام چلایا جاتا ہے (محیط المحيط، ۱: ۴۹۵)۔ حافظ ابو الخیر ابن الجزری الدمشقی (الشرفی القراءات العشر، ۱: ۱۹۹) نے سیبویہ کے برعکس عربی حروف الہجاء (یا حروف المبانی) کی تعداد سترہ بیان کی ہے اور ان سترہ مخارج میں سے چوتھا مخرج ان دو حروف حلقی، یعنی غین اور خاء، کے لیے مخصوص ہے۔ انہوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس بارے میں نحاۃ اور قراء میں اختلاف موجود ہے کہ غین اور خاء میں سے کون سا حرف مقدم ہے (بلحاظ مخرج کے)۔ قاری شریح کا مسلک یہ ہے کہ غین کو مخرج کے لحاظ سے خاء پر تقدّم حاصل ہے۔ سیبویہ (الکتاب، ۲: ۴۵۲ بعد) کے کلام سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن بعض قراء کا خیال ہے کہ مخرج کے لحاظ سے خاء کو غین پر مقدم ہونا چاہیے، اس سلسلے میں خلیل بن احمد کی رائے اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

علم قراءت و تجوید اور لغت کے ماہرین نے صوتی اعتبار سے حروف الہجاء کی جو صفاتی تقسیم کی ہے اس کی رو سے خاء حروف مہموسہ میں شامل ہے، جو دس ہیں۔ یہ حروف مہموسہ اس جملے میں

⊗ **خ: عربی حروف تہجی کا ساتواں [فارسی کا نواں اور اردو کا سولہواں] حرف ہے۔** حساب جمل کے لحاظ سے اس کی عددی قیمت چھ سو (۶۰۰) ہے۔ سیبویہ (الکتاب، ۳: ۴۵۲ بعد، پیرس ۱۸۸۹ء) نے انتیس حروف الہجاء کے لیے جو سولہ مخارج (حرف کے ادا ہونے کی جگہ) بیان کیے ہیں، ان میں سے تین مخارج حلقی حروف (جو حلق سے ادا ہوتے ہیں) کے لیے مختص ہیں۔ یہ حلقی حروف چھ ہیں: ع، ہاء، عین، حاء، غ، خ۔ حلقی حروف کے تین مخارج میں سے پہلا مخرج (اقصای حلق) پہلے دو حرفوں (ع اور ہاء) کے لیے، دوسرا مخرج (وسطی حلق) عین و حاء کے لیے اور تیسرا مخرج (ادنی حلق یا حلق کا قریب ترین حصہ) غین اور خاء کے لیے مخصوص ہے۔ علمائے لغت نے خلیل بن احمد کا قول نقل کیا ہے کہ غین اور خاء بالکل ایک ہی مخرج سے ادا ہوتے ہیں اور ان میں تقدیم یا تاخیر کا کوئی سوال نہیں (دیکھیے لسان العرب، باب الخاء)۔ جن زبانوں نے عربی رسم الخط اپنایا ہے (جیسے فارسی اور اردو وغیرہ) ان کے علاوہ دیگر زبانوں میں خاء کا مقابل و ہم صورت لفظ موجود نہیں، حتیٰ کہ السنہ سامیہ میں سے عبرانی اور سریانی زبانوں میں بھی خاء کا ہم آواز حرف موجود نہیں، اس لیے ان

کے پہاڑوں سے گزرتا ہے، جہاں سے وہ جنوبی سمت اختیار کر لیتا ہے اور پھر اپنی گزرگاہ کے آخری حصے میں جنوب مغربی سمت میں بہتا ہے۔

خابور اور اس کے متعدد معاون دریاؤں کے سرچشموں کا تعلق زیادہ تر تین بڑے اہم شہروں سے ہے، یعنی رأس العین (جسے اہل شام ریش عینا کہتے تھے) شمال و مغرب میں، ماردین شمال میں اور نصیبین شمال و مشرق میں۔ رأس العین کے چشموں کی تعداد تین سو بتائی جاتی ہے؛ انہیں لوہے کی سلاخوں یا جالی سے ڈھانپ دیا گیا تھا تاکہ لوگ ان میں گر کر ڈوب نہ جائیں۔

رأس العین سے نیچے اتر کر خابور میں دریائے ماردین شامل ہو جاتا ہے، جسے عرب جغرافیہ دانوں نے صور کا نام دیا ہے۔ زخاؤ Sachau کے نقشے میں اس کا نام نہر زرغان ہے۔ جبل عبدالعزیز اور سنجار کے پہاڑوں سے گزرنے سے ذرا پہلے اس میں دریائے نصیبین شامل ہو جاتا ہے، جس کا نام کلاسیکی ادب میں مقدونیس (Mygdonius) ہے۔ بظاہر جب عرب جغرافیہ دان ہرماس کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے یہی دریا مراد ہوتا ہے۔ زخاؤ کے نقشے میں اس کا نام جنجنا Djaghdjagha ہے۔ اس دریا اور اس کے دوسرے معاونوں کے نام ابھی تک تحقیق طلب ہیں۔

عرب جغرافیہ دانوں نے ایسے متعدد مقامات کا ذکر کیا ہے جو کم و بیش اہم ہیں اور خابور کے کنارے جبل عبدالعزیز (کلاسیکی ادب میں Gauzanitis) اور قرقسیا کے درمیان واقع ہیں جیسے کہ شاعا، تنینیر (تنینیر العلیا اور تنینیر السفلی) اور طابان (زخاؤ کے نقشے میں بھی ہے)، عربان یا عربان (یہ بھی زخاؤ کے نقشے میں ہے)، سکیر، الشمسانیہ (غالباً زخاؤ کا شمسین)، ما کیسین ("چنگی خانہ")، الغدیر ("تالاب") اور صور (زخاؤ کا الصور)۔

جمع ہو گئے ہیں: سکت فتحہ شخص (= وہ چپ ہوا تو اسے کسی نے برانگیختہ کیا)۔ انہیں مہموسہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے تلفظ کے وقت مخرج پر دباؤ نہیں پڑتا اور یہ بسہولت دھیمی آواز سے ادا ہو جاتے ہیں۔ مہموسہ "الہمس" سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں صوت خفی یا دھیمی آواز؛ حروف مہموسہ کی ضد حروف مجہورہ (جہر سے مشتق) ہیں (النشر ۱: ۲۰۲، کتاب السیویہ ۲: ۴۵۳ بعد)۔ حافظ ابن الجزری (النشر، ۱: ۲۰۲) لکھتے ہیں کہ ان دس حروف مہموسہ میں سے خاء اور صاد دیگر حروف کی بہ نسبت زیادہ قوت اور دباؤ کے ساتھ ادا ہوتے ہیں۔ غالباً اسی وجہ سے مشہور نحوی ابن کیسان نے خاء کو بیک وقت حروف مہموسہ اور حروف مجہورہ میں شمار کیا ہے (قَب تاج العروس، باب الخاء، لسان العرب، باب الخاء)۔

مآخذ: (۱) مرتضیٰ الزبیدی: تاج العروس، باب الخاء؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، باب الخاء؛ (۳) پطرس البستانی: محیط المحيط، بیروت بلا تاریخ؛ (۴) سعید الخوری: اقرب الموارد، بیروت ۱۸۸۹ء؛ (۵) سیویہ: کتاب سیویہ، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۶) ابن الجزری: فی القراءات العشر، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۷) ابن الانباری: اسرار العربیہ، دمشق ۱۹۵۷ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **خابور: دو دریاؤں کا نام۔**

(۱) خابور الاکبر فرات کا معاون ہے، جو اس سے قرقسیا [رک باں] کے مقام پر جا ملتا ہے۔ یونانی اور رومی مؤلفین کے ہاں بھی اس کا مختلف صورتوں میں نام ملتا ہے۔

اس کا منبع شمالی الجزیرہ کے پہاڑوں میں ہے، جسے کلاسیکی مصنفین نے جبل ازالہ Izala اور جبل ماسیوس Masius لکھا ہے۔ یہ دریا الجزیرہ کے میدان میں بہتا ہوا جبل عبدالعزیز اور سنجار

and Tigris، لندن ۱۸۵۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) وہی مصنف: *Narrative of the Euphrates Expedition*، لندن ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۰؛ (۱۳) *Travels in Asia Minor*، لندن ۱۸۳۲ء، ۲ : ۱۱۸؛ (۱۴) *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، رجسٹر۔

(۲) خابور الاصغر: دریاے دجلہ کی ایک معاون ندی، جو جنوبی ارسینیہ کے پہاڑوں سے نکلتی ہے۔ یہ پہاڑ جھیل وان کے جنوب اور جھیل ارسہ کے مغرب میں واقع ہیں۔ اس ندی کی گزرگاہ ایک سلسلہ کوہ کے درمیان ہے، جو جبل ہربال (شمال) اور زاخاطاغ (جنوب) کے نام سے موسوم ہیں۔ مؤخرالذکر پہاڑ کا نام شہر زاخو (قدیم نام ازوخیس Azochis) سے مأخوذ ہے۔ اس کے بعد یہ ندی مغارة اور مرزہ کے درمیان دریاے دجلہ سے جا ملتی ہے۔ عرب جغرافیہ نویس الحسینیہ کے شہر کی نسبت سے اس ندی کو خابور الحسینیہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس مقام پر ایک بڑا سنگی پل بنا ہوا ہے جو تعمیری نقطہ نظر سے معجزہ سمجھا جاتا تھا۔ الحسینیہ کا قصبہ آج بھی موجود ہے، لیکن اب اس کا نام دسکرہ حسن آغا پڑ گیا ہے۔

مآخذ: *الدمشقی: نخبة الدهر*، طبع بہرن، ص ۱۹۰۔
یعد: (۲) *یاقوت: معجم البلدان*، طبع وینٹفلٹ، ۲ : ۳۸۳؛ (۳) *Le Strange: The Lands of the Eastren*؛ (۴) *Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۹۳؛ (۵) *Ritter: The Expedition: Chesney*؛ (۶) *Erdkunde*، لندن ۱۸۵۰ء، اشاریہ۔

(ادارہ لائڈن)

خاتم: عربی زبان کا لفظ ہے، جسے فارسی میں مہر کہتے ہیں۔ اس کے معنی ہیں مہر نگین، نگینے کی انگوٹھی، نشان یا چھاپ (جو ختم بھی کہلاتا

کثرت سے کپاس بوٹی جاتی تھی اور اس کے پاس ہی گہرے نیلے رنگ کی ایک چھوٹی سی جھیل تھی، جس کا نام المنخرق تھا اور جس کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ اس کی گہرائی کا کچھ پتا نہیں چلتا (بحوالہ Le Strange)۔

وہ تمام علاقہ جس سے خابور گزرتا ہے، خاص طور سے اس کا زیریں حصہ، اپنی زرخیزی کے لیے مشہور تھا۔ اس کے درختوں کا ذکر عربی شاعری میں آیا ہے۔ اس کے پھل عراق کے شہروں میں برآمد کیے جاتے تھے، مگر الادریسی نے اس قدیم زمانے میں بھی بدوؤں کی غارتگری کا ذکر کیا ہے، جس سے اس کی قدرتی دولت ماند سی پڑ گئی۔ زخاؤ نے ان قبیلوں کو جو شدادیہ کے قریب میدان میں رہتے تھے جابور کا نام دیا ہے۔ اس نے جب ۱۸۹۹ء میں وہاں کا سفر کیا، تو یہ وسیع اور زرخیز وادی شہروں، گانوؤں اور انسانوں سے عام طور پر خالی تھی۔

مآخذ: (۱) *المکتبة الجغرافية العربية*، ۱ : ۷۴ و ۲ : ۱۵۵ و ۱۳۳؛ یعد: (۲) *الادریسی*، مترجمہ Jaubert، ۲ : ۱۵۰؛ (۳) *ابوالفداء: تقویم البلدان*، طبع Reinaud، ص ۵۲؛ (۴) *یاقوت: معجم البلدان*، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۳۸۳؛ (۵) *حمد الله المستوفی: نزهة القلوب*، طبع و مترجمہ Le Strange، سلسلہ یادگارکب، ج ۲۳، بمدد اشاریہ؛ (۶) *Erdkunde: Ritter*، ۱۱ : ۲۵۳؛ یعد: (۷) *Nouvelle Géographie Universelle: Reclus*، ۹ : ۴۳۸؛ یعد: (۸) *Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۹۳؛ یعد: (۹) *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ، ۱۸۸۳ء، بمدد اشاریہ و نقشہ: (۱۰) وہی مصنف: *Am Euphrat und Tigris*، لائپزگ، ۱۹۰۰ء، ص ۱۳۴؛ یعد: (۱۱) *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates*

ہے)، نیز بجائے خود قالب مہر۔ اس کا اطلاق نہ صرف ان خاص مہروں پر ہوتا ہے جن میں کوئی عبارت الٹی کنندہ ہو بلکہ وہ رائج العام مہر نما چیزیں بھی اس نام سے موسوم کی جاتی ہیں جن پر کوئی دعائیہ کلمات یا نیک قول کی سیدھی تحریر ہوتی ہے۔ مؤخر الذکر دراصل تعویذ ہوتے ہیں، جنہیں مہروں سے بآسانی اس طرح متمیز کیا جا سکتا ہے کہ ان پر کسی شخص کا نام نہیں ہوتا۔ ان کے بیان کے لیے رک بہ طلسم۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ہر چیز کو جس پر کوئی عبارت منقوش ہو خاتم کہہ دیتے ہیں، تاہم یہاں ہماری دلچسپی صرف اس لفظ کے صحیح مفہوم تک محدود ہے۔ نولدک (Mandäische Grammatik : Nöldeke، ص ۱۱۲) کا قول ہے کہ خاتم دراصل آراسی زبان کا لفظ ہے۔ Fraenkel نے بھی اس کی پیروی کی ہے (Aram. Fremdhw : ۲۵۲) اور قرقس (مہر کی مٹی) کو بھی وہ ایک مستعار لفظ قرار دیتا ہے۔

مشرق میں مہر والی انگوٹھی جس طرح کام آتی رہی ہے اس کی بہترین وضاحت لین Lane کے مندرجہ ذیل بیان سے ہو جائے گی، جو اس کی تصنیف Modern Egyptians، بار پنجم ۱۸۶۰ء ص ۳۱ سے مأخوذ ہے۔ ایک مصری مسلمان کے لباس کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: "سیدھے ہاتھ کی چھوٹی انگلی (چھنگلیا) میں مہر والی انگوٹھی پہنی جاتی ہے، جو الٹے ہاتھ کی کسی انگلی میں بھی پہنی جاسکتی ہے۔ یہ انگوٹھی عام طور پر چاندی کی ہوتی ہے، جس میں عقیق یا کوئی اور پتھر جڑا ہوتا ہے۔ اس پر پہننے والے کا نام کندہ ہوتا ہے۔ نام کے ساتھ عموماً "عبدہ" (بمعنی خدا کا بندہ) لکھا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اکثر اوقات اور الفاظ بھی ہوتے ہیں، جن میں اس شخص کی جانب سے خدا پر بھروسے یا اعتماد کا اظہار ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سونے

کا استعمال ناپسند فرماتے تھے، اس لیے مسلمان مرد سونے کی انگوٹھی کم ہی پہنتے ہیں، لیکن عورتیں کئی قسم کے زیور (مثلاً کڑے، انگوٹھیاں وغیرہ) پہنتی ہیں جو سونے کے بنے ہوتے ہیں۔ مہر والی انگوٹھی خطوں اور دوسرے کاغذات پر نام ثبت کرنے کے کام آتی ہے اور اس کا نشان دستخط سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ ایک انگلی سے تھوڑی سی سیاہی اس پر لگا دی جاتی ہے اور پھر اسے کاغذ پر رکھ کر دبایا دیا جاتا ہے۔ اسے استعمال کرنے والا پہلے ایک اور انگلی زبان پر لگا کر کاغذ کے اس حصے کو گھیر کر دیتا ہے جہاں مہر لگانی مقصود ہوتی ہے۔ تقریباً ہر شخص کے پاس جو اس کی استطاعت رکھتا ہے مہر والی انگوٹھی ہوتی ہے، خواہ وہ کوئی معمولی ملازم ہی کیوں نہ ہو۔

مشرق میں مہروں کا استعمال بہت قدیم زمانے سے چلا آتا ہے اور بلاد مغرب کے برعکس مشرق میں فنِ تحریر کے رواج اور دستخط کے استعمال کی وجہ سے انہیں ترک نہیں کیا گیا بلکہ مشرق میں دستخط کی جگہ بھی مہر استعمال کی جاتی ہے، اور مہر ہی سے دستاویز مستند ہو سکتی ہے خواہ اس پر دستخط ہی ہوں۔ مہر اس بات کی ضمانت کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے کہ کوئی مملوکہ چیز محفوظ رہے گی اور اس طرح وہ تالے کنجی کا کام دیتی ہے۔ سامان کو محض ایک ڈوری سے کسی پلندے میں باندھ دیا جاتا ہے اور ڈوری کے سروں پر مالک کی مہر لگا دی جاتی ہے۔ بعض لوگوں مثلاً شاردن Chardin کے خیال میں یہ ترکیب مغربی طریقے سے زیادہ قابل اعتماد ہے کیونکہ جعلی مہر بنانا عملی طور پر ناممکن ہے۔ مہر بعض چیزوں مثلاً کتابوں یا جلدوں پر اظہار ملکیت کے لیے بھی لگائی جاتی ہے۔ اس طرح وہ مغرب کی خاندانی ڈھال کے مماثل

ہو جاتی ہے۔ کسی ایک شخص کی مہر کا دوسرے کے پاس ہونا اس بات کی دلیل یا علامت ہے کہ اس شخص نے اپنے اختیارات دوسرے کو تفویض کر دیے ہیں۔ چنانچہ زمانہ قبل از اسلام کے عربوں کی مہروں کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ قدیم ترین عربی مہریں مصر میں اوراق بردی (Papyri) کے ساتھ پائی گئی ہیں اور یہ عربوں کی فتح کے جلد ہی بعد کے زمانے کی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے زمانے اور مشرقی ملکوں کی طرح مکہ مکرمہ ایسے تجارتی مرکز میں بھی مہریں عام طور پر استعمال ہوتی ہوں گی۔ بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی مہر کے متعلق چند باتوں کا پتا روایات سے چلتا ہے۔ الصحيح البخاری (طبع بولاق ۱۹۲۶ء ج ۲، لباس ص ۸۸) کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اہل روم کو خط لکھنا چاہا تو آپ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ وہ لوگ آپ کا خط نہیں پڑھیں گے جب تک کہ اس پر کوئی مہر ثبت نہ ہو، اس لیے آپ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوالی جس پر ”محمد رسول اللہ“ منقوش تھا۔ انیسویں صدی کے بیان کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے یہ انگوٹھی محرم سنہ ۷ھ میں بنوائی۔ یہ بھی ایک روایت ہے کہ شروع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سونے کی انگوٹھی پہنتے تھے، لیکن جب آپ نے سونے کی انگوٹھیوں اور ریشم اور زر بفت کے استعمال کی ممانعت کر دی تو خود بھی اس کا پہننا ترک کر دیا (البخاری: مقام مذکور)۔ سونے کی انگوٹھیاں پہننے کی جو ممانعت آئی ہے عورتیں اس سے مستثنیٰ تھیں، مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سونے کی انگوٹھی پہنتی تھیں (کتاب مذکور)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اپنی مہر کی انگوٹھی اپنے داہنے ہاتھ میں پہنتے تھے اور جب ضرورت سے جاتے تو اپنے اٹار

دیتے تھے (الترمذی: الصحيح، بولاق ۱۲۳۲ء، ج ۱، لباس، ص ۳۲۴)۔ اس بات کے متعلق اختلاف رائے ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ اور کس انگلی میں پہننی چاہیے [دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل خاتم]۔ بعد کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم چاندی کے سوا اور دھاتوں کی انگوٹھی پہننا پسند نہ فرماتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی مہر آپ کے بعد منتقل ہوتی رہی اور آپ کے خلفا اسے استعمال کرتے رہے، اگرچہ ان کے پاس خود اپنی مہریں بھی موجود تھیں۔ بالآخر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس سے وہ اریس کے مقام پر ایک کنویں میں یا چاہ زمزم میں گر گئی، یا بعض اور روایتوں کے مطابق موصل کے قریب دریائے دجلہ میں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ہدایات کی پابندی ہوتی رہی اور ایسی انگوٹھیاں بمشکل نظر آتی ہیں جو زیادہ قیمتی دھاتوں کی بنی ہوں یا جن میں قیمتی پتھر چڑے ہوں [نیز دیکھیے البلاذری: فتوح البلدان، فصل: اسرا خاتم]۔

جانداروں کی تصویریں بنانے کی ممانعت کا اثر مہروں پر بھی پڑا، اگرچہ شاذ مثالیں باتصویر مہروں کی بھی مل جاتی ہیں۔ مصر میں تھوڑے ہی عرصے بعد اسلامی طرز کی مہریں بننے لگی تھیں۔ مصر کی ایک قابل ذکر مہر ناجد بن مسلم محصل کی ہے جس پر اس کا نام یونانی اور عربی دونوں حروف میں لکھا ہوا ہے (عدد ۵۸۹)۔ شام اور ایشیائے کوچک میں بھی دسویں صدی کی مہریں دستیاب ہوئی ہیں جو دو زبانوں میں لکھی ہوئی ہیں۔ (قُب Schlumberger: کتاب مذکور اور خلیل ادھم: کتاب مذکور)۔ انہیں ملکوں میں روپی اثر کے تحت سیسے کی کچھ دو رخ مہریں بھی ملی ہیں جن میں سب سے زیادہ قابل ذکر مہر علاء الدولہ الکاوی کی ہے جس پر سنہ ۷۳۳ھ کا ذکر ہے اور جس کی سیدھی طرف

ایک اسپ سوار کی تصویر منقوش ہے (خلیل ادھم، عدد ۳)۔ اسی علاقے کی ایک اور قابل ذکر مہر ابوالمعالی محمد بن سعد الدولہ شریف الہمدانی کی ہے جس کے سیدھے رخ پر سینٹ تھیوڈور (St. Theodore) کے جسم کا بالائی حصہ ہے اور یونانی حروف میں اس کا نام کندہ ہے (کتاب مذکور، عدد ۳۱) [لیکن یہ شاذ ہے]۔

ان قدیم نقوش میں وہی چیزیں کام میں لائی گئی ہیں جو بعد کے زمانے میں بھی مستعمل رہیں یعنی ایک خاص قسم کی مٹی (قرقس) اور سیسہ جو دستاویزات میں ڈوریوں کے ذریعے بندھا ہوتا ہے جیسا کہ قرون وسطیٰ میں یورپ میں بھی دستور رہا ہے۔ جب مہر کسی دستاویز کے اوپر ثبت کی جاتی ہے تو اس کے لیے ایک خاص قسم کی گاڑھی سیاہی استعمال ہوتی ہے اور مہر لگانے سے پہلے کاغذ کو گیل کر لیا جاتا ہے۔ جہاں آب و ہوا موافق ہو وہاں سرخ موم بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے یورپ کی طرح مشرق میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ بعض خاص خاص موقعوں پر دھاتوں یعنی چاندی اور سونے کی مہریں بھی استعمال کی جاتی تھیں (Reinaud: کتاب مذکور، ج ۱، ص ۱۱۲)۔

چارلس وائیٹ Charles White (: کتاب مذکور) نے ترکوں کے ہاں مہروں کے استعمال اور قسطنطنیہ کے مہرکنوں کی تنظیم کے متعلق بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ ان کے لیے بازار کا ایک حصہ مخصوص ہے جو ان کے نام پر "حاکم چارشی" کہلاتا ہے۔ اس برادری کے افراد مسلمان ہیں (بخلاف قیمتی پتھروں کی تجارت کرنے والوں کے جو بالعموم یہودی ہوتے ہیں)۔ یہ حکاک خاصے تعلیم یافتہ اور عربی، فارسی اور ترکی زبانوں سے واقف ہیں۔ ان میں سے بعض کو کوفی رسم الخط پڑھنے کی بھی

تربیت کا زمانہ طویل ہوتا ہے۔ اچھی تعلیم حاصل کرنے کے لیے شاگرد اپنے وقت کے بہترین خوشنویسوں سے سبق لیتے ہیں اور اس کے بعد کسی استاد مہرکن کے یہاں سات سال تک کام کرتے ہیں۔ جب ان کی شاگردی کی میعاد ختم ہو جاتی ہے تو وہ مہرکاریگر (= قلفہ) بن جاتے ہیں یعنی اس وقت تک کے لیے جب کہ وہ خود اپنا کاروبار شروع کر سکیں اور تنظیم میں بحیثیت استاد (= اوستاد) شامل ہو سکیں جن کی تعداد پچاس تک محدود ہوتی ہے۔ پولیس ان کی دکانوں کی باقاعدہ تلاشی لیتی رہتی ہے تاکہ کہیں لالچ میں آکر وہ اپنے ہنر کو ناجائز طور پر (مثلاً سکوں کے جعلی سانچے بنانے کے لیے) استعمال کرنا شروع نہ کر دیں۔ مہر کی اصلیت کے بارے میں اس قدر سخت احتیاط برتی جاتی ہے کہ پیشہوروں کو یہ اجازت نہیں کہ وہ کسی شخص کے لیے دو مہریں بالکل ایک ہی طرح کی کندہ کریں۔ جب کوئی مہر کھو جاتی ہے تو اس کا مالک نئی مہر میں کچھ خفیف سی تبدیلی کرا لیتا ہے، مثلاً کسی پیل بوٹے یا سنہ تاریخ میں کچھ فرق رکھا جاتا ہے تاکہ اگر اس کی پہلی مہر کا ناجائز استعمال کیا گیا ہو تو اسے پہچانا جاسکے۔

استانبول کے مہرکن اپنے فن کی ابتدا حضرت عثمانؓ کے عہد سے بتاتے ہیں اور ان کا بیان ہے کہ پہلا مہرکن ایک شخص محمد الحجازی تھا جس نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے لیے مہریں تیار کیں جن میں ان کے نام کے ساتھ "عبداللہ" کی کنیت کا اضافہ کیا گیا تھا۔ ان مہروں کی انگوٹھیاں چاندی کی تھیں اور نگینے حجر اللہ کے۔

ترکی سلطان اور ترکی سلطنت کے امرا کی مہروں کی بابت وائیٹ White نے جو کچھ d'Olsson کے تتبع میں ہے۔ (اس کے

شاہ ایران کی مہروں کے بارے میں بھی شاردان Chardin نے اسی قسم کی باتیں بیان کی ہیں۔ اس کے پاس تین آدمی مہر رکھنے والے ("مہر دار باشی") ہیں لیکن ان کا کام صرف مہریں لگانا ہوتا ہے۔ مہریں محل کے اندر ایک صندوقچے میں جس پر بادشاہ کی اپنی مہر لگی ہوتی ہے، رکھی جاتی ہیں۔ کاغذات پر مہر بالعموم جمعے کے دن لگائی جاتی ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ شاہ خود مہر نہیں لگاتا، بلکہ مہر دار پہلے کاغذ کو تیار کر لیتا ہے، اور شاہ کے اشارے پر مہر ثبت کر دیتا ہے۔ تین بڑی مہریں ہیں جو فوجی، دیوانی اور غیر ملکی معاملات کے لیے استعمال ہوتی ہیں اور دو چھوٹی مہریں محل کے حساب کتاب وغیرہ کے کام آتی ہیں۔ تینوں بڑی مہروں کے وسطی حصے میں ایک ہی کتبہ ہے یعنی "بندۂ شاہ ولایت سلیمان است ۱۰۸۰ھ"۔ چھوٹی مہروں میں ولایت کی جگہ "دین" کا لفظ ہے۔ بڑی مہروں میں سے ایک کے حاشیے پر ایک رباعی ہے اور ایک اور مہر کے گرد بارہ اماموں کے نام ہیں۔ شاہ کے انتقال پر مہر پر سے اس کا نام مٹا دیا جاتا ہے اور اس کے جانشین کا نام کندہ کر دیا جاتا ہے۔ مہروں کے رواج عام کے بارے میں شاردان Chardin کا بیان ہے کہ کسی مہر کو چرا لینا آسان بات نہیں، کیونکہ لوگ مہروں کو گلے میں پہنے رہتے ہیں اور صرف نہاتے وقت انہیں اتارتے ہیں۔ انہیں انگوٹھیوں میں بھی پہنا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایران میں جعلی مہریں یورپ میں جعلی دستخطوں کی بہ نسبت کم ہیں۔ مہر کن ایک برما اور ایک چھوٹا سا پہیا جس میں ریگمال لگا ہوتا ہے استعمال کرتے تھے۔

آئین اکبری کے ایک باب میں ابوالفضل نے شہنشاہ اکبر کی مہروں کا ذکر کیا ہے جو حکومت

بیان کے مطابق) سلطان کے پاس تین مہریں مختلف حجم کی ہوتی ہیں جو سب سونے میں جڑے ہوئے زبرد کی ہیں اور ان پر ایک ہی کتبہ یعنی طغرا [رک باں] اور ایک دینی عبارت منقوش ہے۔ پہلی مہر چھوٹی سی ہے جسے سلطان ہمیشہ اپنے پاس رکھتا ہے اور ضرورت کے وقت اپنے کاتب کو دیتا ہے۔ دوسری مہر کچھ بڑی ہے جو حرم کے بڑے خزانچی کی تحویل میں رہتی ہے اور وہ اسے حرم سے متعلق سب معاملات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ مغل بادشاہ اکبر کے پاس بھی ایک اسی طرح کی مہر تھی جو حرم سے متعلق کاغذات کے لیے مخصوص تھی۔ تیسری مہر سلطانی خاص دولت عثمانیہ کی ہے جو حاضر وقت صدر اعظم کے سپرد کر دی جاتی ہے اور اسے یہ ہدایت ہے کہ وہ رات دن اسے اپنے گریبان کے اندر رکھے۔ حکومت کے ہر ایک محکمے کے افسر کے پاس اس کے عہدے سے متعلق معاملات کے لیے مہر موجود رہتی ہے۔

عام طور پر معزز آدمی مہر والی انگوٹھیاں انگلیوں میں نہیں پہنتے۔ بلند مرتبہ لوگوں کے یہاں ایک مہر بردار ہوتا ہے جو ایک چھوٹی سی تھیلی میں مہر کی انگوٹھی کو اپنی اندر کی جیب میں رکھتا ہے اور بوقت ضرورت نشان کرنے کے لیے اس پر سیاہی لگا کر یا اگر موم استعمال کیا جائے تو صاف حالت میں بغیر سیاہی کے پیش کر دیتا ہے۔ کمتر حیثیت کے لوگ اپنی مہر اندر کی جیب میں رکھتے ہیں یا گلے میں لٹکاتے ہیں۔ مہر کا نشان دستخط کا بدل ہوتا ہے، لیکن اہم کاغذات پر دستخط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ سلطان کی مختلف مہروں کا استعمال کاغذات کی اہمیت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور مہر کے ساتھ سلطان کے دستخط کی موجودگی یا عدم موجودگی اور کاغذات کی تقطیع بھی اسی اہمیت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

کے تین شعبوں میں استعمال ہوتی تھیں۔ مہروں کے عام رواج کے متعلق وہ لکھتا ہے: ”واقعہ یہ ہے کہ ہر ایک آدمی کو اپنے کاروبار میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔“ (اس ضمن میں یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں انگریز حکام کو ہندوستان میں یہ ضرورت پیش آئی تھی کہ وہ فارسی حروف میں اپنے ناموں کی مہریں اپنے پاس رکھیں)۔

شروع میں شہنشاہ اکبر کے پاس ایک مدور مہر تھی جس پر اس کا اپنا نام اور تیمور تک اس کے سب بزرگوں کے نام خط رقاع میں منقوش تھے۔ بعد میں وہ ایک سادی سی مہر استعمال کرنے لگا جس پر صرف اس کا اپنا نام خط نستعلیق میں لکھا ہوا تھا۔ ابتدا میں پہلی مہر غیر ممالک کے بادشاہوں کے نام مراسلات کے لیے استعمال ہوتی تھی اور دوسری مہر جو ”ازوک“ کہلاتی تھی ملکی معاملات کے لیے تھی، لیکن یہ تفریق برقرار نہ رہ سکی۔ چنانچہ ایک مہر جو عدالتی کاموں میں استعمال ہوتی تھی محرابی شکل کی تھی اور اس پر بادشاہ کے نام کے گرد عدل و انصاف کی تحسین میں ایک موزوں رباعی منقوش تھی۔ دوسرے متفرق کاموں کے لیے ایک چھوٹی سی چوکور مہر استعمال ہوتی تھی جس پر ”اللہ اکبر جل جلالہ“ کندہ تھا۔ یہ تو پہلے ہی ذکر کیا جاچکا ہے کہ شاہی حرم کی اپنی ایک خاص مہر ہوا کرتی تھی۔

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اسلامی روایات کی عظیم الشان شخصیتوں کے پاس اپنی اپنی مہریں ہوتی تھیں۔ ان میں حضرت سلیمان بن داؤدؑ کی مہر خاص طور پر مشہور ہے جو آپ کے معجزانہ کارناموں کی بہت سی حکایات کا ایک اہم جز ہے اور جس سے جنات بہت خائف رہتے تھے۔ سعدی کے بیان کے مطابق جمشید (جسے ایران کا ہول Solon

کہنا بجا ہوگا) پہلا شخص تھا جس نے مہر کی انگوٹھی اپنے بائیں ہاتھ میں پہنی۔ شاہ پور ثانی کے رومیوں کی قید سے بچ نکلنے کی جو کہانی فردوسی نے لکھی ہے اس میں شاہ پور اپنی واپسی کی اطلاع موبد اعلیٰ کو اپنی مہر کا نشان بھیج کر دیتا ہے۔ زیادہ تاریخی زمانے میں پہنچ کر ہمارے پاس اس امر کی یاد داشتیں موجود ہیں کہ خلفائے مقدسین کی مہروں پر کیا کیا نقوش تھے (مثلاً المسعودی: کتاب التنبیہ والا شراف میں ہر خلیفہ کے ضمن میں اس کی مہر کا بھی ذکر ہے۔ ان نقوش کو Purgstall اور Von Murr نے جمع کیا ہے۔ ان میں سے کئی مہروں کے نمونے اب تک موجود ہیں۔ (قبّ خلیل ادھم: کتاب مذکور)۔ تیمور کی مہر پر اس کا اپنا مخصوص نشان تھا یعنی ایک مثلث کے اندر تین چھوٹے دائرے اور اسی کا مقولہ ”راستی رستی“ کندہ تھے۔ اس مہر کا ایک نقش کتاب خانہ ملی، پیرس (de Sacy: کتاب مذکور) میں موجود ہے۔ Joinville نے سونے کی ایک نفیس انگوٹھی کا ذکر کیا ہے جو ان تحائف میں شامل تھی جو شیخ الجبال نے سینٹ لوئی St. Louis کے پاس بھیجے تھے۔ اس انگوٹھی میں اس کی مہر جڑی ہوئی تھی۔ ہامر پرگسٹال Hammer-Purgstall (کتاب مذکور) نے ترکی سلاطین اور ان کے عمائدین کی مہروں کے نمونے دیے ہیں جن میں سب سے زیادہ قابل ذکر سلطان مصطفیٰ ثانی کی اصلی مہر ۱۱۰۶ھ کی ہے جو زنتا Zenta (۱۶۹۷ء) کے میدان جنگ میں پڑی ہوئی ملی تھی، جہاں اس کا حامل یعنی صدر اعظم الماس محمد پاشا مارا گیا تھا۔ اہل آسٹریا نے اس نشان فتح کی یادگار میں ایک خاص تمغا بنوایا تھا۔ طغرا ترکی شاہی مہروں کی خصوصیت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ کے نشان کی نقل ہے۔

زعفرانی یشم (یا حجر یمانی) اور مرجان - فیروزے کا استعمال بھی عام ہے اور اس پتھر کے بنے ہوئے تعویذ اکثر دیکھنے میں آتے ہیں، جن کے نقوش میں سونے کی مینا کاری ہوتی ہے۔ اگر مہر دو انگوٹھی میں نہ جڑا جائے تو اسے ایک دستے میں لگوا کر ایک تھیلی میں رکھ لیتے ہیں۔ بعض اوقات مہر کے نگینے ہی میں سوراخ کر دیا جاتا ہے تاکہ اسے گلے میں لٹکایا جاسکے۔ عربی مہروں کی شکلیں بہت مختلف ہیں جن میں قدرتی طور پر بیضوی شکل سب سے زیادہ عام ہے، لیکن چوکور، شش پہلو اور ہشت پہلو مہریں بھی ہوتی ہیں۔ بڑی مہروں کے سوا گول شکل کی مہریں بالعموم ناپید ہیں۔

خطاطی کی طرح مہر کئی فن بھی سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی میں اپنے منتہا کمال پر تھا مگر اٹھارہویں صدی میں رو بہ تنزل ہونے کے بعد انیسویں صدی میں یہ فن عملاً معدوم ہو گیا۔ نامور مہر کنوں میں سے بہت کم اشخاص کے نام باقی ہیں۔ التن جو تیمور کے دربار سے وابستہ تھا اپنے فن کا استاد سمجھا جاتا تھا۔ ابوالفضل نے اکبر کے دربار میں اس فن کے چار اساتذہ کے نام لکھے ہیں، جن میں سے ہر ایک کسی خاص صنف کا ماہر تھا۔

مآخذ: (۱) *Dissertatio de* : Adrian Reland

Gemmis Arabicis در *Dissert. Misc.* utrecht

۱۷۲۸ء، ۳: ۲۳۳ تا ۲۵۱ (۲) : C.G. von. murr

Drey Abhandlungen von der Geschichte der

Araber، نور مبرگ، ۱۷۷۰ء، ص ۸۵ تا ۱۰۲ (۳)

Abhandlung über die Siegel : Hammer-Purgstall

der Araber, Perser und Türken، وی آنا ۱۸۴۹ء (۴)

Monuments Arabes, Persanes et : J. Reinaud

Turcs، پیرس ۱۸۲۸ء، ۱: ۱ تا ۱۳۰: ۲ تا

کا نشان بناتا تھا۔ تیمور کے متعلق بھی یہ روایت مشہور ہے کہ اس نے دستخط کرنے کا یہی سادہ طریقہ اختیار کیا تھا، لیکن ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ ناخواندہ نہ تھا۔ طغری کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

مسلمانوں نے اپنی مہروں پر سادہ نقوش کندہ کرا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی پیروی کی ہے۔ بعض مرتبہ تو محض نام ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اور بعض اوقات نام کے ساتھ کچھ دینی عبارت بھی شامل کر دی جاتی ہے جس سے عموماً عجز و انکسار کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر مالک مہر کا نام کسی ایسے شخص کے نام پر ہو جس کا ذکر قرآن شریف میں آیا ہے تو اس کا حوالہ بھی کتبہ مہر میں شامل کر دیا جاتا ہے۔ نام سادہ سا لکھ دیا جاتا ہے اور عام طور پر مہر کی عام سادگی کے مطابق القاب سے اجتناب کیا جاتا ہے (کتبوں (نقوش) کی مثالوں کے لیے دیکھیے Reinaud اور Hammer-Purgstall)۔ بعد کے زمانے میں ایران اور ہندوستان کی مہروں میں بہت تکلف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے خاتمے پر مغل دربار کے ایک ادنیٰ منصبدار کی مہر پر بھی عموماً متعدد سطور ایسی عبارت کی ہوتی ہیں جس سے تعالیٰ اور خودستائی ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح ان مہروں اور سنان پاشا کی مہر میں جو پانچ مرتبہ ترکیہ کے صدر اعظم رہے، بہت نمایاں تضاد نظر آتا ہے، اس لیے کہ ان کی مہر پر صرف یہ سیدھی سادی تحریر نقش ہے: ”اے اللہ تو بہت رحم و کرم والا ہے غریب سنان ابن علی کو معاف کر دے“۔

عام طور پر مہر والی انگوٹھیاں چاندی یا تانبے کی بنائی جاتی ہیں، اور اگر ان میں کوئی پتھر جڑا ہو تو وہ نسبتاً کم قیمت والے پتھروں میں سے ہوتا ہے جیسے عقیق، حجر سیلان (Garnet)، یاقوت

لقب دیا تھا۔ چینی زبان میں اس لفظ کو خوہوتن لکھا جاتا ہے۔ (Stanislas Julien: *Notice Sur les Tou*۔ J.A. 'Kioue' سلسلہ ۳، ۲: ۳۳۱ بعد تاریخ تقریباً ۵۵۳ء تا ۵۸۱ء)۔ اورخون کے کتبوں میں یہ لفظ قتن کی شکل میں ملتا ہے (قب: W. Thomsen: I.E. ۲: ۱۰۱) "اوغم ایلبیگا قتن" (Ögām Ilbilgā Kātun) یعنی "میری ماں ملکہ ایلبیگہ" (I.E. ۲۵: ص ۱۰۶ و I.N.G. ۱۰۸: ص ۱۱۳، ۱۱۶، حاشیہ ۵۴)۔ چینی شہزادیاں جو کسی اویغور خاقان سے منسوب ہوتی تھیں، شادی کے بعد پیکی خاتون (Pikie Khātun) کہلاتی تھیں (Inscr. de Forkhon: Devéria: ص ۳۴۔ عدد ۳)۔ الطبری نے تاریخ میں لکھا ہے کہ خاقان کی بیوی خاتون کہلاتی تھی، چنانچہ ساسانی بادشاہ بہرام گور کے عہد میں ایک خاتون کسی مہم کے دوران گرفتار ہو کر کنیز بنائی گئی تھی (ج ۱: ص ۸۶۶)۔ خسرو ثانی پرویز کے زمانے میں ایک اور خاتون نے تحائف کے لالچ میں آ کر بہرام چوبین کو دشمنوں کے حوالے کر دیا تھا اور اس حرکت کی وجہ سے اس کو طلاق دے دی گئی (ج ۱: ص ۱۰۰۱)۔ اسلامی عہد میں ۵۲۸۰/۵۸۹۳ء میں اسمعیل بن احمد نے ترکی علاقے پر حملہ کیا اور وہاں کے بادشاہ اور اس کی بیوی خاتون کو گرفتار کر لیا (ج ۳، ص ۲۱۳۸)۔ ترکی۔ عربی لغات مطبوعہ M. Thomas Houtsma، ص ۸۶ پر یہ لفظ "قاتون" کی صورت میں موجود ہے۔ "قاتون" سے عثمانی ترکی لفظ "قادین" بنا ہے مگر عربوں نے خاتون کے لفظ کو برقرار رکھا ہے اور اس کی جمع خواتین بنائی ہے۔

قتین (Katin) کی شکل میں اس لفظ کے معنی شادی شدہ عورت یا بیوی کے ہیں اور یہ قیرغیز، قومان (Koman) اور قازان کی ترکی بولی میں پایا جاتا ہے (R. d'Olff: کتاب مذکور ج ۲، عمود ۲۸۳)۔

۴۹۶: (Südarabische Alterthümer: D.H. Müller (۵) وی آنا ۱۸۹۹ء، ص ۵۲ تا ۵۷، لوحہ ۱۳: (۶) de Sacy، در *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*، پیرس ۱۸۲۲ء، ۶: ۵۱۶ تا ۵۱۹: (۷) A.J. Wensinck، *A Hand book of Early Muhammadan Tradition* لائڈن ۱۹۲۵ء [عربی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ خاتم]: (۸) خلیل ادھم: *Catalogue des Sceaux en Plomb Arabes, Arabo-Byzantins et ottomans* قسطنطنیہ ۱۹۰۴ء، (ترکی میں): (۹) M. D'ohsson، *Tableau Général*، پیرس ۱۸۹۰ء، ۲: ۱۳۲ تا ۱۳۳، ۳: ۳۲۵: (۱۰) G. Schlumberger، *Sigillographie de l'Empire Byzantine*، پیرس ۱۸۴۴ء، ص ۷۳ تا ۷۶: (۱۱) Papyrus Erzherzog Rainer، *Arabische Abtheilung*، بمواضع کثیرہ: (۱۲) E. Lane، *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لندن ۱۸۶۰ء، ص ۳۱: (۱۳) Charles White، *Three years in Constantinople*، لندن ۱۸۴۵ء، ۳: ۱۳۷ تا ۱۵۸: (۱۴) J. Chardin، *Voyages en Perse*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۳: ۱۴۳: ۵: ۴۵۱ تا ۴۶۳: (۱۵) المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، مترجمہ Carra de Vaux، پیرس ۱۸۹۷ء: (۱۶) ابوالفضل: آئین اکبری، مترجمہ Bibl. Ind.: H. Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱: ۳۵، ۵۲، ۲۶۳ تا ۲۶۴۔

(J. ALLAN)

* **خاتون: (ترکی)،** مغل شہنشاہوں کی بیویوں، شہزادیوں اور اعلیٰ طبقے کی بیگمات کا لقب ہے، جو بعد میں محض بی بی اور بیگم کا مرادف ہو کر رہ گیا۔ یہ اصطلاح قدیم ہے، کیونکہ چین کی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ ابتدائی زمانے میں یعنی چھٹی صدی عیسوی میں Tu-Kiue نے خاقان کی بیوی کو یہ

J.A. در 'Description de Damas : II: Sauvaire' ۱۸۹۳ء سلسلہ ۱۹، ۲۵۶: ۴، ۳۰۵: ۵، ۲۷۳: ۵؛
ابن بطوطہ، ۱: ۲۱۲؛ ابوشامہ: *Historiens Orientaux*
'des Croisades'، ۴: ۵۱)۔

(۶) - خاتون السفریہ: سلطان محمود ثانی سلجوقی کی دادی (اور سلطان سنجر کی ماں جس نے ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں بمقام مرو وفات پائی - (ابن الاثیر: الکامل، ۱۰: ۴۱۹) - ایرانی مؤرخین اس کا نام 'ترکان خاتون' لکھتے ہیں (حمد اللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، طبع و ترجمہ Gantin ۲۵۹: ۱؛ طبع براؤن، ص ۴۴۴، ۴۵۸) - سفریہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی شادی کا پیغام ۵۴۱ھ / ۱۰۷۸ء کی مہم کے دوران دیا گیا تھا۔
(۷) خاتون العیصہ: ملک شاہ کی دختر جس کی شادی ۵۵۰ھ / ۱۱۰۸ء میں خلیفہ المستظهر بالله سے ہوئی (ابن خلکان، ۳: ۴۴۵)۔

ان میں سے بیشتر خواتین کا اصل ذاتی نام مؤرخین کو یاد نہیں، صرف لقب باقی رہ گیا ہے۔
[مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں]۔

(CL. HUARI)

* **خادم:** (ع)، بمعنی خدمت گزار، نوکر؛ ترکی میں اکثر اس کے ثانوی معنی "خواجہ سرا" کے لیے جاتے ہیں۔ اس لفظ کا اطلاق مرد و عورت آزاد اور غلام سب پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے مفہوم کے لیے رُکْ بہ عَبد - خادم کا اسم جمع خَدَم اور جمع خَدَام ہے - "خَدَمُ الْحَرَمِیْن الشَّرِیفِیْن" (دو مقدس مقامات یعنی مکے اور مدینے کی خدمت کرنے والا) ترکی سلطانوں کے خطابوں میں سے ایک تھا (دیکھیے *Islam: Barthold*، ج ۶، ۱۹۱۶ء، ص ۳۷۹ بعد)۔

مسلمانوں میں غلاموں کے علاوہ آزاد نوکروں

سے بھی خدمت لینے کا رواج ہمیشہ سے رہا ہے۔

عثمانی ترکی میں قادیں کے معنی محض بیگم یا بی بی کے ہیں۔ مصر میں مملوک سلاطین کے عہد میں یہ لقب ملکہ اور ملکہ کی بیٹیوں، ماؤں اور بہنوں کے لیے مخصوص تھا (دیوان الانشاء جس کا حوالہ Max Van Berchem نے دیا ہے *Corpus Inscr. Arabic* [M.I.F.A.O ج ۱۹ ج ۱: ص ۲۴۷ عدد ۲]۔ وہ عورتیں جن کا ذاتی نام "خاتون" تھا: بنو ایوب کے خاندان میں:

۱- والدہ سلطان الملك العادل سيف الدين ابوبکر بن ایوب جس کا سنہ وفات ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء ہے۔
(۲) الملك الاشرف موسى بن الملك العادل کی دختر جس کا سنہ وفات ۶۹۳ھ / ۱۲۹۵ء ہے اور جس کی شادی ایوبی فرمانروا الملك المنصور محمود بن صالح سے ہوئی تھی (محمد ذہنی: مشاہیر النساء، ۱: ۱۸۷)۔
دیگر خاندانوں میں:

(۳) الملك رضوان کی بیٹی اور تَش بن آلپ آرسلان سلجوقی کی پوتی (نواسی؟) جس کی شادی اتابک زنگی بن آق سنقر سے ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء سے پہلے ہوئی - (کمال الدین بن العَدِیم: زُبْدَةُ الْحَلَبِ فِي تَارِيخِ حَلَب: *Historiens orientaux des croisades*، ۳: ۶۵۸)۔

(۴) جناح الدولہ حسین کی دختر جس کی شادی ۵۳۱ھ / [۱۱۳۷ء] میں اتابک زنگی سے ہوئی (کتاب مذکور، ۳: ۶۷۳)۔

(۵) معین الدین انار کی دختر جس کی شادی یکی بعد دیگری نورالدین محمود بن زنگی سے ۵۴۱ھ / ۱۱۴۷ء میں اور صلاح الدین سے ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ء میں ہوئی - اس کا انتقال محرم ۵۸۱ھ / اپریل ۱۱۸۵ء میں ہوا - اس نے دمشق میں مدرسہ خاتونہ قائم کیا تھا جو بعد میں تباہ ہو گیا - اس نے باب النصر کے باہر ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی

زنان خانوں سے دور رہتے اور اندرون خانہ بات چیت کرنے کے لیے دُولاب استعمال کرتے تھے۔ اگر ان کی شادی ہو جاتی تو وہ اپنے آقا کے گھر میں نہیں رہتے تھے۔

ارباب ثروت کے گھروں (قوناق) میں خادمائیں زنان خانے میں رہتی ہیں اور ان کو شخصی آزادی بہت کم حاصل ہوتی ہے۔ اکثر اوقات وہ بہت غریب ترکی گھرانوں سے یا سابق ملازموں اور غلاموں کی اولاد سے ہوتی ہیں۔ یہ قلفہ (خلیفہ سے) یا خلّاق (خلّاق سے) کہلاتی ہیں اور مرد اوشاق، دفتر، خدمت گر (خدمت گر) کہلاتے ہیں۔ خدمت گر لڑکیاں جو خدمتچی کہلاتی ہیں عام طور پر یونانی یا ارمنی ہوتی ہیں۔

وردی میں ملبوس عہدے دار جو شاہی اور سرکاری ملازمتوں میں ہوتے تھے، ان کی بہت سی جماعتیں ہوا کرتی تھیں۔ (حاجب، دربان اور گوئے اور ان کو ایک عام نام خدمہ سے پکارا جاتا تھا۔) ڈاکٹر کرامرز نے یہ اطلاع بہم پہنچائی ہے: ایسی جماعتوں کے بارے میں ملاحظہ ہو Constantinople und der Bosphorus Pest : V. Hammer ۱۸۲۲ء ج ۲ ص ۳۹۵ (بعد)۔

شمالی افریقہ خاص کر الجزائر میں حالات زندگی یورپی رواج سے بہت کچھ اثر پذیر ہو چکے ہیں۔ خادم کی جگہ (لفظ) صاحب (جمع: اصحاب) عام طور سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ معزز خطاب ممتاز مراکشی خاندانوں کے موالی کو دیا جاتا ہے جو ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک قابل اعتماد خدمات انجام دیتے ہیں۔ ان کو عموماً کوئی باقاعدہ تنخواہ نہیں ملتی، بلکہ وہ اپنے آقا کی بخشش و انعام پر گذر کرتے ہیں۔ وہ اس کے ہمراہ سڑک پر چلتے ہیں، اس کی سواری کا خیال رکھتے ہیں اور بات کو سفر کے لیے روشنی کا حکم دیتے ہیں وغیرہ

حضرت انس بن مالک رض [رک باں] جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خادم ہوئے تو وہ نو دس برس کے تھے (البخاری: کتاب الجہاد، باب ۷۷ وغیرہ) اور وہ اپنے آقا کی تعریف کرتے ہوئے یہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی مجھے کوئی سخت کلمہ نہیں کہا اور نہ کبھی مجھ سے کسی کام کے نہ کرنے پر جواب طلب کیا۔ (البخاری: کتاب الوصایا، باب ۲۵)۔ خادموں سے خاص طور پر سفر میں کام لیا جاتا تھا اور وہ خیمے وغیرہ نصب کرتے تھے۔ ان خادموں کو فراش (لغوی معنی: وہ جو فرش یا بساط بچھائیں) کہتے ہیں مگر یہ نام ایسے خادموں کو خاص طور سے دیا جاتا ہے جو بستروں اور گھر کی عام دیکھ بھال کرتے ہیں۔ (The Thousand and one Nights : Lane، لنڈن ۱۸۵۹ء، ۲: ۲، حاشیہ ۱۶)۔

لبن کے زمانے میں مصر میں خادموں کی ایک تنظیم موجود تھی۔ یہ مخصوص شیخوں یعنی چودھریوں کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور جس کسی کو خادم کی ضرورت ہوتی وہ ان شیخوں سے درخواست کرتا تھا۔ اگر کسی شیخ کی جماعت کا کوئی فرد بددیانتی کا مرتکب ہوتا یا امانت میں خیانت کرتا تو شیخ اس کے لیے جوابدہ ہوتا تھا۔ (Manners : Lane and Customs لنڈن ۱۸۹۹ء ص ۱۳۹)۔ بہت سی آزاد عورتیں بھی خادمہ کی حیثیت سے کام کرتی تھیں اور گھر کی ادنیٰ ترین خدمت بھی انجام دیا کرتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۱۳۷، ۱۹۷) اور بہت قلیل معاوضہ لیتی تھیں (ص ۱۶۸)۔ بعض خادم ڈاڑھیاں منڈاتے تھے (ص ۵۷۳)۔

ترکی میں اعلیٰ طبقے کے گھرانوں میں یہ لوگ باورچیوں، مالیوں اور دربانوں کا کام کرتے تھے۔ ان کو عموماً ان کے ناموں سے مخاطب کیا جاتا تھا مگر بعد میں لفظ آغا بڑھا دیتے تھے۔ وہ

وغیرہ۔ اگر ان کا آقا کوئی بڑا قائد یا کسی اخوة کا سردار ہوتا ہے تو وہ اپنے اصحاب میں سے کسی خادم کو ان مسافروں کے ساتھ کر دیتا ہے جو اس سرزمین سے گذرتے ہوں جہاں اس کا حکم چلتا ہے۔ یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ وہ لوگ اس کی حمایت میں ہیں۔

زاویوں میں اس قسم کے خدام اپنی برادری الگ بناتے ہیں جن کے ذمے زائرین اور عمارتوں کی دیکھ بھال ہوتی ہے (دیکھیے Depont اور Coppolani : *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر، ۱۸۹۷ء، *L'Islam algérien en l'an: Doullé*، ۱۹۰۰ء، پروفیسر H. Basset نے یہ اطلاع فراہم کی ہے)۔ کتب احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بہت سے ارشادات موجود ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ خادموں کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے۔ خادم اپنے آقا کے مال کا نگہبان ہے (البخاری، کتاب الوصایا، باب ۹)۔ اس کے علاوہ وہ مسلم امین خازن جو اپنے آقا کے حکم کے مطابق بطیب خاطر پورا پورا صدقہ پہنچا دیتا ہے ثواب کا حقدار (احد المصدقین) ہے (البخاری، کتاب الزکوۃ، باب ۲۵)۔ ہر ایک شخص کو اپنے خادم کو معاف کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے (الترمذی، کتاب التبر، باب ۳۲)، نہ تو اسے زد و کوب کرنا چاہیے، نہ گالی دینی چاہیے (الترمذی، باب ۳۰، ۳۱، ۸۵)، جو خادم کھانا تیار کرے اسے اس میں سے کچھ ملنا چاہیے (البخاری، کتاب الاطعمۃ، باب ۵۵؛ الترمذی، کتاب الاطعمۃ، باب ۴۴)۔ [ایک حدیث میں فرمایا کہ تمہارے خادم تمہارے بھائی ہیں]۔

(اے، جے، وینسک)

* خادم الحرمین : رک بہ الحرمین۔

* خارجہ : صحرائے لیبیا کے جنوب میں

نخلستانوں کا ایک مجموعہ۔ یہ نخلستان ایک

بڑی وادی پر مشتمل ہے، جو شمال سے جنوب کی طرف تقریباً سو میل تک پھیلی ہوئی ہے اور اس کا اوسط عرض بارہ میل ہے۔ خارجہ تک پہنچنے کے لیے اب تک اسنا Esna یا فرشوط faishout کے راستے سے جانا پڑتا تھا اور مؤخرالذکر مقام سے اونٹ کے ذریعے چار دن کا سفر تھا۔ اب ایک چھوٹی پٹری کی ریل گاڑی، جو سو میل لمبی ہے، فرشوط کو خارجہ سے ملاتی ہے، جو نخلستان کا سب سے بڑا قصبہ ہے۔

مآخذ: (۱) البکری: *صفة المغرب*، طبع دیسلان

de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۵؛ (۲) *Description*

de l'Afrique، مترجمہ دیسلان، بار دوم، ص ۳۸؛ (۳)

ابوصالح، ورق ۹۳؛ (۴) القلقشندي: *صبح الاعشى*،

۳ : ۳۹۳ تا ۳۹۴، قاہرہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۸ھ؛ (۵)

ابن الجيعان: *كتاب التحفة*، ص ۱۷۳، قاہرہ ۱۸۹۸ء؛

(۶) المقریزی: *الخطط*، طبع Wiet، بمدد اشاریہ و

۱ : ۳۷۲ : ۲ : ۲۰۸ : ۳ : ۳۶۳ : ۴ : ۳۵۱ : (۷)

Itinéraire de l'Orient, Egypte : Isambert، ص ۵۱۷

تا ۵۱۸؛ (۸) *Guide Joanne*، ص ۶۱۶ تا ۶۱۷؛

(۹) *J. Maspero* اور *G. Wiet* : *Matériaux pour*

Servir à la géogr. de l'Égypte، ص ۲۱۹ تا ۲۲۰

(جس میں مآخذ کی ایک طویل فہرست دی گئی ہے)۔

(G. Wiet [تلخیص از ادارہ])

* خارجی : (ع؛ جمع : خوارج)، اسلام کے

قدیم ترین فرقے کے پیرو، جن کی اہمیت خاص طور

پر مذہبی عقیدے کے ارتقائی نقطہ نظر سے یہ ہے

کہ انہوں نے خلافت اور تصویب بالایمان یا

بالافعال کے نظریوں کے متعلق سوالات وضع کیے۔

اسلام کی سیاسی تاریخ میں ان کا کردار یہ تھا

کہ انہوں نے متواتر بغاوتیں کیں، جن کا نتیجہ یہ

ہوا کہ اکثر پورے کے پورے صوبے عارضی طور

پر ان کے قبضے میں آگئے، چنانچہ انہوں نے حضرت

علیؑ کی خلافت کے آخری دو برسوں میں اسلامی

سلطنت کے مشرقی حصے کے امن و امان میں خلل ڈال کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو غیر ارادی طور پر فتح دلائی اور پھر اسی طرح عباسیوں کو بنی امیہ پر فتح دلانے میں ان کے مددگار ہوئے۔

امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے جو تجویز جنگ صفین [رک بان] (صفر ۶۳۷ھ / جولائی ۶۵۷ء) میں پیش کی تھی اس سے خوارج کا ایک علیحدہ فرقہ پیدا ہوا۔ اس تجویز کا مدعا یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت سے مسلمانوں میں جو اختلاف پیدا ہوا اور بالآخر جنگ کا باعث بنا اس کو دو حکموں کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کریں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کی اکثریت نے اس تجویز کو رد کر دیا۔ مگر سپاہیوں کے ایک گروہ نے، جو بیشتر بنو تمیم میں سے تھے، اس امر کی شدید مخالفت کی کہ کسی انسانی محاکمے کو احکام الہی سے بالاتر جگہ دی جائے اور بطور احتجاج یہ آواز بلند کی کہ ”لا حُکْمَ إِلَّا لِلَّهِ“ (یعنی سوائے اللہ کے اور کوئی حکم نہیں لگا سکتا)۔ انہوں نے فوج کا ساتھ چھوڑ دیا اور حروراء [رک بان] کے ٹاؤں میں جا کر جو کوفے سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا ایک گم نام سپاہی عبداللہ بن وہب الراصبی [رک بان] کو اپنا سردار چن لیا۔ یہ لوگ جنہوں نے سب سے پہلے اختلاف کیا الحروریہ یا المحکمہ کہلائے (یعنی وہ لوگ جو مذکورہ بالا جملے کو دہراتے ہوں، قَب R.S.O.، ۸: ۷۸۹، تعلیقہ ۱)۔ پھر اس نام کے وسیع مفہوم میں بعد کے تمام خوارج شمار ہونے لگے۔ یہ چھوٹا سا گروہ بعد کے انحرافات کی وجہ سے رفتہ رفتہ بڑھتا رہا، خاص طور پر جب محاکمے کا فیصلہ قراء کی توقعات کے بالکل برعکس ہوا (یہ واقعہ غالباً رمضان یا شوال ۶۳۷ھ / فروری - مارچ ۶۵۸ء کا ہے)۔ اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ

کے طرفداروں میں سے بہت سے لوگ، جن میں بعض قراء بھی شامل تھے، خفیہ طور پر کوفے سے (جہاں عارضی صلح کے دوران حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج واپس آگئی تھی) باہر نکل آئے (خارج) اور ابن وہب کی فوج میں شامل ہو گئے۔ اس اثنا میں ابن وہب جوخا کے علاقے میں دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر ایک ایسے مقام پر چلا گیا تھا جہاں سے فارس سے آنے والے راستوں پر کثری نگرانی رڈی جا سکتی تھی اور یہاں اس زمانے میں بغداد کا چھوٹا سا ٹاؤں آباد تھا، جو بعد میں پوری سلطنت کا مستقر بننے والا تھا۔ باغیوں کا پڑاؤ نہروان کی نہر کے کنارے تھا۔ ان کے کوفے سے باہر نکلنے (خروج) کی وجہ سے اس فرقے کا نام ”خوارج“ ہو گیا (یعنی وہ لوگ جنہوں نے خروج کیا یا باہر نکلے)۔ یہ توجیہ اس بیان سے زیادہ قرین قیاس ہے کہ خوارج وہ لوگ تھے جو مؤمنین کی جماعت سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ بعد کے زمانے میں اور غالباً قدیم الایام ہی سے لفظ ”خارجی“ کی یونہی تشریح ہوتی رہی۔ ایک اور نام جو ان ابتدائی خوارج کو دیا جاتا ہے الشراۃ (الشاری کی جمع) ہے، جس کے معنی ہیں ”بیچنے والے“ یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنی جانوں کو خدا کے راستے میں بیچ ڈالا ہے۔ یہ فکر بہت سی معاصرانہ نظموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شراۃ نے یہ نام خود اپنے لیے تجویز کیا تھا اور پھر اس کا اطلاق ان کے جانشینوں پر بھی ہونے لگا۔

خوارج نے جلد ہی اپنے انتہائی تعصب اور تنگ نظری کا اظہار ہے یہ ہے انتہا پسند اعلانات اور دہشتناک افعال کی صورت میں کیا۔ انہوں نے اعلان کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دعوی خلافت باطل ہے، مگر ساتھ ہی اسی شد و مد کے ساتھ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بھی مذمت کی اور ان کی شہادت کا انتقام لینے کے ارادے سے بھی اپنی

وقت مقرر ہوا۔ ابن ملجم کوفے پہنچا، دوسرا شخص دمشق پہنچا اور تیسرا مصر۔ امیر معاویہؓ پر حملہ ہوا اور وہ زخمی ہو گئے۔ حضرت عمروؓ بن العاص اس رات بیمار تھے، ان کی جگہ خارجہ بن خدافہ امامت کے لیے مسجد قاہرہ میں آئے۔ قاتل (عمرو بن بکر) نے انہیں حضرت عمروؓ گمان کیا اور قتل کر دیا۔ بعد میں اس نے اقرار کیا کہ میں عمرو کو قتل کرنے کے ارادے سے آیا تھا لیکن اللہ کو خارجہ کا قتل منظور تھا۔

۲۔ خوارج کی جنگیں عہد اموی میں :-

امیر معاویہؓ کے حسن تدبیر اور سیاسی بصیرت کے باعث خوارج کی سازشوں کو پھیلنے کا موقع نہ مل سکا، لیکن وہ خوارج کو ختم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ہمارے تاریخی مآخذ میں بغاوتوں کا حال مذکور ہے جو کوفے اور بصرے میں امیر معاویہؓ کی بیس سالہ (۵۴۰/۵۶۰ تا ۵۶۸/۵۸۰) حکومت میں ہوئیں۔ ان بغاوتوں کو بہت سرعت سے دبا دیا گیا، مگر ان کا صرف یہی نتیجہ نکلا کہ خارجیوں کی ہلاکت میں اضافہ ہوتا گیا جن کی تعظیم و تکریم کرنا اور جن کے قتل کا بدلہ لینا خارجی تحریک کی ایک نمایاں علامت قرار پائی۔ بصرے میں زیاد بن ایہ اور اس کے بیٹے عبید اللہ کے زمانے میں بہت سی بغاوتیں ہوئیں، مگر انہیں فرو کر دیا گیا۔ ان بغاوتوں نے، جن میں سب سے زیادہ خوفناک بغاوت ابو بلال برداس بن ادیہ التیمی [رک باں] کی تھی، خوارج کے طریقہ جنگ کو متعین کر دیا، کیونکہ ان کے حملے اب چھاپا مار (گوریلا) طرز جنگ اختیار کر رہے تھے، اور ان کی کامیابی کی وجہ خاص طور سے ان کی سوار فوج کی سرعت حرکت تھی، جو جلد ہی ایک انسانہ بن گئی (ان کے بعض گھوڑوں کے نام عربی زبان کی کتب الجہل میں درج ہیں)۔ وہ آنا فنا جمع ہو جاتے

بریت کا اظہار کیا۔ وہ اس سے بھی تجاوز کر کے ہر اس شخص کو جو ان کے نظریے کو تسلیم نہیں کرتا تھا کافر اور دین سے خارج قرار دینے لگے۔ وہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی خلافت کے منکر تھے۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے لوگ قتل کیے، یہاں تک کہ عورتوں کے خون سے بھی ان کے ہاتھ رنگین ہوئے۔ رفتہ رفتہ خارجی فوج کی قوت تشدد پسند اور فتنہ انگیز عناصر کے شامل ہونے سے بڑھتی گئی۔ بہت سے غیر عرب بھی ان میں شامل ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے ابھی تک باغیوں سے تعرض نہیں کیا تھا، [جس کے پیچھے ان کا تقویٰ اور اتحاد بین المسلمین کا جذبہ کارفرما تھا] جب خوارج کے ساتھ ان کی ابتدائی گفت و شنید ناکام رہی تو انہیں اس بڑھتے ہوئے خطرے کو دور کرنے کے لیے مجبوراً کارروائی کرنی پڑی؛ چنانچہ انہوں نے خوارج کے کیمپ پر حملہ کیا اور ان کو بری طرح شکست دی، جس میں ابن وہب اور اس کے پیروؤں میں سے بیشتر لوگ مارے گئے (جنگ نہروان ۹ صفر ۵۳۸/۱۷ جولائی ۶۵۸ء)۔ یہ فتح حضرت علیؓ کو بہت مہنگی پڑی، نہ صرف اس لحاظ سے کہ بغاوت کا قطعی طور پر خاتمہ نہ ہو سکا اور ۵۳۹ اور ۵۴۰ میں مقامی بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہا، بلکہ بعد میں خود حضرت علیؓ ایک خارجی عبدالرحمن ابن ملجم المرادی کے خنجر سے شہید ہو گئے [رک بہ علیؓ]۔ ابن ملجم کے سسرال میں بہت سے لوگ نہروان کی جنگ میں قتل ہو چکے تھے۔ ایک روایت یہ ہے کہ خارجیوں کی ایک سازش کا مقصد یہ تھا کہ حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور مصر کے گورنر حضرت عمروؓ بن العاص کو یک وقت قتل کر دیا جائے [چنانچہ اس سازش کو عملی جامہ پہنانے کے لیے تین آدمیوں نے اپنی خدمات پیش کیں۔ حملے کے لیے ایک ہی تاریخ اور ایک ہی

اور کسی علاقے میں تیزی سے یلغار کرتے، غیر محفوظ شہروں پر اچانک حملہ کر دیتے، اس کے بعد وہ اسی تیزی سے واپس چلے جاتے تاکہ سرکاری فوج کے تعاقب سے بچ سکیں۔ خوارج کے اجتماع کے مراکز بصرے کے اطراف میں بطائح کا دلدلی علاقہ تھا [رک بہ البطیحة] یا دریاہ دجلہ کے بائیں کنارے پر جو خا کے اطراف کا علاقہ، جہاں ان کی تحریک کی ابتدا ہوئی تھی۔ شکست کی صورت میں وہاں سے یہ لوگ یہ سرعت تمام ایرانی سطح مرتفع کے پہاڑی علاقوں میں واپس چلے جاتے تھے۔

یزید اول کے مرنے کے بعد جو خانہ جنگی ہوئی اس کے خلفشار میں خارجی تحریک نے بہت زیادہ زور پکڑا اور ملک کی صورت حال نازک ہو گئی۔ ان کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن الزبیر [رک باں] کا قبضہ اس علاقے پر مخدوش ہو گیا جسے انہوں نے پہلے فتح کر لیا تھا۔ ان کی شکست کے بعد اموی گورنروں کو ان ناقابل تسخیر باغیوں کے خلاف سخت جدوجہد کرنی پڑی جو فاتح اور مفتوح دونوں کے یکساں دشمن تھے۔ اسی زمانے میں ہم پہلی بار خوارج کی مختلف شاخوں اور جماعتوں میں تمیز کر سکتے ہیں جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی تھیں، مگر ان کی ابتدا کب سے ہوئی یہ بات صاف طور پر واضح نہیں، کیونکہ اس روایت کی رو سے یزید کی موت کے بعد وہ سب یکبارگی بصرے کے پاس پہنچ گئے تھے۔ اس روایت میں واقعات کی ترتیب غالباً بدل گئی ہے، بہر صورت ہم اس کے بعد یہی دیکھتے ہیں کہ خوارج سلطنت کے مشرقی حصوں میں برابر خروج کرتے رہے (شام کا علاقہ ہمیشہ ان سے محفوظ رہا اور اہل افریقہ کو ان سے عباسیوں کے عہد میں پالا پڑا) اور سخت قسم کی بغاوتیں برپا کرتے رہے۔ ان کے سرداروں کی نسبت سے آزارقہ [رک باں] یا اباضیہ (یا بہتر اباضیہ [رک باں] یا صفریہ [رک باں] کہلاتے)

تھے۔ ان سب تحریکوں میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے لیے جو تحریک سب سے زیادہ خطرناک اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے سب سے شدید اور غیر مصالحانہ تھی وہ بلاشبہ نافع بن آرزق [رک باں] کی سرکردگی میں ابھری، جس کی وجہ سے خوارج کو کچھ عرصے کے لیے کرمان، فارس اور دوسرے مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل ہو گیا اور بصرے اور اس کے آس پاس کے علاقے کا امن مستقل طور پر خطرے میں پڑ گیا۔ اس بغاوت پر پہلے المہلب بن ابی صفرہ اور پھر حجاج بن یوسف [رک باں] ۷۸ یا ۷۹/۸۰ یا ۶۹۹ء میں کئی سال کی جدوجہد کے بعد ہی قابو پاسکے اور اس کا خاتمہ ازرقی سرداروں میں سب سے آخری اور مشہور ترین بہادر سردار قطری بن الفجاءہ [رک باں] کی شکست اور قتل پر ہوا۔ اس سے اہمیت میں کم تر اور اپنی وسعت اور مدت کے اعتبار سے محدود تر لیکن اتنی ہی سخت جان اور سرکش تحریک وہ تھی جو شیب بن یزید الشیبانی (۷۶ تا ۷۷/۸۰ ۶۹۵ تا ۶۹۶ء) کے نام سے منسوب ہے، اگرچہ اس کی ابتدا شیب کی طرف سے نہیں ہوئی تھی، مگر وہ اس کا سب سے اہم قائد ضرور تھا۔ اس کی ابتدا دجلے کے اس بلند علاقے سے ہوئی جو ماردین اور نصیبین کے درمیان واقع تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کوفے کو فتح کر کے تباہ کر دیا جائے۔ شیب کے ساتھیوں نے، جو چند سو سواروں کے چھوٹے چھوٹے دستوں میں آگے بڑھے تھے مگر ان کے ساتھ شورش پسندوں کی بڑی بڑی جماعتیں بھی اکثر شامل ہو جاتی تھیں، عراق میں خوف و دہشت پھیلا دی اور کئی بار الحجاج کی فوجوں کو شکست دی اور خود ان کا خاتمہ صرف اس وقت کیا جا سکا جب شام سے چیدہ سپاہیوں کی ایک فوج بلائی گئی۔ خود شیب کا دجلے کے اندر ڈوب کر خاتمہ ہو گیا جب کہ وہ کرمان کے پہاڑوں میں جانے کی کوشش کر رہا

بہت بڑے پیمانے پر بغاوت برپا کی، جس میں بہت سے لوگ شریک ہوئے۔ اگرچہ اس دور کی دو بہت بڑی بغاوتیں یعنی الضحاک بن قیس الشیبانی [رک باں] کی بغاوت الجزیرہ اور عراق میں اور عبداللہ بن یحییٰ المعروف بہ طالب الحق اور ابو حمزہ کی بغاوت عرب میں (جس کے دوران انہوں نے خود مدینے پر قبضہ کر لیا) ناکام رہی، تاہم اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جو فتنہ و فساد برپا کیا اس سے اموی حکومت کی مشرقی فصیل برباد ہو گئی اور عباسی باغیوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ آسانی سے سلطنت کے قلب تک پہنچ سکیں۔

عباسی خلفا کے عہد میں خارجی تحریک عراق اور آس پاس کے علاقے میں عملی طور پر ختم ہو گئی۔ چند مقامی بغاوتیں ضرور ہوئیں، لیکن انہیں فوراً ہی دبا دیا گیا۔ خارجی تحریک کی طرف سے کوئی خاص خطرہ باقی نہ رہا اور اس کی حیثیت محض ایک مذہبی فرقے کی سی رہ گئی، جس میں کوئی خاص قوت باقی نہ رہی تھی اور نہ دور دور تک پھیلنے کی صلاحیت تھی۔ اس کے برخلاف مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں اور بعد ازاں افریقہ کے مشرقی ساحل پر خوارج کی ایک خاص شاخ یعنی اباضیہ نے سیاست میں بہت اہم حصہ لیا اور ان کی تگ و دو کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کی اہمیت مذہبی نقطہ نظر سے باقی رہی۔ اور ہمارے زمانے میں آج بھی وہ اپنے عقائد، مذہبی رسوم اور خاص قوانین کے ساتھ باقی ہیں [رک بہ اباضیہ]۔

۳۔ خوارج کے سیاسی اور مذہبی نظریات :-

جس طرح خوارج اپنی صفوں میں کبھی صحیح طور پر فوجی اور سیاسی لحاظ سے اتحاد عمل قائم نہ کر سکے اسی طرح ان کے مذہبی عقائد میں بھی کوئی یکسانی نہ تھی۔ ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے متعدد اور مستقل فرقوں کے اپنے اپنے

تھا۔ اس کے جانشین یزید ثانی اور ہشام کے گورنروں کو تنگ کرتے رہے، مگر وہ کبھی کسی سخت خطرے کا سبب نہ بن سکے۔

خارجیوں کی ایک اور جولانگاہ عرب کی سر زمین تھی، جہاں ابن الزبیرؓ کی حکومت یعنی ۶۸۰/۵۶۵ - ۶۸۵ اور ۵۷۲ - ۶۹۱ - ۶۹۲ء میں ان کے سرداروں یعنی ابوطالوت، نجبہ بن عامر اور ابو قذیفہ نے یکے بعد دیگرے یمامہ، حضر موت، یمن اور پھر طائف کو مسخر کر لیا اور صرف مذہبی احترام کی وجہ سے حرمین الشریفین کی طرف بڑھنے سے احتراز کیا۔ ان لوگوں کا خاتمہ الحجاج کی مداخلت سے ہوا مگر وہ آئندہ کی تحریکوں کے بیج بو گئے، خاص طور سے جزیرۃ العرب کے مشرقی حصے میں۔

الحجاج کی سرگرمی اور ہمت نے بظاہر خارجی تحریک کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا۔ اس تحریک کی ناکامی کا باعث باغیوں کی تشدد پسندی اور ان کی عدم رواداری بھی تھی۔ ان کے باہمی دینی اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ان کی جماعت میں افتراق پیدا ہو گیا اور کبھی کبھی ان کے قابل ترین سرداروں کو اپنی جگہ سے اس الزام میں الگ ہونا پڑا کہ کسی موقع پر انہوں نے اپنے اصولوں کی شدت کو ملحوظ نہ رکھا تھا۔ خوارج کی کمزوری کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عربوں اور موالی کے درمیان ہمیشہ جھگڑے رہتے تھے جن سے مہلک نتائج پیدا ہوئے۔ خاص طور سے ان ازارقہ کو جو قطری بن الفجاءہ کی موت کے بعد باقی بچ رہے تھے بدترین نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اموی عہد کے اواخر میں مرکزی حکومت میں ناقابل تدارک انحطاط آیا تو خوارج نے پھر سر اٹھایا اور دوبارہ غارت گری شروع کر دی۔ اس بار انہوں نے چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے بجائے

ہیں)۔ حضرت عثمانؓ کو وہ ان کے عہد حکومت کے ابتدائی چھ سال تک خلیفہ مانتے ہیں اور حضرت علیؓ کو صفین کی جنگ تک۔

خوارج کا ایک بڑا عقیدہ یہ ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر صرف ایمان حصول نجات کے لیے کافی نہیں۔ وہ اپنی اخلاقی تشدد پسندی میں اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کے مؤمن ہونے سے انکار کرتے ہیں بلکہ اسے مرتد تصور کرتے ہیں، اور ان کی جماعت کا انتہا پسند حصہ، جس کی نمائندگی آزارقہ کرتے ہیں، یہ کہتا ہے کہ جو کوئی اس طرح سے کافر ہو جائے وہ اسلام کے دائرے میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتا اور اسے اس کے ارتداد کے جرم میں اس کی بیویوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے۔ وہ ان مسلمانوں کو جو خارجی نہیں مرتد سمجھتے ہیں۔ یہی استعراض (یعنی مذہبی بناء پر قتل کرنے) کا وہ اصول ہے جس پر خارجی تحریک کی ابتدا ہی سے عمل درآمد ہوتا رہا ہے بلکہ اس نظریے کے قائم ہونے سے بھی پہلے آزارقہ کی جنگوں کے دوران میں اس اصول پر پورے طور سے عمل درآمد ہوا۔ اس کے برعکس جو رواداری خوارج اہل کتاب کے ساتھ برتتے ہیں اس کے پیش نظر استعراض کا یہ وحشیانہ اصول بہت عجیب معلوم ہوتا ہے: خوارج کے بعض فرقے یہودیوں یا عیسائیوں کو ہر طرح کا امن دے کر ان کے گھروں تک بحفاظت تمام پہنچانے کا ذمہ لیتے ہیں۔ خوارج عربوں اور موالی کے مابین مساوات کے قائل تھے اور ان کا مسئلہ خلافت کے متعلق جو مسلک تھا اس کا یہ بدیہی نتیجہ تھا۔ مگر وہی پارسائی اور پاکیزگی جو حکومت اور ایمان کے بارے میں خوارج کا خاصہ ہے ان کے اخلاقی اصولوں میں بھی پائی جاتی ہے۔

خاص عقائد تھے (چنانچہ ان کی چھوٹی بڑی شاخوں کو شامل کر کے ان کی مجموعی تعداد بیس سے کم نہیں)۔ ان میں سے کچھ فرقے دینی عقائد کی بنا پر قائم ہوئے اور بعض اجتماعی نوعیت کی سیاسی تحریکوں سے پیدا ہوئے۔ اس کے برعکس بعض فرقے ایسے بھی ہیں جنہوں نے اپنے آپ کو محض اس انفرادی اختلاف رائے کے اظہار تک محدود رکھا جو اس فرقے کے فقہاء کے درمیان تھا۔ مسئلہ خلافت کے بارے میں خوارج کے تمام فرقوں میں اتفاق ہے۔ اس مسئلے پر خوارج شیعہوں کے حق وراثت کے نظریے کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے کہ مرجئہ کے نظریہ رضاء بالقضاء کے۔ ایک طرف انہیں عامۃ الناس سے اختلاف ہے، جسے ولہازن Wellhausen نے بجا طور پر "عدم موافقت" کہا ہے، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ مؤمنوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے امام کے خلاف شرع ہونے کا اعلان کریں جو صحیح راستے سے ہٹ چکا ہو اور اس کو اس بنا پر معزول کر دیں، اسی بنا پر وہ حضرت علیؓ کا ساتھ چھوڑ دینے کو حق بجانب بتاتے ہیں جب کہ انہوں نے مجاہدہ تسلیم کر لیا تھا۔ دوسری طرف وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر مرد مؤمن جس کا کردار اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے ناقابل ملامت ہو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ جماعت کی متفقہ رائے سے امامت کے بزرگ ترین عہدے کے لیے منتخب کر لیا جائے، "خواہ وہ کوئی سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو"۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے سرداروں میں سے ہر ایک کو امیر المؤمنین تسلیم کر لیا گیا اگرچہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جس میں دیگر صفات سے قطع نظر قریشی ہونے ہی کی صفت موجود ہو۔ چنانچہ اپنے خلفاء کے علاوہ جن خلفاء کو وہ برحق تسلیم کرتے ہیں وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہیں (مؤخر الذکر کی وہ خاص طور سے عقیدہ کرتے ہیں)۔

ساتھ ساتھ ضمیر کی صفائی بھی ضروری ہے، جس کے بغیر کوئی عبادت قبول نہیں ہو سکتی۔

اصول عامہ اور چند خاص معاملات کو چھوڑ کر خوارج کے شرعی قوانین اور عقائد کے متعلق ہمیں پوری معلومات حاصل نہیں ہیں۔ اباضیہ [رک باں] کے سوا، جن کے آج تک قائم اور باقی رہنے کی وجہ سے ان کی مذہبی روایات جوں کی توں سالم چلی آتی ہیں، اباضیہ (صفریہ [رک باں] کی طرح) مقابلہ ایک اعتدال پسند فرقے کے لوگ ہیں، جن کے موجودہ نظریے عقیدے اور شرع دونوں کے اعتبار سے، کچھ حد تک دوسرے مسلم فرقوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ اباضیہ اور معتزلہ کے عقائد کے مابین جو قریبی تعلق ہے اس کی طرف حال ہی میں توجہ دلائی گئی ہے (R.S.O. : C.A. Nallino، ۷ : ۴۵۵ تا ۴۶۰)۔

وہ اعلیٰ حلقوں میں برابر آمد و رفت رکھتے تھے اور دربار میں بھی ان کی قدر و منزلت تھی۔ اس قسم کے پوشیدہ خوارج میں سب سے زیادہ مشہور فلسفی ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ [رک باں] تھا جس کی تشدد پسندی کے بارے میں ابن خلکان نے ایک خاصا دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے (۱ : ۱۰۷، ۱۳۱۰)۔ اس میں جو اشعار مذکور ہیں انہیں المرتضیٰ: امالی (۳ : ۸۸ تا ۸۹) سے درست کر لینا چاہیے۔

خوارج میں شاعری اور خطابت کا ذوق بھی پایا جاتا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اکثر سردار، خصوصاً ابتدائی زمانے میں، کوفے اور بصرے کے فوجی کیمپوں کے بدوی عناصر سے تعلق رکھتے تھے۔ خارجی سرداروں نے جو خطبے دیے ان کے مجموعے تیار کیے گئے تھے، ان میں جو خطبے باقی بچ رہے ہیں ان سے نہ صرف ان کے عقائد کا پتا چلتا ہے بلکہ ان کی خطیبانہ ذہانت اور قابلیت کا

بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ہمارے پاس ان کے شاعرانہ کلام کے بھی بہت سے قطعات ہیں (جنہیں مخصوص دیوانوں کی صورت میں جمع کیا گیا تھا)، خاص طور پر عمران بن حطان [رک باں] کا کلام، جسے خارجی فقہ کے بانیوں میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ: البیان، مطبوعہ ۱۳۱۳ھ، ۱۳۱ : ۱۳۳ تا ۱۳۳، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷) نے خارجی خطیبوں، شاعروں اور فقیہوں کی ایک طویل فہرست تیار کی تھی۔

جب سے عربی زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا ہوئی ہے اسی زمانے سے متعدد تاریخوں میں خوارج کی جنگوں کا ذکر آیا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم تالیفات ابو مخنف، ابو عبیدہ اور المدائنی کی ہیں۔ ان کے لب لباب سے ہم ان اقتباسات کی بدولت واقف ہیں جو مندرجہ ذیل تاریخی مصادر میں محفوظ ہیں۔

مآخذ: جز ۱ تا ۲ : (۱) المبرد: التلخیص، طبع

Wright، باب الخوارج کے علاوہ بمواقع دیرہ (ہمارے موضوع سے متعلق ادبی اور تاریخی حوالے بکثرت ہیں مگر ان میں کوئی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی)۔

ان کا ترجمہ O. Rescher نے Die Kharidschiten- kapitäl aus dem Kamil کے نام سے کیا ہے، Stuttgart، ۱۹۲۲ء؛ (۲) الطبری، طبع دخویہ، ۱ : ۳۳۴، بعد، ۲ : بمواقع کثیرہ؛ (۳) البلاذری: انساب الانصار، R.S.O.، ۶ : ۳۸۸ تا ۳۹۷، (متن کا اختصار اور اس کے

نمونے جو حضرت علی رضی کی خلافت سے متعلق ہیں، غلط نامہ درمجلہ مذکور، ص ۹۲۵)؛ (۴) وہی مصنف،

طبع Ahlwardt، ص ۷۸ تا ۹۶، ص ۱۲۵ تا ۱۵۱ (خلیفہ عبدالملک کے عہد کے لیے)؛ (۵) المسعودی:

مروج الذهب، طبع Barbier de Meynard، ج ۴ تا ۶، بمواقع کثیرہ؛ (۶) L. Caetani: Annali dell' Islam،

۹ : ۵۴۱ تا ۵۵۶؛ ۱۰ : ۷۶ تا ۱۰۰، ۱۶۸ تا ۱۹۵ و بمواقع کثیرہ (رافع الحروف نے ان تاریخی

متون کا ترجمہ کیا ہے جو حضرت علی رضی کی خدمت

کے ان معدودے چند دریاؤں میں ہوتا ہے جو سال بھر رواں رہتے ہیں۔ بقول Halévy یہ دریا بلاد ارحب میں شرع کے فریب کئی چشموں سے پھوٹتا ہے، جن میں سے چند گرم ہیں اور ان میں معدنیات پائے جاتے ہیں۔ شروع میں یہ دریا ایسے میدان میں سے گذرتا ہے جس کے حاروں طرف چھوٹی چھوٹی بہاڑیاں ہیں۔ اپنے منبع سے تقریباً دو سو گز کے فاصلے پر یہ بہت چوڑا ہو جاتا ہے اور اس میں مچھلیاں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ شرع کے لوگ خارد سے مچھلیاں پکڑ کر صنعا کے بازار میں لاتے ہیں اس وجہ سے یہ دریا ان کے لیے بہت اہم ہے۔ اس دریا سے الجوف کے نخلستانوں کی آب پاشی بھی ہوتی ہے۔ پانی کو بڑے بڑے بند بنا کر روکا گیا ہے۔ اسے خشک موسم کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ایسے موقع پر بہت سی نالیوں کے ذریعے اس کا پانی کھیتوں میں ہر روز چھوڑ دیا جاتا ہے۔ الجوف میں جو سرسبزی ہے وہ بیشتر خارد ہی کی بدولت ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفا جزیرۃ العرب، طبع

D.H. Müller، لائنڈن ۱۸۸۳ء تا ۱۸۹۱ء، ص ۸۱ تا ۸۳، ۱۰۹ بعد، ۱۶۹: (۲) J. Halévy، *Vogage au Nedjran*، در *Bulletin de la Société de Géographie*، ۱۸۷۳ء، سلسلہ ۶، ۶: ۳۶، ۲۵۹، ۵۸۲ تا ۵۸۳: (۳) E. Glaser، *Geographische Forschungen im Jemen 1883*، ورق ۲۶ الف و ۱۲۳ ب (مخطوطہ): (۴) وہی مصنف: *Meine Reise durch Arhab und Hâschid*، در Pterm. Metteil، ۱۸۸۳ء، ۲۰: ۱۷۲ بعد: (۵) وہی مصنف: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ۵۵: (۶) W.B. Harris، *A journey through the yemen Arabia*، لائنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۳۱۳: (۷) G. W. Bury، *Infelix or the Turks in Yamen*، لائنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۷۲، ۷۰، ۲۱، ۷۲۔

(ADOLF GROHMANN)

سے متعلق ہیں اور دوسرے ایسے مواد کا بھی ترجمہ کیا ہے جو خوارج سے متعلق ہے اور ان سب کو حدیث وغیرہ کے مجموعوں سے اخذ کیا ہے: (۶) وہی مصنف: *Chronographia Islamica*، ج ۱: (۷) R.E. Brünnow، *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*، لائنڈن ۱۸۸۳ء: (۸) J. Wellhausen، *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*، (Abh. G.W. Gött.)، *I. Die Chavârig Le caliphat de*: H. Lammens (۹) ۱۹۰۱ء، ۲: ۵: (۱۰) (طباعۃ نواز M.F.O.B.)، ص ۱۲۵ تا ۱۳۰: (۱۱) R.S.O.: G. Levi Della Vida، ۱۹۱۳ء، ۶: ۳ تا ۳۸۸: جز ۲: (۱۲) الشہرستانی: *المئل و النحل*، طبع Cureton، ص ۸۵ تا ۱۰۳، (ترجمہ Religionsparteien und Philoso-: Haarbrücker phenschulen، ص ۱۲۸ تا ۱۵۶): (۱۳) ابن حزم: *الفصل فی المئل*، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۳: ۱۸۸ تا ۱۹۲: (۱۴) عبد القاهر البغدادی: *الفرق بین الفرق*، قاہرہ ۱۳۲۸ھ نہایت ناقص طبع ہے، ص ۵۴ تا ۹۲ اور ۲۶۳ تا ۲۶۵: K. Ch. Seelye نے اس کا بہت غیر تسلی بخش ترجمہ کیا ہے، *Moslem Schisms and Sects*، Columbia University Oriental Series، ج ۱۵، نیویارک ۱۹۱۹ء، ۱: ۷ تا ۱۱۵: (۱۵) I. Goldziher، *Vorlesungen über den Islam*، (بار دوم، ہائیڈل برگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۹۱ تا ۱۹۶)، (بار اول ص ۲۰۴ تا ۲۰۸، فرانسیسی ترجمہ از F. Arin، ص ۱۵۹ تا ۱۶۴): جز ۳: (۱۶) M. Th. Hautsma، *De strijd over het Dogma in den Islam tot opal-Ash'ari*، لائنڈن ۱۸۷۵ء: (۱۷) I. Goldziher، *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، بعدد اشارہ۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

الخارد: (غیل الخارد) جنوبی عرب کے علاقے الجوف میں ایک وادی، جس کا شمار بلاد عرب

• **خارصینی : (خارجینی) احوال کائنات کے بہت**
 سے علما نے اسے چھ دھاتوں یعنی سونا، چاندی،
 تانبا، لوہا، سیسہ اور قلعی (رانگ) کے علاوہ ایک
 ساتویں دھات شمار کیا ہے۔ کیمیا گر اسے سیماب
 (پارہ) کہتے ہیں۔ جیسا کہ البیرونی [رک باں] اور
 مشہور طبیب اور ماهر کیمیا الرازی کے بیانات سے
 معلوم ہوتا ہے عرب اس دھات سے بذات خود واقف
 نہ تھے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ
 اس دھات سے بنائی ہوئی چیزوں سے آشنا تھے، لیکن
 ان کی یہ واقفیت بھی غالباً سنی سنائی باتوں پر مبنی
 تھی۔ اس ضمن میں خارصینی سے بنے ہوئے تیروں کے
 سخت پھلوں (انیوں)، مچھلی کے شکار کے نیزوں
 (harpoons)، آئینوں اور گھنٹوں کا ذکر آیا ہے۔
 ماهر معدنیات الغفاری اس دھات کا تعلق زمین پر
 گرنے والے اجسام جوی سے بتاتا ہے W. Hommel
 کے بیان کے مطابق (Ztschr. f. angewandte Chemie،
 ۱۹۱۲ء، ۲۵ : ۱۰۰) یہ دھات یقیناً جست نہیں
 جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، بلکہ ایک قسم کا
 سخت سیسہ ہے، یعنی ایک ایسا مرکب جس میں سیسے
 کے ساتھ خاصی مقدار میں سرمے کا پتھر (اٹمڈ) اور کچھ
 کم مقدار میں تانبا لوہا اور رانگ خام حالت میں ملے
 ہوئے ہیں۔ اس مرکب کے طبعی خواص وہی ہیں
 جو خارصینی کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں،
 اگرچہ عرب حکما خارصینی کے بعض اور عجیب و
 غریب خواص بھی بیان کرتے ہیں (جن میں امراض
 کو دور کرنے کی خاصیت بھی شامل ہے)۔
 آئین انبری (ترجمہ Blochmann، ۱۰ : ۴۰)
 میں آہن شینی کو خارصینی کا مرادف بتایا گیا ہے
 (فت Beiträge z. Gesch. der Naturwiss : Wiedemann
 ۵ : ۳۰۳ : ۲۳ : ۸۰ : ۸۶، بیعد، در Sitz.-Ber. der
 Physik. Medizin. Soc. in Erlangen، ج ۳۷، ۱۹۰۵ء،
 ج ۳۷، ۱۹۱۱ء وہاں اور مآخذ کا بھی ذکر ہے اور

کئی قلمی نسخوں کے حوالے بھی دیے گئے ہیں)۔
 مآخذ : (۱) W. Hommel : Über Indisches und
 chinesisches Zink, Zeitschr. für angewandte Chemie
 : F. Wiedemann (۲) : ۱۰۰ : ۱۹۱۲ء : ۲۵
 Beiträge, v. Auszüge aus arabischen Enzyklopaedien
 (۳) : ۳۸۸ : ۱۹۰۵ء : ۳۷ : S.B.P.M.S., Erlg.
 وہی مصنف : Beiträge, xxiv. Zur Chemie bei den
 Arabern، مآخذ سابق، ۳۳، ۱۹۱۱ء : ۸۶، اور
 مذکورہ بالا مقالوں میں اور مآخذ کا ذکر ہے اور متعدد
 حواشی کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(E. WIEDEMANN)

• **خارک : خلیج فارس میں ایک جزیرہ،**
 جسے قدیم یونانی اور رومی جغرافیہ دان Aracia
 لکھتے ہیں۔ عربوں کے زمانے میں یہ جزیرہ ایران
 کے صوبہ آرد شیر خرہ میں شامل تھا اور البلخی کا
 بھی یہی بیان ہے۔ المسعودی نے اس کا تعلق جتاہ
 سے قریب تر بتایا ہے، جو براعظم میں اس کے بالہقابل
 واقع ہے۔ جہاز رانی کے سلسلے میں بصرے سے
 عمان اور ہندوستان جاتے ہوئے یہ ایک اہم بندرگاہ
 سمجھی جاتی تھی، اسی وجہ سے ابن خردادبہ نے اس
 کا حال لکھا ہے۔ اس کے زمانے میں خارک، بصرے سے
 پچاس فرسنگ کے فاصلے پر تھا اور اس کا رقبہ ایک
 مربع فرسنگ تھا۔ یہاں زراعت ہوتی تھی اور اناج،
 انگور اور کھجور یہاں کی خاص پیداوار تھی۔ ابھی
 حال میں، یعنی اٹھارہویں صدی عیسوی کے خاتمے پر،
 نیبور Niebuhr ان زمین دوز نہروں کو دیکھ
 کر بہت متاثر ہوا تھا جو کسی حد تک چٹانوں کو
 کاٹ کر بنائی گئی تھیں۔ اصطخری کا بیان ہے کہ
 اس جزیرے میں ایک جامع مسجد تھی۔ اس بیان سے
 معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کے باشندے کثیر التعداد
 تھے اور وہ مسلمان تھے۔ یاقوت کے زمانے میں بھی
 خارک میں ایک زیارت گاہ تھی اور کہا جاتا تھا کہ

وہ حضرت علیؓ کے کسی بیٹے کا مقبرہ تھا۔
خازن میں موتی نکالنے کے کاروبار کا ذکر بھی آتا
ہے۔ یہاں موتیوں کی تہ بہت گہرائی میں ہے اس
وجہ سے قدرتی طور پر کہا جاتا ہے کہ یہاں موتی
بہت کم دستیاب ہوتے ہیں مگر کبھی کبھی بہت
مہمتی موتی دستیاب ہو جاتے ہیں۔

اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہ جزیرہ کچھ
دنوں کے لیے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی (Dutch East
India Company) کے تسلط میں رہا۔ ایک شخص نے،
جس کا نام Baron von Kniphausen تھا، اس جزیرے
میں اس کمپنی کے لیے قلعہ بندی کی اور اس
چار دیواری کے پیچھے ایک کارخانہ تعمیر کیا۔
بعد ازاں یہاں ایک شہر بس گیا، جس میں عرب
اور ایرانی آباد ہو گئے۔ ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی
نے ۱۷۶۵ء کے اختتام پر اس جزیرے کو خیر باد
کہہ دیا، کیونکہ یہاں قبضہ قائم رکھنے میں اسے
بہت زیادہ مصارف برداشت کرنے پڑتے تھے۔

مآخذ: (۱) BGA، ۱: ۳۲، ۱۰۶، ۱۰۷؛
۲: ۱۸۳، ۶: ۶۱؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وینٹفلٹ
Wilsenfeld، ۲: ۳۸۷؛ (۳) Suite du: Thévenot
voyage au Levant، پیرس ۱۶۷۳ء، ۲: ۳۳۶؛ بعد؛
(۴) Reisebeschreibung nach Arabien: Niebulir
ہیمبرک ۱۸۳۷ء، ۲: ۲۰۲؛ (۵) وہی مصنف:
Beschreibung von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء،
ص ۳۲۱؛ (۶) Nearchs Küstenfahrt: Tomaschek
در S.B. Ak. Wien، ج ۱۲۱؛ (۷) P. Schwarz
Iran im Mittelalter، لائپزگ ۱۸۹۶ء تا ۱۹۲۴ء، ۲:
۸۲، ۸۵، ۸۷؛ (۸) لیسٹرینج The: Le Strange
Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء،
ص ۲۶۱۔

(P. SCHWARZ)

الخازن: پورا نام ابو جعفر الخازن الخراسانی

ہے (البیرونی نے اس نام میں محمد بن الحسین کا
اضافہ کیا ہے۔ بعض جگہ الخازن کے بجائے الخازنی
بھی لکھا ہے)۔ اس کی وفات ۵۳۴ھ/۹۶۰ء میں
ہوئی۔ اس کے ہم وطن اسے علم ہیئت کے عظیم ترین
مسلم ماہروں میں شمار کرتے ہیں۔ وہ خراسان
کا باشندہ تھا اور اس نے رکن الدولہ (۵۲۶ھ/۹۳۲ء
[بہ تصحیح ۹۳۷ء] تا ۵۳۶ھ/۹۷۶ء) کے ایک وزیر
ایو الفضل ابن العمید کی فرمائش پر مشاہدات فلکی
کا اہتمام کیا۔ وہ اپنے اصلی نام کے مقابلے میں
اپنی کنیت ابو جعفر سے زیادہ مشہور تھا۔ ریاضیات
کے اکثر ماہرین کی طرح اس نے اس علم کے سب
شعبوں سے بحث کی ہے۔

علم الحساب میں اس نے عددی مسائل پر
بحث کی اور ارشمیدس Archimedes کے ایک مسئلے
کو حل کیا جو آخر میں ایک مکعب تبدیل
(cubic equation) کی شکل اختیار کر لیا ہے (دیکھیے
L'Algèbre d'Omer al-Khayyāmī: E. Wöpcke، ص ۷
بعد؛ نیز قب حاجی خلیفہ، شمارہ ۳۹۶۶)؛ نیز اس نے
اقلیدس کی دسویں کتاب کے پہلے حصے کی، جو تقسیم
(القسمۃ) سے متعلق ہے، شرح لکھی (حاجی خلیفہ، شمارہ
۱۰۷۰)۔ مخطوطہ لائڈن (Codex Leiden) شمارہ
۹۹۲ میں اس کی ایک کتاب ربیع الصفائح (Tables
of Planes) سے دو مسئلے درج ہیں۔

مخطوطہ لائڈن شمارہ ۱۰۱۳ میں عم الهندسہ
سے متعلق ایک مسئلہ پیش کیا گیا ہے اور ایک
مسئلے کے بارے میں ہے جو خطوط متوازی کے متعلق
ہے، قب حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۲۲، در
مجلہ Der Islam [الاسلام]، (۱۹۱۲ء، ۳: ۵۶)۔

ابو جعفر کی علمی تحقیقات کا ایک بڑا میدان
علم الہیئت تھا۔ کتاب الآلات العجیبة الرصدیة میں اس
نے فلکی مشاہدے کے بعض عجیب و غریب آلات کی
کیفیت بیان کی ہے (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۲۲ و

میں یوں دیا ہے، یعنی مطالعہ المیول الجزویۃ والمطالع فی الكرة المسمیة (Traité du quadrilatire، طبع و ترجمہ از Alexander Pacha Caratheodory، ۱۸۹۱ء، ص ۱۱۵، ترجمہ ۱۵۰)۔

مندرجہ ذیل کتابیں غالباً بیشتر کائنات کے نظریات سے متعلق تھیں: (۱) المدخل البکیر فی علم النجوم (دیکھیے البیرونی: الآثار الباقیة، ص ۲۰۲؛ Chronology، ص ۱۳۳)۔ اس تصنیف میں ابو جعفر نے علم التواریخ (chronology) کے مسائل پر بھی بحث کی ہے اور علامت محرم کی تعیین کے طریقے بتائے ہیں۔

(۲) سر العالمین (حاجی خلیفہ، شمارہ ۷۱۴۰)۔ ان دو مقالوں میں سے ایک میں ابو جعفر نے غالباً پہلی دفعہ ابن الہیثم کے نظریہ تکوین عالم سے بحث کی ہے جس کا ذکر الخرقی نے کیا ہے۔ اس بحث میں اس نے بظاہر بطلمیوس (Ptolemy) کے مفروضوں پر اعتماد کیا ہے جن کا ترجمہ ثابت بن قمرہ نے کیا تھا (قُب حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۴، ۱۳)۔ ابو جعفر نے دنیا کی ایک ایسی صورت بھی اختراع کی جو ایک خارج از مرکز (excentric) کرۂ ارض اور ایک دائرے کے محیط پر مرکوز گردش (epicycle) کے نظریے سے مختلف ہے۔ اس نظریے کی رو سے سورج اور زمین کی گردش کے فرق کے باوجود ان کا باہمی فاصلہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے۔ اسی طرح وہ دنیا کے دو طبقے مستنبط کرتا ہے، ایک شمالی اور ایک جنوبی، جن میں گرمی اور سردی کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہوتا (البیرونی الآثار الباقیة، ص ۲۵۹؛ Chronology، ص ۲۴۹)۔

علم ہیئت کے دیگر ماہرین کی طرح ابو جعفر کو علم نجوم (astrology) میں بھی درک حاصل تھا اور وہ تفسیر کا ماہر تھا۔

ابو جعفر فلسفیانہ مسائل میں بھی دلچسپی

(۹۸۸ء)۔ اس تصنیف کا ذکر الاکفانی کی ارشاد القاصد اور ابن خلدون کے مقدمے میں بھی آیا ہے (فرانسیسی ترجمہ ج ۱، ۳؛ قُب E. Wiedemann: Beiter. IX: Zu der Geschichte der Astronomie، در S.B. P.M.S. Erlangen، ۱۹۰۶ء، ۳۸: ۱۹۰)۔ غالباً اس کتاب میں ایک ایسے آلے کا بھی بیان ہے جو سورج کے ارتفاع کی پیمائش کے کام آتا تھا (Über zwei astronomische Instrumente، J. Frank: 2. Das Instrument mit dem Dreieck (von al-Khāzīn) در Zeitschr. für Instrumentenkunde، ۱۹۲۱ء، ۳۱: ۱۹۹)۔ اور آٹھ ہاتھ (تقریباً تیرہ فٹ) کے قطر کے ایک دائرے کا بھی ذکر ہے، جس سے بقول النووی، اس نے دیگر ماہرین کی امداد سے ابن العمید کی فرمائش پر منطقہ البروج کے میل یا انحراف (obliquity) کا اندازہ کیا، اور اسے اپنے پیشرو ماہرین کے اندازے سے کم پایا (Catalogue، Cod. Leiden، شمارہ ۱۰۶، ورق ۵ - الف)۔

ایک تصنیف کا ذکر اکثر آتا ہے جس کی ابن القفطی نے بہت تعریف کی ہے، یعنی (زیج الصفائح، برای اصطربلاب The Book of Tables of Planes، جو کئی مقالات اور ایک طویل مقدمے پر مشتمل ہے۔ البیرونی الآثار الباقیة، ص ۳۲۶؛ Chronology، ص ۳۲۲) کے بیان کے مطابق اغلب یہ ہے کہ اس تصنیف میں اجرام فلکی کی اقبالی (progressive) اور ادباری (retrograde) حرکات کی تشریح کی گئی ہے۔ شاید اسی تصنیف کا ایک حصہ ہے جس کا ذکر البیرونی نے (کتاب الاستیعاب وغیرہ میں Codex Leiden، Catalogue، شمارہ ۱۰۶۶، ورق ۶۹ - الف) ان الفاظ میں کیا ہے: علی اختلاف المطالع: On the Differences in the Ascensions for Equal Arcs etc. - ممکن ہے یہ وہی تصنیف ہو جس کا حوالہ نصیر الدین نے اپنی کتاب شکل القطاع (Book on the Figure of transversals)

اب تک موجود ہیں : ۱ - الزیج المعتمد السنجری - اس زیج میں ۵۰۹ھ / ۱۱۱۵ - ۱۱۱۶ء کے ضمن میں ثوابت کے مقامات سماوی کا بیان ہے، نیز اس میں مطالع مائلہ (oblique ascensions) اور تعدیلات اوقات کی بھی تفصیل ہے، جو مرو کے عرض البلد (۳۷ درجے، ۴۰ دقیقے) سے متعلق ہے - یہ شہر اس وقت سلطان سنجر کی سلطنت میں تھا - نالینو (C.A. Nallino) نے اپنی کتاب (Al-Battani Opus Astronomicum) میں اس کتاب سے استفادہ کیا ہے، مثلاً ق ۱ : ۶۷ اور اشاریہ۔

(۲) کتاب میزان الحکمة (تاریخ تکمیل ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء) - اس کتاب کے مضامین پر مقالہ "القرسطون" اور "میزان" میں تبصرہ کیا گیا ہے - البیہقی کا بیان ہے کہ یہ کتاب ناپید ہو گئی تھی اور اس نے تلاش سے حاصل کی - اس کی ایک عبارت انڈیا آفس لائبریری کے ایک مخطوطے میں منقول ہے۔

مآخذ : (۱) ظہیرالدین زید البیہقی : تاریخ حکماء الاسلام (مخطوطہ برلن : Ahlwardt، فہرست، عدد ۱۰۰۵۲) میں الخازنی کے حالات زندگی درج ہیں (E. Wiedemann: Beitr. XX, Einige Biographien nach: S.B.P.M.S. Erlg. ۱۰۳، در ۱۹۱۰ء، ۴۲ : ۷۳)؛ (۲) H. Suter : Die Mathematiker und Astronomen der Araber، عدد ۲۹۳ اور ضمیمہ، ص ۲۲۶ - کتاب میزان الحکمة کا ایک معتد بہ حصہ N. Khanikoff نے Analysis and Extracts of the Book of the Balance of Wisdom، وغیرہ کے نام سے J.A.O.S.، ۱۸۵۹ء، ۶ : ۱ تا ۱۲۸ میں شائع کیا - دوسرے حصوں کو مقالہ نگار نے مرتب کر کے Beitr. XVI, Über Bestimmung der Zusammensetzung von Legierungen، میں اور S.B.P.M.S. Erlg. ۱۹۰۸ء، ۱۰۵ : ۱۳۲ اور Beitr. XVI, Über die Lehre

رکھتا تھا، جیسا کہ افلاک کے بارے میں ارسطو کی تصنیف کے ابتدائی حصے کی شرح سے واضح ہوتا ہے، جو ایک شخص ابو زید البلخی نے لکھی تھی اور جس کا مسودہ اس نے ابو جعفر کو بھیجا تھا (ابن القفطی، ص ۴۰، س ۵)۔

مآخذ : (۱) Die Mathematiker : H. Suter (۱) der Araber etc. شماره ۱۲۴؛ (۲) ابن النديم : الفہرست، ص ۲۶۶، ۲۸۲؛ (۳) ابن القفطی، ص ۳۹۶۔

(E. WIEDEMANN)

* الخازنی : ابوالفتح عبدالرحمن المنصور الخازنی (الخازن) ۵۰۰ھ کے قریب (گیارہویں صدی عیسوی کے خاتمے اور آخر بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں) بقید حیات تھا - اس کے خاصے مکمل حالات ایک شخص البیہقی (دیکھیے مآخذ نیچے) کی تصنیف میں موجود ہیں - اس کے علاوہ اس کی زیج سنجری اور ایک دوسری کتاب میزان الحکمة میں بھی متفرق حوالے پائے جاتے ہیں - الخازنی ایک یونانی غلام تھا جس نے مرو میں علی الخازن المروزی کی ملازمت میں پرورش پائی اور اسے اس کی ذہانت اور ذکاوت کے شایان شان علوم ہندسہ و فلسفہ کی تعلیم دی گئی جس کی بدولت اس نے مندرجہ ذیل کتابیں تالیف کیں۔

بعد ازاں وہ خراسان کے سلطان معزالدین ابو حارث سنجر بن ملکشاہ بن آلپ ارسلان (۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ء تا ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء) کی مصاحبت میں رہنے لگا، جو اس سے پہلے بیس سال تک (۴۹۱ تا ۵۱۱ھ) والی خراسان رہ چکا تھا - الخازنی اس فرمانروا اور اس کے امرا کی عنایات سے بہرہ اندوز ہوتا رہا، لیکن باوجود اس کے اس کا طرز زندگی البیرونی کی طرح نہایت سادہ اور خالی از تکلف رہا۔

اس کی دو کتابیں ہمارے علم میں ہیں اور

مقدم الذکر ”باش خاصکی“ سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے) بالطہ جی افواج کا افسر ہوا کرتا تھا اور بحیثیت محصل مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ کے اوقاف کی آمدنی وصول کرتا تھا۔ وہ سر پر سرخ رنگ کی ایک بڑی چار گوشہ ٹوپی پہنا کرتا تھا۔

خاصکی کا خطاب سلطان کی منظور نظر (بیوی یا لونڈی) کو بھی دے دیا جاتا تھا۔ بادشاہت کے ابتدائی زمانے میں احمد ثالث کے عہد (۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء) تک سلطان کی جس بیگم کے ہاں لڑکا پیدا ہوتا تھا اسے خاصکی سلطان کے خطاب سے ممتاز کیا جاتا تھا اور جن بیگمات کی صرف لڑکیاں ہوتی تھیں انہیں خاصکی قادین کہا جاتا تھا۔ ۱۰۷۵ھ/ [۱۶۶۳ء] میں عیاش طبع سلطان ابراہیم نے، جس کی سات لونڈیاں خاصکی کہلاتی تھیں، ان میں سے ایک خاصکی تلی نامی سے خاندان عثمانی کے دستور کے خلاف شادی کر لی اور اسے شاہ سلطان کے نام سے موسوم کیا۔

خاصکی جامع (منظور نظر کی مسجد) استانبول کی ایک مسجد ہے، جسے ۱۵۳۸ھ/ ۱۵۴۸ء میں خرم خاصکی (Roxelane) نے بنوایا۔ اس کے ساتھ پانی کی سبیل (فوارے)، شوربہ خانے (عمارت) اور ایک مدرسہ بھی ۱۵۳۶ھ/ ۱۵۳۹ء میں قائم ہوا اور ایک شفاخانہ ۱۵۵۰ھ/ ۱۵۵۰ء میں تعمیر ہوا۔ ابتدا میں اس مسجد کا صرف ایک گنبد تھا؛ دوسرے گنبد کا اضافہ ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء میں سلطان احمد اول نے کیا۔ یہ سب عمارتیں استانبول کے اورت بازاری (چوک بازار) میں واقع ہیں۔ آج کل خاصکی شفاخانہ عورتوں کے لیے مخصوص ہے۔

مآخذ: (۱) حافظ حسین ایوان سرائی:

حدیقة الجوامع، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ص ۱۰۱: (۲)

جواد بی: *État militaire ottoman*، ص ۴۱: (۳)

Supplém. aux diction. turcs: Barbier de Meynard

vom Schwimmen, die Hebelgesetze und die Konstruktion des Quasitän در مجلہ مذکور ۱۹۰۸ء، ص ۴۰: ۱۳۲ تا ۱۵۹ - یہاں بھی دوبار ان حصوں پر بحث کی گئی ہے جو اب تک شائع ہو چکے تھے؛ نیز دیکھیے *Beitr. XXXVII, Über die Stundenwage* در مجلہ مذکور، ۱۹۱۳ء، ص ۲۷: ۳۸ تا *Beitr. XLVIII, Über die Wage des Wechsels von al-Châzini und über die Lehre von den Proportionen nach al-Biruni* در مجلہ مذکور، ۱۹۱۶ء، ص ۳۸: ۱ تا ۱۵: (۳) *Über die Kenntnisse der Muslime*: E. Wiedemann *auf dem Gebiet der Mechanik und Hydrostatik* *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften* در مجلہ مذکور، ۱۹۱۰ء، ص ۲: ۳۹۸ تا ۳۹۹: (۴) وہی مصنف: *Über den Wert von Edelsteinen bei den Muslimen* در *Isl.*، ۱۹۱۱ء، ص ۲: ۳۴۵ تا ۳۵۸: (۵) ظہیر الدین علی بن زید البیہقی، *تتمۃ صوان الحکمة*، طبع محمد شفیع لاہوری، لاہور ۱۳۵۱ھ]۔

(E. WIEDEMANN)

• **خاصکی:** عربی لفظ ”خاصہ“ (بمعنی نجی یا ذاتی) اور ترکی لاحقہ ”کی“ سے مل کر بنا ہے۔ یہ اصطلاح ہر ایسی چیز کے لیے استعمال ہوتی ہے، جو سلطان ترکیہ کی زمین خالصہ یا شاہی ملازمت یا محل سے تعلق رکھتی ہو۔ سلطان کے محل کا محافظ دستہ، جو بستانچی سے منتخب شدہ تین سو جوان افسروں پر مشتمل ہوتا تھا، خاصکی کہلاتا تھا۔ ان میں سے ساٹھ افراد محافظ دستے کے طور پر ملازمین سلطانی میں شامل ہوا کرتے تھے۔ یہ لوگ سرخ کپڑے کی وردی پہنتے تھے، ان کا ہتیار غدارہ (یعنی ایک قسم کا خنجر) تھا اور وہ ہاتھ میں ایک چھوٹا سا ڈنڈا بھی رکھتے تھے۔ ان کے افسر اعلیٰ کو باش خاصکی کہتے تھے۔ خاصکی آغا بستانچی باشی کا نائب ہوا کرتا تھا۔ خاصکی باشی (جسے

Tableau général de : d' Ohsson (۴) : ۶۸۱ : ۱
 'l' empire othoman' پیرس ۱۸۲۳ء : ۲۹ : ۳۲
 Hist de Trad. Hellert : Hammer (۵) : ۶۵ : ۶۳
 Trad. Hellert 'l' empire Ottoman : ۱۰ : ۷۳
 (CL. HUART)

* **خاف : (= خواف)** خراسان کا ایک شہر، جس کی زیادہ صحیح صورت "خواف" ہے اور جس کا ذکر سب سے پہلے المقدسی نے خواف کی صورت میں نیشاپور کے ایک ضلع کی حیثیت سے کیا۔ اس نے اسے ایک چھوٹا سا شہر بتایا ہے، جہاں انار اور انگور بکثرت پیدا ہوتے تھے اور انگوروں کو سکھا کر کشمش بنائی جاتی تھی۔ اس نے ضلع کا صدر مقام سلومک بتایا ہے۔ یاقوت کا بیان ہے کہ اس کی ایک سرحد بوشنج سے ملتی ہے جو ضلع ہرات میں ہے، اور دوسری سرحد زوزن سے۔ اس میں دو سو گاؤں اور تین قصبے سنجان، سیراوند اور خرچرد شامل تھے۔ القزوينی کا بیان ہے کہ خواف نسا کے پاس تھا۔ اس کے قول کے مطابق وہ ایک بڑا شہر تھا، جہاں بہت سے لوگ آباد تھے۔ اس کے ساتھ بہت سے گاؤں، باغات اور چشمے تھے۔ یہ غالباً وہی مقام ہے جس کا ذکر سید المرتضیٰ نے خاف (بغیر واؤ کے) نام سے "عجم کی سر زمین میں ایک گاؤں" کی حیثیت سے کیا ہے۔ موجودہ خاف جنوبی سڑک پر واقع ہے، جو نیشاپور کی طرف نہیں جاتی بلکہ بحر جرجان سے ہرات کو جاتی ہے اور اس کا محل وقوع تشریش اور قلعة ناضر کے درمیان ہری رود کی ایک معاون ندی کے کنارے ہے۔ پرل برگ Prellberg نے میکگریگر Macgregor کے تتبع میں یہاں کی پوری آبادی پندرہ ہزار بتائی ہے۔ کلارک Clerk کے بیان کے مطابق وہ شہر خاف کو پانچ سو گھروں کا ایک قصبہ بتاتا ہے، جس میں کئی حصار ہیں، جن کے چاروں طرف خوبصورت باغات ہیں۔ خاف

چار میل کے فاصلے تک دریا کے کنارے کھیت اور گاؤں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں بڑے بڑے گاؤں نصیر آباد، سلامہ اور سنگون ہیں۔ نصیر آباد میں تین سو مکانات ہیں اور سلامہ اور سنگون میں چار سو مکانات ہیں۔ سنگون بالضرور وہی شہر ہو گا جسے یاقوت نے سنجان لکھا ہے۔ المقدسی نے جس شہر سلومک کا ذکر کیا ہے، سلامہ اس کی موجودہ صورت ہو سکتی ہے۔ یہ پرانے زمانے میں صوبے کا صدر مقام رہا ہو گا۔ یاقوت کی تحریر کے مطابق خرچرد بوشنج کے قریب واقع تھا، اور اس وجہ سے ضرور ضلع خاف کے مشرقی حصے میں ہو گا جہاں موجودہ زمانے میں سوا قلعة نادر کے کوئی آبادی نہیں ہے۔ بنگہ Bunge نے ضلع خاف کے کل دیہات کی تعداد چوبیس بتائی تھی۔

ماخذ : (۱) BGA : ۳ : ۲۰۰ : ۲۱۹ :
 (۲) یاقوت : معجم، طبع وشفٹ، ۳ : ۳۷۹ : (۳)
 القزوينی : آثار البلاد، طبع وشفٹ، ص ۲۳۳ : (۴)
 تاج العروس، ۶ : ۱۰۶ : (۵) پرل برگ Prellberg :
 Persien, eine historische Landschaft، ص ۳۳ بعد : (۶)
 Dict. de la Perse : Barbier de Meynard، ص ۲۱۸ :
 Blochmann : آئین اکبری، ۱ : ۳۳۵ : (۸)
 Lands of the Eastern Caliphate : Guy Le Strange
 کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۹۷ : [بلدان الخلافة الشرقية
 تالیف لیسترنیج قلعة، الى العربية بشير فرنسيس و کورکین
 عواد، مطبوعہ بغداد ۱۹۵۳ء، صفحہ ۳۹۷، نیز اردو
 ترجمہ جغرافیہ خلافت شرقیہ۔

(P. SCHWARZ)

* **خانی خان :** [= خوافی خان]، (محمد ہاشم نظام الملکی)، مؤرخ۔ اسے خافی (خوافی) خان کا لقب محمد شاہ نے دیا تھا اور خاف (خواف) کے ایک خاندان سے تعلق رکھنے کی وجہ سے یہ لقب پڑا۔ خاف (خواف) مشرقی ایران کا ایک ضلع ہے اور بعض ممتاز باشندوں کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ خواجہ میر کا بیٹا تھا، جو

خان نے منتخب الباب کے نام سے ہندوستان کے تیموری خاندان کی تاریخ مرتب کی۔ یہ ایک معیاری کتاب ہے۔ مستشرقین اس کے اسلوب، صحت بیان اور غیر جانبداری کے بہت مداح ہیں، اگرچہ بہت سی جگہوں پر یہ کتاب مغربی مذاق کی رو سے قدرے مغلق ہے، تاہم ہندوستان میں لکھی ہوئی مقامی تاریخوں میں وہ نسبتاً زیادہ ہمدردانہ اور دلچسپ ہے۔ اس کا بہت پہلے ترجمہ ہو جانا چاہیے تھا۔ ایک مقدمے کے بعد، جسے ترک بن یافت کے نام سے شروع کیا گیا ہے اور جس میں تاتاریوں اور مغلوں کے آغاز یا ابتدا کا حال بیان کرنے کے بعد تیمور، اس کے تیسرے لڑکے میراں شاہ اور مؤخرالذکر کی اولاد کے سوانح حیات لکھے ہیں جو شاہنشاہ بابر کے آبا و اجداد میں سے تھے۔ اس کے بعد آگرے اور دہلی کے شاہنشاہوں کے حالات رقم کیے ہیں۔ سب سے پہلے بابر کا ذکر آیا ہے، جس کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ محمد شاہ کے جلوس کے چودھویں سال پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ بابر نے ہندوستان کو ۱۵۲۶ء میں فتح کیا اور محمد شاہ کے جاوس کا چودھواں سال ۱۵۳۲ء تھا۔ گویا یہ تاریخ ۲۰۰ سال کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ تاریخ کے آخری دس سال کا حال بہت ہی اختصار سے لکھا گیا ہے۔ اس کتاب کے سب سے زیادہ قابل قدر حصے شاہجہان اور اورنگ زیب کے حالات پر مشتمل ہیں۔ ان دونوں بادشاہوں کی مصنف نے بہت زیادہ تعریف کی ہے۔ تاریخ کی یہ کتاب 'Bibliotheca Indica' میں (دو جلدوں میں) شائع ہوئی تھی مگر یہ اشاعت یا ایڈیشن مکمل نہیں کیونکہ اس کا پہلا حصہ یا جلد موجود نہیں۔ آخری جلد بھی بہت کم یاب ہے؛ اس کا پورا متن ملنا دشوار ہے۔ برٹش میوزیم میں اس کا صرف ایک حصہ موجود ہے۔ مصنف نے اس کا حوالہ مطبوعہ ایڈیشن کی جلد اول میں صفحہ

شاہجہان کے چھوٹے لڑکے مراد بخش کا ایک رازدار ملازم تھا۔ اس کی جائے پیدائش اور تاریخ ولادت معلوم نہیں مگر یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ (۱ : ۲۳۹) کے ایک بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی پیدائش ۱۶۶۴ء کے لگ بھگ ہوئی۔ یہ بیان یوں ہے کہ شاہجہان کے وزیر سعد اللہ کی وفات کے ۴۴ سال بعد اس کی عمر ۵۲ سال تھی، بلوغ کی عمر (۱۴ سال؟) شامل کر دی جائے تو اس کی عمر ۱۷۲۸ء میں ۶۶ سال ہوتی ہے (۱۷۲۸ / ۱۰۶۶ + ۴۴ = ۱۷۲۸)۔ اس کا باپ خواجہ میر شاہجہان کے سب سے چھوٹے بیٹے مراد بخش کا رازدار ملازم تھا۔ اسے سامو گڑھ کی جنگ میں سخت زخم آئے تھے۔ خانی خان نے غالباً برنیئر کے دوست دانش مند کی طرح زندگی کا آغاز بطور تاجر یا سرکاری کلرک کیا اور انہیں حیثیتوں میں سے کسی ایک میں وہ ۱۶۹۳-۱۶۹۴ء میں بمبئی گیا اور ایک انگریزی افسر سے ملاقات کی (۲ : ۴۲۴، Elliot-Dowson، ۷ : ۳۵۰)۔ اس نے اورنگ زیب، بہادر شاہ اور محمد شاہ کے عہد میں دکن اور گجرات میں ملازمت اختیار کی اور کئی عرصے تک سورت میں رہا؛ وہ احمد آباد میں بھی ٹھہرا، جس کی اس نے جہانگیر کی رائے کے برعکس تعریف کی ہے؛ پھر سیواجی کے شہر رھوری میں بھی قیام کیا۔ بہادر شاہ کی حکومت کے آغاز میں وہ کمپانیئر کا گورنر تھا (۱ : ۷۷)۔ غالباً زندگی کے آخری ایام ۱۷۳۲-۱۷۳۳ء اس نے آصف جاہ نظام الملک کی ملازمت میں بسر کیے (اسی وجہ سے اس کا لقب نظام الملکی پڑا)۔ وہ مائثر الامراء کے مصنف شاہ نواز کا خاص دوست تھا (یہ بھی ایک دکنی منصب دار تھا؛ مائثر الامراء، Bibl. Ind.، ۵ : ۶۸۰، خانی خان، ۲ : ۶۷۸)۔ خانی (خوافی)

خاقان: (ترکی شاہی لقب، قاغان کا عربی

تلفظ، جسے چھٹی صدی عیسوی میں اس قوم کے حکمران اختیار کرتے تھے جو ترک کہلاتے تھے اور اسے انہوں نے اپنے پیش روؤں، یعنی اصل آوار یا چینیوں کے زوان زوان *Zoan-Zoan* سے لیا تھا (دیکھیے *Kicssling*، در *Pauly Wissowa*؛ *Realenzyklopädie*، ۸: ۲۵۸۷، بذیل مادہ *Hunni*؛ یہ ان حکمرانوں کے ناموں، کے ساتھ بھی آیا ہے جو مزعومہ طور پر آوار کہلاتے تھے، دیکھیے مثلاً *Fragn.* *Hist. Graec*، ۴: ۲۳۳)۔ تونی یو کوک *Tonyukuk* کے کتبے میں، جس کا شمار قدیم ترین کتبات میں ہوتا ہے (*Die alttürkischen Inschriften der* : *W. Radloff*؛ *Mongolei*، سلسلہ دوم، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء) ہم قان کو، جو غالباً قاغان ہی کا مخفف ہے، قاغان کے ساتھ ساتھ اور ہم معنی پاتے ہیں۔ بعد میں قان یاخان اور قاغان یا خاقان کے درمیان تفریق کی جانے لگی اور خاقان ”خانوں کا خان“ کے معنی میں استعمال ہونے لگا، جیسے کہ فارسی میں ”شاہنشاہ“ ہے۔ یہ (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ابو عبد اللہ الخوارزمی: *مفاتیح العلوم*، طبع *van Vloten*، لائڈن ۱۸۹۵ء، ص ۱۲۰، میں ملتا ہے۔ لفظ قآن مغل دور میں پایا جاتا ہے۔ بعد میں یہ رائج نہ رہا۔ خاقان کو اب بھی ترکی قومی خطاب سمجھا جاتا ہے اور قوم پرستی کے حامیوں نے سلطان اور خلیفہ کے مقابلے میں ترجیح دیتے ہوئے حال ہی میں وہاں اس کو استعمال بھی کیا ہے۔

(W. BARTHOLD)

خاقان: رُکِ بہ فتح علی شاہ

خاقانی: حسان العجم افضل الدین بدیل

(ابراہیم) خاقانی شروانی (ولادت نواح ۵۰۲ھ /

۱۱۳۶ء) ایران کا جلیل القدر قصیدہ گو۔

۴۹ پر دیا ہے۔ خافی خان نے ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے مسلمان خاندانوں کی بھی ایک تاریخ لکھی تھی مگر اس کا بھی پتا نہیں چلتا، اگرچہ اس کا کچھ حصہ مسودے کی صورت میں انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ ہے (*Cat. : Ethé*، عدد ۴۰۷) زیادہ تر یہ کتاب فرشتہ کا اختصار ہونے کی وجہ سے بہ ظاہر بہت کم کارآمد تھی۔ خافی خان کی تاریخ کی خوبی یہ ہے کہ اس میں قصہ در قصہ روایتیں پائی جاتی ہیں۔ مصنف نے جگہ جگہ اپنے مشاہدے بیان کیے ہیں یا اپنے باپ یا بھائی سے جو باتیں معلوم کی ہیں، انہیں لکھ دیا ہے۔ شیر شاہ اور جہانگیر کے بارے میں اس نے جو لچھ لکھا ہے وہ بہت زیادہ قرین صحت اور انصاف پر مبنی ہے جہانگیر کے سلسلے میں اس نے نورجہاں کا بہت دلچسپ حال لکھا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس نے یہ سورت میں ۱۶۹۵ - ۱۶۹۶ء میں ایک بوڑھے آدمی سے سنا تھا، جو بچپن میں نورجہاں کے والد کے ساتھ ایران سے افغانستان اور ہندوستان کے سفر پر آیا تھا۔ خافی (خوافی) خان بھی اگرچہ *Tacitus* کی طرح شاہنشاہوں اور ان کی جنگوں کے بارے میں ہمیں بہت لچھ بتاتا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ وہ طاعون، قحط اور نظم و نسق سے متعلق دلچسپ واقعات کے بیان کو نظر انداز نہیں کرتا۔

مآخذ: (۱) *History of India : Elliot-Dowson*

ج ۲، جس میں پروفیسر Dowson نے خافی خان کی تاریخ، ج ۲ سے بہت ہی مکمل اقتباس درج کیا ہے؛

(۲) *Materials for the History of* : *Colonel Lees*

India، Hertford ۱۸۶۸ء، ص ۵۷۵ بعد؛ *Maj. Gordon*

کا کیا ہوا پہلی جلد کا ایک ترجمہ، جو مسودے کی صورت میں موزہ بریطانیہ میں محفوظ ہے (Add)

(۲۶، ۶۱۷)۔

(H. BEVERIDGE)

نواح ۵۵۰/۱۱۰۰ء کے دربار کا ملک الشعرا تھا۔ آخر جوہر قابل پا کر اپنی بیٹی بھی اس کے عقد نکاح میں دے دی۔ ابو العلا ہی کے توسط سے خاقانی نے دربار شروانشاہ میں رسائی پائی۔ یہاں اس نے ”حقائق“ تخلص ترک کر کے خاقان کی رعایت سے ”خاقانی“ تخلص اختیار کیا۔ کچھ عرصے بعد ابو العلا نے خاقانی میں کبر و نخوت کے آثار دیکھے تو ہجو کہہ کر اسے تنبیہ کرنی چاہی لیکن خاقانی برہم ہوا اور جواب میں ہجو کہہ کر نہایت رکیک حملے کیے۔ پھر ہجوؤں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ خانیکوف khanikof کا خیال ہے کہ یہ ہجویں ۵۳۲/۱۱۳۸ء اور ۵۴۰/۱۱۳۸ء کے مابین لکھی گئیں (براؤن: اے لٹری ہسٹری آف پرشیا، ج ۲ ص ۳۹۲) شروانشاہ کے دربار میں اسے خاصی قدر و منزلت حاصل ہوئی۔ قصائد پر گران بہا انعامات بھی پائے لیکن کچھ عرصے بعد دربار کی ملازمت سے دل برداشتہ ہو گیا اور خراسان کے اساتذہ سے ملنے اور دربار خراسان میں باریابی حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی لیکن شروانشاہ کی طرف سے اجازت نہیں ملتی تھی۔ ایک قصیدہ لکھا (دیوان خاقانی، طبع امیر کبیر، ص ۱۳۳) مطلع:

چہ سبب سوی خراسان شدنم نگذارند

بلبلم سوی گلستان شدنم نگذارند

آخر زادراہ پا کر نیشاپور کی طرف روانہ ہوا۔ ابھی ری پہنچا تھا کہ غزوں کے حملے کی وجہ سے خراسان کی تباہی (۱۱۵۴ء)، سلطان سنجر کی اسیری اور امام محمد بن یحییٰ کے قتل کی خبر ملی تو واپسی اختیار کی اور حاضر دربار ہو گیا۔ پھر شروانشاہ سے اجازت پا کر حج کے لیے روانہ ہوا (۵۵۱/۱۱۵۶ء) ”اثناے سفر قطب الدین حاکم موصل کے وزیر جمال الدین محمد بن علی اصفہانی سے ملاقات ہوئی

نام کے متعلق تذکرہ نویسوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دولت شاہ سمرقندی نے اس کا نام ابراہیم لکھا ہے۔ مؤلف مجمع الفصحا نے بھی یہی نام بتایا ہے لیکن جامی (نفحات الانس) اسے بدیل کہتے ہیں۔ ایران کے ایک جدید نقاد محمد عباسی نے اس کا نام بدیل ہی لکھا ہے (دیوان خاقانی طبع امیر کبیر: مقدمہ، ص ۶ حاشیہ) خاقانی نے خود بھی اپنا نام بدیل ہی بتایا ہے۔

بدل من آدم اذدر جہاں سنائی را

بدین دلیل پدر نام من بدیل نہاد

ان شواہد کی بنا پر اس کا نام بدیل ہی سمجھنا چاہیے۔ خاقانی کا لقب ”افضل الدین“ تھا۔ پھر قصیدہ گوئی میں بلند مرتبہ حاصل ہونے کی بنا پر ”حسن العجم“ کا لقب پایا، جس کا وہ مستحق تھا۔ عوفی نے اسی لقب سے اسے یاد دیا ہے (لباب الالباب: ج ۲، ص ۲۲۱)۔ خاقانی آذربایجان کے قریب ایک مشہور شہر شروان میں پیدا ہوا، والد کا نام علی ہے جو بڑھئی کا کام کرتا تھا، والدہ نسٹوری عیسائی تھی لیکن بعد میں حلقہ بگوش اسلام ہوئی، دادا کپڑا بننے کا کام کرتا تھا، جیسا کہ خاقانی خود کہتا ہے

جولاه نژادم از سوی جد

در صنعت من کمال ابجد

(تحفة العراقین، ص ۲۰۷)

والد کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا تو چچا مرزا کافی بن عثمان نے، جو مشہور طبیب تھا اور علوم معقول و منقول سے بھی بہرہ یاب تھا، اس کی سرپرستی کی۔ چنانچہ طب، ہیئت، الہیات ایسے علوم کی تحصیل اسی سے ہوئی۔ خاقانی کی طبیعت شعر و سخن کی طرف بھی مائل تھی، حقائق اس کا تخلص تھا، ذوق شعر کی تربیت ابو العلا گنجوی نے کی جو خاقان اکبر ابوالہیجا فخرالدین منوچہر بن فریدون شروانشاہ (جلوس ۵۱۳/۱۱۲۰ء وفات

اور اس کی وساطت سے عباسی خلیفہ المقتدی بن مستظہر (۵۳۰ تا ۵۵۵ / ۱۱۳۵ تا ۱۱۶۰ء) تک رسائی ہوئی، خلیفہ نے از راہ علم پروری خاقانی کو منصب دبیری سونپنا چاہا“ (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران: ج ۲ ص ۷۷۹)۔

خلیفہ گوید، خاقانیا دبیری کن

کہ پایگاہ ترا بر فلک گذارم سر

خاقانی یہ منصب قبول نہ کر سکا اور تحفۃ العراقین کی تصنیف (۵۵۱ یا ۵۵۲ / ۱۱۵۲ یا ۱۱۵۷ء) میں مشغول رہا۔ حج کے دوران میں اس نے کمال ارادت سے مکہ معظمہ کی توصیف میں پرتائیر قصیدے کہے۔ فریضہ حج کے بعد مدائن جانے کا اتفاق ہوا، جو ساسانی بادشاہوں کا دارالسلطنت رہ چکا تھا۔ یہاں طاق کسری کی تباہی پر آنسو دہاڑا اور ”ان مدائن“ کے عنوان سے قصیدہ لکھا جو اس کی حب الوطنی اور قلبی تاثیر کا آئینہ دار ہے۔ واپسی پر اصفہان سے گزر ہوا، جہاں خاقانی کے ایک شاگرد مجیر بیلقانی نے اصفہان کی ہجو کہہ کر خاقانی کے نام سے موسوم کر دی تھی، اس لیے اہل اصفہان کو اس کا آنا ناگوار گزرا، چنانچہ اصفہان کے شاعر جمال الدین عبدالرزاق نے خاقانی کو نظم میں بڑا تلخ جواب دیا۔ (خانیکوف: *Memoris*، ص ۴۱ تا ۴۲) خاقانی نے دلجوئی کی غرض سے اصفہان اور اہل اصفہان کی ستائش میں ایک طویل قصیدہ کہا (دیوان قصائد، ص ۳۱۷)۔

منسلع

نگہت حورا ست یا ہوا صفاہان

جہت جوزا ست یا لقای صفاہان

روان واپس آنے پر خاقانی پھر دربار شروانشاہ سے وابستہ رہا۔ ”کچھ عرصے بعد درویشوں کی صحبت کی طرف میلان ہونے کی وجہ سے دربار سے کنارہ کشی کرنی چاہی لیکن شروانشاہ کو یہ منظور نہ تھا۔

آخر خاقانی ایک دن بلا اجازت دربار کو خیر باد کہہ کر بیلقان پہنچ گیا، لیکن شروانشاہ کے گماشتے پکڑ کر واپس لے گئے اور ۵۷۰ / ۱۱۷۴ء میں اسے قلعہ شایران میں محبوس کر دیا گیا“ (دیوان خاقانی: طبع امیر کبیر، مقدمہ، ص ۲۴)۔ اسیری کی مدت سات ماہ تھی (دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، چاپ لاٹڈن ص ۷۸ تا ۸۳) آخر عزالدولہ کی سفارش پر رہائی ہوئی (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ ص ۷۸۰) اسیری کے دوران خاقانی نے حبسیہ نظمیں لکھیں جن سے فارسی ادب میں گرائقدر اضافہ ہوا۔ چند سال بعد خاقانی نے دوبارہ حج کی سعادت حاصل کی (۵۶۹ / ۱۱۷۳ء [بہ تصحیح ۱۲۶۰ء])۔ واپسی پر اسے جانکھہ صدمات سے سابقہ پڑا: پہلے جوان سال بیٹا رشید الدین فوت ہوا، پھر رفیقہ حیات دنیا سے رخصت ہوئی، آخر وہ تبریز میں زاویہ نشین ہو گیا۔ وہیں ۵۹۵ / ۱۱۹۸ء میں وفات پائی اور محلہ سرخاب کے مقبرۃ الشعراء میں مدفون ہوا۔ سال وفات کے متعلق بھی تذکرہ نویسوں میں اختلاف ہے۔ دولت شاہ نے سال وفات ۵۸۲ / ۱۱۸۶ء لکھا ہے۔ جدید ایرانی محقق آقائے محمد علی تربیت نے سال وفات ۵۹۵ / ۱۱۹۸ء بتایا ہے (دانشمندان آذربایجان، ص ۱۳۰) اس لیے یہی درست سمجھنا چاہیے (آقائے بدیع الزمان فروزانفر: سخن و سخنوران، ج ۲، ص ۳۴۹) ۱۸۵۵ء میں خانیکوف کو تبریز میں دو ضعیف آدمیوں سے پتا چلا کہ اصفہان کے زلزلے (جس سے بہت سی یادگاریں مٹ گئی تھیں) سے پہلے خاقانی کی قبر موجود تھی (براؤن: اے لٹری ہسٹری آف پرشیا، ج ۲ ص ۳۹۹) لیکن بعد میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملا۔

شعر گوئی: خاقانی کو قصیدہ گوئی کی

بدولت ناموری حاصل ہوئی۔ اس نے قوت فکر، فنی

مہارت، تراکیب الفاظ، تخلیق معانی اور مضامین نو

۱۳۳۳ ہش) شعراے معاصر: درج ذیل نامور شعرا ہم عصر تھے۔ ابوالعلا گنجوی، رشید الدین وطواط نظامی گنجوی، مجیرالدین بیلقانی، جمال الدین عبدالرزاق اصفہانی، اثیرالدین اخیسکی، فلکی شروانی جو بعض تذکرہ نویسوں کے مطابق خاقانی کا استاد تھا۔

بادشاہان معاصر: خاقان اکبر ابوالہیجا فخرالدین منوچہر فریدون شروانشاہ، جس کا وہ درباری شاعر تھا، خاقان کبیر جلال الدین ابوالمظفر اخستان بن منوچہر، اتسز بن قطب الدین محمد خوارزمشاہ جس کا مرثیہ خاقانی نے لکھا، غیاث الدین محمد بن محمود بن محمد بن ملک شاہ سلجوقی جس کا قصیدہ شامل دیوان ہے، سلطان ابوالمظفر رکن الدین ارسلان بن طغرل، سیف الدین اتابک منصور حاکم شماخی، جس کی مدح میں خاقانی نے قصیدے کہے اور مظفرالدین قزل ارسلان عثمان ایلدگز اتابک آذربایجان۔

مآخذ (۱) Memoire sur : N. Von Khanikof

Khacani، در J.A.، ۱۸۶۴ء، سلسلہ ۶، ج ۴: ۱۳۷ اور ۵ (۱۸۶۵ء)، ص ۲۹۶: (۲) محمد عوفی: باب الالیاب،

۲: ۲۲۱: (۳) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، ص ۷۸: (۴)

Gesch. der Schonen Redekunste : J. Von Hammer

Persiens، ص ۱۲۵: (۵) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء،

۱: ۲۰۰-۲۱۳: (۶) جامی: نفحات الانس، ص ۷۰: ۷۱

Cat. of the Mss. of the King of : Sprenger (۷)

oudh، ص ۴۶۱: (۸) Melanges asiatiques، iii. 114

(۹) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، (۲)

سلیم نیشا پوری: تاریخ ادبیات ایران، طہران ۱۳۲۸ھ:

(۳) براون: تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم: (۴) محمد علی

تربیت دانشمندان آذربایجان، طہران، مطبع مجلس ۱۳۱۴ھ:

(۵) بدیع الزمان فروزان فر: سخن و سخنوران، جلد دوم،

طہران: (۶) محمد معین: خاقانی و آئین مسیح در دانشنامہ

کی بدولت ایک نئے اسلوب کی بنیاد استوار کی جو عراق عجم (آذربایجان اور آس پاس کا علاقہ) کی نسبت سے ”سبک عراقی“ کہلایا۔ خاقانی عربی زبان اور مختلف علوم کا ماہر تھا۔ قصیدہ کہتا تو مذهب اور تاریخ کی تلمیحات اور ہیئت و فلسفہ کی اصلاحات خود بخود جزو کلام بنتی جاتیں، جن کی وجہ سے انداز بیان عالمانہ ہو گیا۔ قصائد میں غلو، ابہام اور تصنع بھی پایا جاتا ہے جن کی وجہ سے قصائد کے سمجھنے میں خاصی کاوش کرنی پڑتی ہے لیکن سادہ اور پرخلوص قصائد کی بھی کمی نہیں۔ قصیدہ ”ایوان مدائن“ اس سلسلے کی عمدہ مثال ہے۔ بیٹے کی وفات پر جو مرثیہ لکھا، خاقانی کے گہرے قلبی احساسات کا آئینہ دار ہے۔ اخلاقیات پر مبنی قطعات بہت سادہ اور پرتاثیر ہیں۔

تصانیف: ۱۔ دیوان: قصائد، غزلیات، مقطعات، متفرقات، مرثیوں، ترجیع بندوں، ترکیب بندوں، رباعیوں، صوفیانہ نظموں اور عربی قصیدوں پر مشتمل ہے۔ اس کی دستی نقل آگرے میں مرزا ابوالحسن نے کی (۱۸۵۵ء) دیوان خاقانی لکھنؤ میں دو جلدوں میں (۱۲۸۳ تا ۱۲۹۵ھ) شائع ہوا، پھر آقائے محمد عباسی کی کوششوں سے امیر کبیر نے تہران میں طبع کیا (مہر ماہ ۱۳۳۶ھش): (۲)۔ تحفۃ العراقین۔ یہ خاقانی کی مسافرت حج کی سرگذشت ہے جو جمال الدین ابوجعفر محمد بن علی اصفہانی وزیر حاکم موصل کے نام معنون ہے۔ یہ مثنوی پانچ مقالوں پر مشتمل ہے۔ پہلا مقالہ توحید و ثنا پر ہے، دوسرے مقالے میں اپنے سوانح حیات بیان کیے ہیں تیسرے میں ہمدان، عراق اور بغداد کا حال لکھا ہے۔ چوتھے مقالے میں مکہ معظمہ اور پانچویں میں مدینہ منورہ کی زیارت کا مفصل بیان ہے۔ یہ مثنوی لکھنؤ میں ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۷ء میں طبع ہوئی، پھر اسے آقائے یحییٰ قریب نے شائع کرایا (تہران، اسفند

نشریہ شمارہ ۲۵، طهران ۱۳۲۶ھ؛ (۷) V. Minorsky :
 'Khaqani and Andronicus Cosmenumus' در BSOAS
 ۱۱، ۱۳، ۱۹۳۵ء (۸) مقبول بیگ بدخشانی :
 ادب نامہ ایران .

(مقبول بیگ بدخشانی)

* **خاقانی :** ایک ترکی شاعر جو سولہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ہوا ہے۔ اصلی نام محمد بک تھا اور آياس پاشا [رك باں] کی اولاد میں سے تھا جو سليمان اول کے زمانے میں صدر اعظم تھا۔ اس کی زندگی میں کوئی خاص اہم واقعات نہیں گزرے۔ سجل عثمانی کے بیان کے مطابق وہ "مشرقیہ" اور "سنباق بک" کے عہدوں پر فائز رہا۔ خاقانی کی شہرت ایک مثنوی کی بنا پر ہے جو بہت زیادہ طویل نہیں ہے۔ اس کا نام "حلیہ شریفہ" ہے جو نہ مثلث رمل کی بحر میں ہے۔ یہ نظم ایک عربی کتاب کی منظوم صورت ہے جس کا نام الحلیۃ النبویہ ہے اور جس میں از روئے روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شکل و صورت کا بیان ہے۔ چنانچہ خاقانی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر خد و خال پر ۱۲ سے ۲۰ تک آیات لکھے ہیں۔ بقول ناجی اس نظم نے وہی شہرت اور ہر دل عزیز حاصل کی جو سليمان چلبی کے مولود شریف کو حاصل ہوئی۔ یہ نظم قسطنطنیہ میں ۱۲۶۴ھ میں طبع ہوئی اور تقریباً پوری کی پوری ضیا پاشا کی خرابات (قسطنطنیہ ۱۲۹۱ء) کی تیسری جلد میں شامل ہے۔ جیسا کہ اپنی نظم کے آخر میں خود خاقانی نے لکھا ہے؛ اس نظم کی تکمیل ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ - ۱۵۹۹ء میں ہوئی۔ اس وقت شاعر کی عمر بہت زیادہ ہو چکی تھی۔ جوہری شاعر (م ۱۰۶۵ھ) نے "حلیہ" کا ایک "نفایرہ" یعنی جواب لکھا۔ کہا جاتا ہے کہ خاقانی نے ایک دیوان بھی مرتب کیا تھا، مگر اس کے دلام میں سے ایک مثنوی جس کا

نام مفتاح الفتوحات ہے اور ایک غزل باقی ہے۔ یہ دونوں Gotha کے ایک قلمی نسخے میں محفوظ ہیں۔ اس کا انتقال ۱۰۱۵ھ / ۱۶۰۶ - ۱۶۰۷ء میں ہوا اور ادرنہ قاپی کی مسجد سے ملحق قبرستان میں مدفون ہوا۔

باقی کے بعد عثمانی شعر و شاعری کی تاریخ میں ایک ایسا دور آیا، جس میں مذہبی موضوعات کی طرف میلان زیادہ ہو گیا۔ اس دور میں خاقانی کو بہت نمایاں حیثیت حاصل ہے۔

مآخذ : (۱) معلم ناجی : اسامی، استانبول ۱۳۰۸ھ، ص ۱۳۰ (۲) وہی مصنف : لغت ناجی، ص ۳۹۶ (۳) بروعلی محمد طاہر : عثمانی مؤلفی، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۲ : ۱۶۳ (۴) سجل عثمانی، ۱۳۱۱ھ، ۲ : ۲۶۴ (۵) نب : A History of Ottoman Poetry، لندن ۱۹۰۴ء، ۳ : ۱۹۳ تا ۱۹۸ .

(J.H. KRAMERS).

* **خالد بن عبداللہ القسری :** عراق کا ایک گورنر تھا۔ وہ قسری کے خاندان سے تھا جو قبیلہ بجیلہ کی ایک شاخ تھا۔ اس کی ماں عیسائی تھی۔ ۸۹ھ / ۷۰۷ء یا ۹۱ھ / ۷۰۹ء میں خلیفہ الولید نے اس کو مکے کا گورنر بنا دیا اور وہ اس عہدے پر الولید کی زندگی تک فائز رہا۔ ۹۶ھ / ۷۱۵ء میں سليمان کی تخت نشینی پر وہ برخاست کر دیا گیا اور خانہ نشین ہو گیا یہاں تک کہ شوال ۱۰۵ھ / مارچ ۷۲۲ء میں خلیفہ ہشام نے اس کو گورنر عمر بن حبیہ کا جانشین بنایا اور پورے عراق کا نظم و نسق اس کے سپرد کر دیا۔ چنانچہ اس نے واسط کو اپنا صدر مقام بنایا۔ سیاست میں خالد الحجاج کے نقش قدم پر چلتا تھا اور اگرچہ وہ اس کے برابر بے رحم نہ تھا تاہم وہ قوت اور مستقل مزاجی میں اس سے کسی طرح کم نہ تھا۔

ذرا پس و پیش نہیں کرتا تھا؛ چنانچہ جب ہشام اپنے بھتیجے الولید کو ہٹا کر اپنے لڑکے مسلمہ کو خلیفہ بنانے کا گٹھ جوڑ کر رہا تھا تو خالد نے بہت زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ ملکی فتوحات حاصل کرنے کے مقابلے میں وہ اپنے صوبے کی اقتصادی ترقی کے لیے پُر امن کوشش جاری رکھنے کو ترجیح دیتا تھا۔ اس کے طویل عہد حکومت میں عراق میں عام طور سے امن و امان قائم رہا۔ اس نے زراعت کی ترقی کی طرف خاص توجہ مبذول کی۔ دلدلوں کو صاف کیا گیا اور نئی زمین کے بڑے بڑے قطعوں کو قابل کاشت بنایا گیا۔ سلطنت کی بہتری کے لیے جہاں اس نے نتیجہ خیز سرگرمی جاری رکھی، وہاں اسے ذاتی مفاد بھی حاصل ہوتا رہا۔ اس نے رفتہ رفتہ بے شمار دولت جمع کر لی جس کی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں اس کے برخلاف حسد و بغض کے جذبات پیدا ہو گئے؛ اس کے علاوہ حالات نے بھی لچہ ایسا پلٹا دیا کہ خالد جیسا باہیت شخص لوگوں کی نظروں سے گر گیا۔ عمر بن حبیہ، جو اس سے پہلے عراق کا گورنر تھا، قبیلہ قیس کا بہت بڑا حامی تھا۔ عمر کی جگہ جب خالد کا تقرر ہوا تو قبیلہ قیس یہ سمجھا کہ خالد نے دخل اندازی کر کے عمر کو اس کے عہدے سے برطرف کر دیا ہے جس کا وہ حقدار تھا۔ چنانچہ ابتدا ہی سے انہوں نے اس کے خلاف ایسا مخالفانہ رویہ اختیار کیا کہ خالد باوجود غیر جانبدار رہنے کے قبیلہ قیس سے بیگانہ ہو کر یمنیوں کے قریب تر ہو گیا۔ اس کے علاوہ دوسرے مذہب والوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرنے کی وجہ سے اس پر مذہب سے بے تعلق ہونے کا الزام لگایا گیا۔ اپنی ماں کو خوش کرنے کے لیے اس نے کوفے میں ایک گرجا بنوایا اور عیسائیوں اور یہودیوں کو عام طور سے گرجے اور عبادت خانے (Synagogue) بنانے کے حقوق

عطا کیے اور زرتشتیوں کو سرکاری ملازمتیں دینے میں بھی تامل نہ کیا۔ خالد کو باغیوں نے بہت کم ستایا۔ ۵۱۱۹/۶۳۷ء میں چند شیعہوں نے مغیرہ ابن سعید کی سرکردگی میں کوفے میں اس کے خلاف ایک سازش کی، مگر فوراً ہی اس کا پتا چل گیا اور مجرموں کو مجمع عام کے سامنے سزا دی گئی۔ اسی سال ایک خارجی بھلول بن بشر نے موصل کے قریب خالد کے خلاف بغاوت کی۔ اس کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اسے اس نے دو بار شکست دی، مگر آخر کار وہ مغلوب ہو گیا۔ اسی زمانے میں ایک شخص وزیر السختیانی نے کوفے کے اطراف میں بہت سرگرمی دکھائی۔ وہاں اس نے بہت سے آدمی قتل کیے اور لوٹ مار بھی کی۔ جب وہ خالد کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا تو اس نے اپنی فصاحت اور قرآن دانی کی بدولت گورنر پر ایسا اثر ڈالا کہ اس نے اس کی جان بخشی کرنا چاہی، مگر خلیفہ نے سخت گیری سے کام لیا اور اس کو اسی وقت قتل کرا دیا۔ اسی سال ایک خارجی الصحاری بن شیب نے کچھ فوج جمع کر لی اور جبل کے علاقے کو دریائے دجلہ کے پاس غیر محفوظ کر دیا مگر جلد ہی اسے مغلوب کر کے اس کے ساتھیوں سمیت اسے قتل کر دیا گیا۔

آخر کار ہشام بھی زیادہ عرصے تک خالد کے دشمنوں کے دباؤ کا مقابلہ نہ کر سکا، چنانچہ ۵۱۲/۶۳۸ء میں اسے برخاست کر دیا اور اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی کو گورنر مقرر کیا، جو خاصی مدت تک یمن کا گورنر رہ چکا تھا۔ جمادی الاولیٰ (اپریل/مئی ۶۳۸ء) میں یوسف بن عمر کوفے پہنچا اور خالد کو گرفتار کر کے اسے واسط سے الحیرہ پہنچایا گیا جہاں اسے اس کے خاندان سمیت اٹھارہ مہینے تک قید میں رکھا گیا۔ یہاں غبن کے الزام میں اسے صفائی پیش کرنی پڑی۔ شوال ۵۱۲/ستمبر۔ اکتوبر

۳۸ء میں اس نے خلیفہ کے حضور میں جانا چاہا، مگر اسے اجازت نہ دی گئی۔ دوسرے سال وہ دمشق میں جا کر مقیم ہو گیا۔ یہاں بھی یوسف کی عداوت نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا، البتہ ہشام کی حکومت کے آخری سال اس نے آزادی سے بسر کیے۔ ہشام کے بعد اس کے جانشین الولید نے پھر اسے قید کر دیا اور بڑی بھاری رقم لے کر اس کو اس کے جانی دشمن یوسف کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ یوسف اسے لوفے لے آیا، جہاں اسے اذیتیں دے کر مار ڈالا۔ خالد کا انتقال محرم ۱۲۶ھ / اکتوبر - نومبر ۷۴۳ء میں ہوا اور الحیرہ میں مدفون ہوا۔ ایک اور بیان کے مطابق وہ ذوالقعدہ ۱۲۵ھ میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۲۷، ۲۸۶، ۲۹۰، بعد، ۳۶۳، ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۶۹؛ (۲) المقوقی، طبع هوتسما Houtsma، ۲: ۳۸۰، بعد، ۳۸۷، ۳۸۱ تا ۳۵۳، ۳۷۶، بعد، ۳۷۹، بعد، ۳۸۳، بعد، ۳۸۷، بعد، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۰؛ (۳) الطبری، ج ۲، بعد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج، مصدقہ پیرس، ۵: ۳۹۹، بعد، ۴۱۰ تا ۴۱۴؛ (۵) الخلیف، مواہب اللدنیہ؛ (۶) ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۱: ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، بعد، ۴۰۷ تا ۴۱۰، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، بعد؛ (۷) ابن خلیکن: طبع وینٹنٹ، عدد ۲، ۲: (مترجمہ ڈیسلان de Slane، ۱: ۳۸۷، بعد؛ (۸) ابن خضون، ۳: ۶۵، بعد، ۶۹، بعد؛ (۹) Gesch. der Chalifen: Weil، ۱: ۶۲۰ تا ۶۲۵، ۶۵۵، بعد، ۶۶۲ تا ۶۶۹؛ (۱۰) The Caliphate: Meis، ۱: ۶۶۹ تا ۶۷۶، ۶۷۷، بعد، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸، ۱۸۲۹، ۱۸۳۰، ۱۸۳۱، ۱۸۳۲، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴، ۱۸۳۵، ۱۸۳۶، ۱۸۳۷، ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۴۰، ۱۸۴۱، ۱۸۴۲، ۱۸۴۳، ۱۸۴۴، ۱۸۴۵، ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۵۴، ۱۸۵۵، ۱۸۵۶، ۱۸۵۷، ۱۸۵۸، ۱۸۵۹، ۱۸۶۰، ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، ۱۸۶۵، ۱۸۶۶، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰، ۱۸۷۱، ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷،

اسد الغابة، ۲ : ۱۰۱؛ الاستيعاب، ۲ : ۲۷۷ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۰ بعد؛ عبقریہ خالد، ص ۱۷ بعد)۔ حضرت خالدؓ کے دس (بعض روایات میں تیرہ اور سات بھی آیا ہے) بھائی تھے، لیکن ان سب میں جو مرتبہ انہیں نصیب ہوا وہ ان کے کسی دوسرے بھائی کو میسر نہ آ سکا۔ حضرت خالدؓ شروع ہی سے بڑے محنتی، جفاکش اور سخت کوش واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کے والد مکے کے امیر ترین آدمی تھے اور انہوں نے خوشحال گھرانے میں ناز و نعمت کے ساتھ پرورش پائی تھی، لیکن انہوں نے راحت و آرام کی گمنام زندگی کے بجائے ہمت و جوان مردی کی حیات دوام کو ترجیح دی۔ چنانچہ کشتی (مصارعة) اور فنون حرب میں کمال حاصل کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اور یوں خالد نے سیف اللہ کی حیثیت سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کر لی (عبقریہ خالد، ص ۳۱ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۷ بعد)۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو خالدؓ قبیلہ قریش کے ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کی شدید عداوت و مخالفت کو اپنا شیوہ بنایا اور شمع اسلام کو بجھانے کے درپے ہوئے۔ حافظ ابن حجر (الاصابة)، ۱ : ۱۲۲ بعد) اور حافظ ابن عبد البر (الاستيعاب، ۲ : ۲۷۷ بعد) نے لکھا ہے کہ صلح حدیبیہ تک کفار مکہ نے اہل اسلام کے خلاف جتنی جنگیں لڑیں ان میں وہ شریک تھے۔ جنگ احد [رک باں] میں ان کا سپاہیانہ کردار اسلام کی حربی تاریخ میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اس جنگ میں وہ قریش مکہ کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے۔ مسلمانوں کے ایک گروہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کے باوجود پہاڑی درے کے نہایت اہم فوجی مقام کو چھوڑ دیا۔ خالد نے اس موقع کو غنیمت جانتے ہوئے عقب سے آکر

لشکر اسلام پر حملہ کر دیا جس سے جنگ کا نانسہ پلٹ گیا (البخاری، کتاب المغازی؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۳ بعد؛ عرجون : خالد بن الولید، ص ۲۸ بعد)؛ اس کے بعد غزوہ خندق [رک باں] کے موقع پر بھی وہ لشکر کفار کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے اور اہل اسلام کو ضرر پہنچانے کے لیے عمرو بن العاص کے ساتھ مل کر مختلف منصوبے بناتے رہے، مگر ناکام ہوئے (حوالہ سابق)؛ پھر حدیبیہ کے موقع پر وہ ایک شہسوار دستہ لے کر مسلمانوں کے خلاف نکلے۔ العتقاد (عبقریہ خالد، ص ۲۶ بعد) نے لکھا ہے کہ خالد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عسکری نظم و ضبط اور دفاعی حکمت و تدبیر سے اتنے متاثر ہوئے کہ پیغمبر اسلام کی شخصیت ان کے دل میں گھر کر گئی، جو بعد میں اسلام سے مشرف ہونے کا نقطہ آغاز ثابت ہوئی۔

عمرة القضاء کے موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ہمراہ مکے میں داخل ہوئے تو خالد بن ولید بھی ان لوگوں میں شامل ہو گئے جو اہل اسلام کے منظر کو دیکھنے کی تاب نہ لاتے ہوئے مکے سے باہر چلے گئے تھے، حضرت خالدؓ کے ایک بھائی حضرت الولیدؓ بن الولید حلقہ بگوش اسلام ہو چکے تھے۔ عمرة القضاء کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے خالد کے باہر چلے جانے پر افسوس کا اظہار کیا اور ان کے قبول اسلام کے لیے دعا فرمائی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۴)۔ چنانچہ الولید نے اپنے بھائی کو دعوت اسلام دی، عظمت رسول تو ان کے دل میں پہلے ہی گھر کر چکی تھی، اس لیے اپنے ایک ساتھی حضرت عثمان بن طلحة العبدزی سے مشورہ کیا اور دونوں تلاش حق کے لیے مکے سے نکل کر مدینے کی راہ پر چل پڑے (ابن سعد، ۲ : ۱ تا ۲؛ عبقریہ خالد، ص ۲۸ بعد)۔ حضرت عمرو بن العاص

نجاشی شاہ حبشہ کے ہاں سے صداقت اسلام کا یقین کر کے راہ یثرب پر جا رہے تھے، راستے میں حضرت خالدؓ اور حضرت عثمانؓ سے ملاقات ہو گئی اور تینوں ایک ساتھ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے لیے چل پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب ان تینوں کو دیکھا تو بہت خوش ہوئے اور صحابہ کرامؓ سے فرمایا: رَمَتْكُمْ مَكَّةُ بِأَفْلاذٍ كَبِيدَها (مگر نے اپنے جگر گوشے تمہاری جانب پھینک دیے ہیں)۔ سب سے پہلے حضرت خالدؓ نے آپؐ سے بیعت کی اور بعد میں دوسرے ساتھیوں نے کلمہ شہادت پڑھا اور دست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بیعت سے سرفراز ہوئے (الاصابة، ۱: ۳۱۲ بعد؛ انساب الاشراف، ۱: ۸۴؛ الاستيعاب، ۲: ۳۲۷ بعد)۔ حضرت خالدؓ کے قبول اسلام کی تاریخ میں مؤرخین کو اختلاف ہے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۸۸ بعد)، لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپؐ ماہ صفر ۵۸ میں غزوہ مؤتہ سے دو ماہ اور فتح مکہ سے چھ ماہ قبل حلقہ بگوش اسلام ہوئے، اس قول کی تائید صراحت کے ساتھ ابن سعد (۲: ۱ تا ۳)، البلاذری (انساب الاشراف، ۱: ۱۸۴)، ابن قتیبة (المعارف، ص ۹۰)، الطبری (۳: ۱۰۳)، ابن عساکر (ص ۶۸۶)، ابن الاثیر (الکامل، ۲: ۱۵۵)، ابوالفداء (المختصر، ۱: ۱۴۲) اور حافظ ذہبی (العبر، ۱: ۲۵) نے کی ہے۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خالدؓ نے عہد نبوت، عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں مختلف معرکوں میں لشکر اسلام کی قیادت کی اور شاندار جنگی کارنامے انجام دیے۔ جمادی الاولیٰ ۵۸ میں غزوہ مؤتہ میں آپؐ نے شرکت کی اور یکے بعد دیگرے تین سپہ سالاروں (حضرت زیدؓ بن حارثہ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ اور حضرت جعفر طیارؓ) کی شہادت کے بعد لشکر اسلام کی قیادت سنبھالی، اس موقع پر پہلی بار

حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت و صلاحیت اسلام کے کام آئی۔ وہ اعلیٰ ترین جنگی قیادت کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہ صرف گھرے ہوئے مسلمان مجاہدوں کو دشمن کے نرغے سے نکال لائے، بلکہ رومیوں پر کاری ضربیں لگا کر ان کے دلوں میں اسلام کی عسکری قوت و برتری کا رعب بھی ڈال دیا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۹ بعد؛ سیرۃ ابن ہشام، ۳: ۳۷۳، بعد؛ عرجون، ص ۶۱ بعد؛ الاصابة، ۱: ۳۱۳؛ عبقریۃ خالد، ۶۵ بعد)۔ حضرت خالدؓ فرمایا کرتے تھے کہ غزوہ مؤتہ میں نو تلواریں میرے ہاتھ میں ٹوٹ گئیں اور بالآخر ایک یمنی تلوار ہی باقی رہ گئی تھی (الاستيعاب، ۲: ۳۲۷ بعد؛ ابن سعد، ۴: ۱ تا ۲)۔

دس رمضان ۵۹ میں فتح مکہ کے موقع پر حضرت خالدؓ عساکر نبوت میں شامل تھے، میمنہ کی قیادت آپؐ کے سپرد تھی (سیرۃ ابن ہشام، ۲: ۲۷۱)۔ فتح مکہ کے بعد پانچویں روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں وادی نخلہ میں العزی نام بت کو مسمار کرنے کے لیے بھیجا اور وہاں سے فراغت کے بعد بنو جذیمہ کی تادیب کے لیے روانہ کیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۷۷)۔ غزوہ حنین اور غزوہ طائف کے موقع پر بھی آپؐ لشکر اسلام کے مقدمۃ الجیش کی قیادت کر رہے تھے، جو سوشم سواروں پر مشتمل تھا، بنو المصطلق کی تادیب و اصلاح کے لیے جو لشکر روانہ کیا گیا اس کی قیادت بھی حضرت خالدؓ کے سپرد تھی (السیرۃ العلویۃ، ۳: ۱۶۳ تا ۳۷۱)، ربیع الآخر ۵۱۰ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں اہل نجران کی جانب روانہ کیا، حضرت خالدؓ نے انہیں اسلام کی دعوت دی جسے انہوں نے بخوشی قبول کیا اور ان کے ہاتھ پر حلقہ بگوش اسلام ہو گئے، (سیرۃ ابن ہشام، ۲: ۳۴۷،

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے داخلی اور خارجی محاذ پر جو عظیم الشان خدمات انجام دیں وہ بلاشبہ اسلامی تاریخ میں ایک سنہرے باب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پہلے جزیرہ عرب کے سرکش مرتدین کے خلاف اور پھر روم و ایران کے مقابلے میں انہوں نے حیرت انگیز جنگی کارنامے انجام دیے۔ مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے جو افواج روانہ فرمائیں ان میں سے ایک فوج کی قیادت حضرت خالدؓ کے سپرد فرمائی۔ اس فوج نے جھوٹے مدعی نبوت طلیحہ الاسدی اور مالک بن نويرة الیربوعی کی سرکوبی میں شاندار کامیابیاں حاصل دیں۔ طلیحہ بھاگ گیا اور مالک قتل ہوا (مالک کے قتل کے سلسلے میں حضرت خالدؓ پر جو الزامات عاید ہوئے ان پر تفصیلی بحث آگے آتی ہے)۔ مالک کے قتل اور اس کے قبیلے کی سرکوبی کے بعد حضرت خالدؓ کو صفائی کے لیے مدینے طلب کیا گیا۔ خلیفہ وقت نے انہیں معذور اور بری الذمہ قرار دیا اور وہ مسیلمہ کذاب کے خلاف جنگ یمامہ کے لیے روانہ کر دیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۱ تا ۱۱۵)۔ شدید جنگ کے بعد مسیلمہ قتل ہو گیا اور اس کی قوم بنو حنیفہ داخل اسلام ہو گئی (الطبری، ۳ : ۲۴۸؛ الکامل، ۲ : ۲۴۷)۔ مسیلمہ کذاب کا قتل دراصل حروبِ ردہ کا خاتمہ تھا اور یوں خالدؓ کے ہاتھوں خلافت اسلامیہ کو ایک مولناک داخلی فتنے سے مکمل نجات مل گئی (صادق ابراہیم عرجون : خالد بن الولید، ص ۱۶۵ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۱۱ بعد؛ عبقریہ خالد، ص ۱۳۵ بعد)۔

اسلام کی ابھرتی ہوئی نئی طاقت کو دو اطراف سے بیرونی خطرات بھی درپیش تھے : ایک طرف تو ایرانی شہنشاہیت اس بات کے لیے تیار نہ تھی کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہونے کے باوجود جاہل

بدو قوم اس کے مستقبل کے لیے خطرہ بن جائے اور دوسری جانب سلطنت رومہ الکبریٰ کو اپنا استعماری تسلط خطرے میں نظر آ رہا تھا؛ مؤخر الذکر عہد رسالت میں بھی مسلمان مجاہدین سے ٹکر لے چکی تھی۔ داخلی فتنوں کو کچلنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جہاں رومیوں کے مقابلے میں شام و عراق میں افواج روانہ کیں وہاں ”اللہ کی تلوار“ (سیف اللہ) کا رخ ایرانی سرکشوں کی طرف موڑ دیا (عرجون : خالد بن الولید، ص ۲۲۵ بعد)۔ الأبلۃ (رک باں) کے مقام پر ایرانی افواج اور مجاہدین اسلام کے درمیان حضرت خالدؓ کی قیادت میں سب سے پہلا معرکہ برپا ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے لشکر اسلام کو فتح عطا فرمائی۔ اس کے بعد المذار، الولجہ، الیس اور امغیشیا کے مقامات پر مقابلے میں خالدؓ کے ہاتھوں شکست ہوئی جو الحیرہ کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوئی (تاریخ خالد بن الولید ص ۷۹ بعد؛ الطبری، ۴ : ۳ تا ۱۷)۔ الحیرہ کو مستحکم کرنے کے بعد حضرت خالدؓ کو حضرت عیاضؓ بن غنم کی امداد کا حکم ملا، جو فتح عراق کے لیے روانہ کیے گئے تھے؛ چنانچہ حضرت خالدؓ نے پیش قدمی کر کے الأنبار کا محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے کے بعد عین التمر، دومة الجندل، الحصید، الخنافس، المصیح، الزمیل اور الفراض کے معرکے سر کرتے ہوئے فاتحانہ آگے بڑھتے چلے گئے۔ الفراض کی فتح کے بعد خالدؓ اپنے لشکر کو بتائے بغیر برق رفتاری سے فریضہ حج ادا کر کے واپس آ گئے (الطبری، ۴ : ۲۶ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۴۶ بعد)۔ وہ ایک سال دو ماہ (محرم ۵۱۲ سے صفر ۵۱۳ تک) عراق میں رہے اور پندرہ جنگیں لڑیں اور سب میں فتیاب ہوئے (حوالہ سابق)۔ یہاں سے انہیں یرموک پہنچنے کا حکم ملا اور وہ حیرت انگیز برق رفتاری سے پیش قدمی کرتے

ہوئے یرموک پہنچے، جہاں انہیں تمام امراء لشکر نے قائد اعلیٰ منتخب کیا اور رومی شہنشاہیت کے خلاف مجاہدین اسلام نے فیصلہ کن معرکہ سر کیا۔ اسی جنگ کے دوران میں حضرت خالدؓ کو دربار فاروقی سے معزولی کا حکم ملا، لیکن کسی قسم کے ملال کا اظہار کیے بغیر امین الامة حضرت ابو عبیدہؓ کی قیادت میں شریک جہاد رہے (عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ بعد)۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ فتوح الشام میں ایک سپاہی کی حیثیت سے شریک جہاد رہے اور دمشق کے علاوہ فحل، مرج الروم، حمص، الحاضر، قنسرين اور مرعش وغیرہ فتح ہوئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۷۳ بعد)۔

حضرت خالدؓ بن الولید کی زندگی کے دو واقعات بڑے اہم اور نازک ہیں۔ اس لیے گہری توجہ کے مستحق ہیں۔ ان میں سے ایک مالک بن نويرة الیربوعی کا قتل ہے اور دوسرا اسلامی لشکر کی قیادت سے معزولی ہے۔ اول الذکر واقعے کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ مالک کا قتل بنو یربوع کے قیدیوں کے بارے میں حضرت خالدؓ کے ایک حکم کے الفاظ کو غلط سمجھنے کے باعث ہوا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۰۴؛ عبقریہ: خالد، ص ۱۳۱ بعد)۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ مالک کا قتل حضرت خالدؓ سے بدکلامی اور شان رسالتؐ میں گستاخانہ گفتگو کے نتیجے میں ہوا (حوالہ سابق) اور یہی زیادہ صحیح ہے (مالک دوران گفتگو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ”صاحبک“ کے الفاظ بار بار دہرا کر اپنے آپ کو پیغمبر اسلامؐ سے لاتعلق ظاہر کرتا رہا، جس پر خالدؓ نے اسے قتل کرا دیا۔ علاوہ ازیں وہ صدقے کا مال لوٹ چکا تھا اور لوگوں کو ارتداد و بغاوت پر اکساتا رہا تھا)؛ پھر یہ حقیقت بھی فواموش نہیں کرنا چاہیے کہ حضرت ابوبکرؓ جیسے عظیم ہستی نے انہیں بھی اہل بیتؑ کے درجہ پر

دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مالک کا قتل خالدؓ کی اجتہادی غلطی ہے (الطبری، ۳: ۲۳۳ تا ۲۴۲؛ اس موضوع پر محققانہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۰۴ بعد؛ عرجون: خالد بن الولید، ص ۱۴۵ بعد)۔ جہاں تک معزولی کا تعلق ہے تو اس کا سبب بھی کوئی ذاتی عداوت پر انتقام نہ تھا بلکہ دینی و ملی مصلحت پیش نظر تھی۔ حضرت خالدؓ کا خیال تھا کہ عمال و قائدین کو بعض معاملات میں کئی اختیار و اقتدار حاصل ہونا چاہیے، ہر بات میں خلیفہ وقت سے مشورہ ضروری نہیں۔ اس کے علاوہ مسلسل فتوحات کے باعث سپاہی ان پر فریفتہ ہو گئے تھے اور سمجھنے لگے تھے کہ ان کے ہنڈے تلے جہاد میں شرکت فتح و نصرت کی ضمانت ہے۔ یہ چیز بلاشبہ ایک فتنہ و آزمائش کا باعث بن سکتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہیں معزول کر کے اس کا سدباب کرنا چاہا اور یہ بتایا کہ اسلام کی فتح دراصل اللہ کی مشیت و نصرت پر موقوف ہے نہ کہ کسی کی محض تدبیر اور قوت بازو پر؛ چنانچہ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے جو گشتی مراسلہ مختلف شہروں میں ارسال کیا اس میں اس بات کی صراحت کر دی تھی کہ خالدؓ کو کسی ناراضگی یا انتقام کی وجہ سے نہیں بلکہ فتنے سے بچنے کے لیے معزول کیا گیا (الطبری، ۴: ۲۰۶؛ عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ بعد)۔ حضرت خالدؓ کی معزولی کے ضمن میں کتب سیر و تواریخ میں ایک دلچسپ نکتہ درج ہے جو اپنی جگہ اہم اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ حضرت خالدؓ اور حضرت عمرؓ ابن الخطاب نہ صرف قد و قامت، شکل و صورت اور آواز کے لحاظ سے نہایت گہری مشابہت رکھتے تھے (حتیٰ کہ بعض لوگ غلطی سے عمرؓ کو خالدؓ سمجھ لیتے تھے، عبقریہ: خالد، ص ۲۳۱)۔

بلکہ عادات و خصائل، طبیعت و سیرت اور اخلاق و نظریات میں بھی ایک دوسرے سے بہت ملتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ بچپن کے ساتھی بھی تھے اور کشتی اور دیگر فنون زور آزمائی میں باہم مقابلہ کرتے رہتے تھے (ابن عساکر، ص ۷۱۰؛ السیرۃ الحلیۃ، ۳ : ۲۶۷)، اس لیے حضرت عمرؓ خالد بن الولیدؓ کی طبیعت سے خوب آگاہ تھے اور جانتے تھے کہ ایک ضرورت سے زیادہ مقبول عام سپہ سالار کی جانب سے امت کے لیے کیا کیا آزمائشیں سامنے آسکتی ہیں۔ اسی قومی مصلحت نے انہیں معزولی پر مجبور کر دیا، ورنہ یہی عمرؓ بن الخطاب تھے جنہوں نے معزولی کے بعد خالدؓ سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا تھا : یا خَالِدُ اِنَّكَ عَلٰی لَكَرِيْمٌ وَاِنَّكَ اِلٰی لَحَبِيْبٍ (اے خالد، تم میرے نزدیک بزرگ و محترم ہونے کے ساتھ ساتھ مجھے عزیز اور پیارے بھی ہو) (الطبری، ۴ : ۲۰۵) اور یہی مستی و پابند شریعت خلیفہ تھا جس نے خالدؓ کی وفات پر بنو المغیرہ کی عورتوں کو غم و رنج سے نڈھال دیکھ کر کہا تھا : بنو المغیرہ کی عورتیں رونے میں معذور ہیں بشرطیکہ واپسلا اور سینہ کوئی نہ کریں (الاستیعاب، ۲ : ۴۳۰)۔

جنگی مہارت و صلاحیت کے سلسلے میں حضرت خالدؓ بن الولید کو دنیا کے تمام سوانح نگاروں نے خراج تحسین ادا کیا ہے۔ ان کے جنگی کلرنامے اور تدائیر نہ صرف اسلام کی حربی تاریخ بلکہ دنیا کے عسکری قائدین اور ماہرین فنون کے سوانح کا ایک سنہرا اور قابل مطالعہ باب ہے (عبقریہ خالد، ص ۲۱۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ فنون حرب کی کسی باقاعدہ درسگاہ کے تربیت یافتہ نہ تھے، مگر میدان جنگ میں ان کی مہارت، تدبیر اور صف آرائی پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ عسکری قائدانہ اوصاف میں سے کوئی وصف ایسا نہ ہوگا جو خالدؓ میں نہ ہو۔ شجاعت، جوان مردی،

حاضر دماغی، پھرتی اور قوت تاثیر میں لاثانی تھے اور دم کے دم میں جنگ کا پانسہ پلٹ دینا ان کے لیے ایک کھیل تھا (عبقریہ خالدؓ، ص ۲۱۸ بعد)۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی وفات ۵۲۱ھ / ۶۳۲ء میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر ساٹھ سال تھی (العبر، ۱ : ۵۵؛ الاصابۃ، ۱ : ۴۱۴؛ ابن سعد، ۳ : ۱ تا ۲؛ اسد الغابۃ، ۲ : ۱۰۳؛ شذرات الذهب، ۱ : ۳۲)۔ بعض روایات کی رو سے آپ حمص میں فوت ہوئے اور بعض کے نزدیک مدینہ منورہ میں۔ حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب، ۲ : ۴۳) نے آخری قول کو ترجیح دی ہے۔ [الذہبی کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حمص میں وفات ہوئی اور ان کی قبر زیارت گاہ عوام ہے (سیر اعلام النبلاء)]۔ وفات کے وقت حضرت خالدؓ نے فرمایا : میں نے تقریباً تین سو جنگیں لڑی ہیں، میرے جسم کے ہر حصے میں لہیں تلوار، لہیں نیزے اور کہیں تیر کا زخم لگا ہے، مگر شہادت سے محروم رہا اور آج بستر پر مر رہا ہوں! خدا بزدلوں کو کبھی چین نصیب نہ کرے (الاستیعاب، ۲ : ۴۳)۔ مرتے وقت آپ نے وصیت فرمائی کہ میرا اصلاح اور سواری کا گھوڑا اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے وقف کر دیا جائے (حوالہ سابق) [اور یہی ان کا سارا اثاثہ تھا : ایک غلام، ایک گھوڑا اور اصلاح (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۷۷)۔ حضرت خالدؓ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بے پناہ محبت تھی (اس کا مظاہرہ گستاخ مالک بن نویرہ کے قتل اور جنگ یرموک کے موقع پر آپ نے کیا)۔ آپ مستجاب الدعوات اور صاحب کرامات بھی تھے؛ حفظ ابن حجر (الاصابۃ، ۱ : ۴۱۴) نے آپ کی بعض کرامات بھی نقل کی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا تھا کہ خاندہ لو اذیت نہ دینا کیونکہ وہ تو اللہ کی تلواروں میں سے ایک تلوار ہے جسے اس نے کفار کے خلاف میدان سے نکالا ہے (الاستیعاب، ۲ : ۴۲۹) اور جو عیس

محمود العقاد (عبریة خالد، ص ۲۹ بعد) "خالد اسلام میں داخل ہوئے تو عربوں کی قائدانہ حمیت کا حصہ وافر لے کر۔ اسلام لانے کے بعد انہوں نے اسلام کے لیے بہت کچھ کیا اور اسلام نے ان کے لیے محیر العقول کارنامے انجام دینے کا سامان پیدا کیا۔ وہ جاہلیت و اسلام دونوں زمانوں میں عربی عبقریت کا معیاری نمونہ تھے۔"

مآخذ: حضرت خالد کے بارے میں، عربی اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں: (۱) ابو زید شلبی: تاریخ خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عباس محمود العقاد: عبقریہ خالد، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) محمد سعید الوفی: موجز سیرۃ خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۵) طہ ہاشمی: خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) عمر رضا کچالہ: خالد بن الولید، دمشق بلا تاریخ؛ (۷) جنرل محمد اکبر خان: خالد بن ولید سیف اللہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) سید امیر احمد: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۹) نذیر احمد سیاب: سیف اللہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) عاصم قاسمی: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد احمد پانی پتی: خالد اور ان کی شخصیت (عربی سے ترجمہ)، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۲) صوفی کرم الہی: خالد بن ولید، حالات زندگی، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۳) خورشید احمد: Khalid bin Welid، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) فضل احمد: Khalid bin Welid، لاہور ۱۹۵۷ء۔ ان کے علاوہ مندرجہ ذیل اصل مآخذ: (۱۵) ابن عبد البر: الاستیعاب، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) ابن حجر: الاصابۃ، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) ابن العماد: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۸) الذہبی: العبر، الکویت ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؛ (۲۰) المصعب الزبیری: کتاب نسب قریش (ص ۳۲۰ بعد)، ۱۹۵۳ء؛ (۲۱)

ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء، بعد اشاریہ؛ (۲۲) محمد بن عمر الواقدی: کتاب المغازی، اوکسفورڈ ۱۹۶۶ء؛ (۲۳) ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، لائڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲۴) ابن قتیبہ: المعارف، طبع ویسٹفلٹ؛ (۲۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ؛ (۲۶) الطبری: تاریخ، طبع ڈخویہ، ۱۸۷۸ء؛ (۲۷) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۲۸) الذہبی: سیرۃ اعلام النبلاء، ۱: ۲۶۳ تا ۲۷۶؛ (۲۸) اکبر خان: حدیث دفاع۔

(ظہور احمد اظہر)

خالد ضیاء: عشاقی زادہ، جو جدید ترکی ادب کا ممتاز نثر نگار اور افسانہ نویس تھا۔ اس کی پیدائش ۱۲۸۲ھ / ۱۸۶۶ء میں قسطنطنیہ کے ایک ممتاز خاندان میں ہوئی جس کا اصلی وطن شہر عشاق تھا جو قالین سازی کی صنعت کے لیے مشہور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا لقب عشاقی زادہ پڑا۔ اس نے اپنی جوانی کا زمانہ قسطنطنیہ اور سمرنا میں گزارا۔ سمرنا میں طائفۃ المتشاریہ Mechitarists سے تعلیم پائی۔ یہیں سے اس کے دل میں مغرب کی محبت اور مغرب کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے بہت محنت سے کچھ مضامین فرانسیسی سے ترجمہ کیے اور پھر خود اپنی کوشش سے طبع زاد مضامین لکھے۔ ان کے مجموعے کا نام ناقل ہے، جو ۶ جلدوں میں ہے۔ اس میں کچھ اس کے اپنے لکھے ہوئے افسانے ہیں اور کچھ فرانس کے اہم ناول نویسوں کی تصانیف کے ترجمے ہیں۔ قسطنطنیہ میں اس نے اخبار نوروز کی بنیاد رکھی اور اپنی ناتمام تصنیف غریبہ شرقیہ سیالہ ادبیہ (یعنی مغرب سے مشرق کی طرف بہنے والی ادبی رو) کا مقدمہ (مدخل) قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۸ء [بہ تصحیح ۱۸۸۵ء] سے شائع کیا۔ سمرنا میں اس نے اپنی ادبی جدوجہد جاری رکھی اور رسالہ

خدمت کا اجرا کیا، جس میں اس کا ناول سفیلہ اور اس کی تصنیف منشور شعر لر (= نظم معرا) ۱۸۸۸ء/۱۳۰۷ء میں شائع ہوئی۔ ان تصانیف کے غیر معمولی اسلوب نے ملک میں ناراضی اور غیظ و غضب کا ایک طوفان برپا کر دیا یہاں تک کہ ان کے ان کے تائید اور حمایت کی (ان نمونوں کے لیے دیکھیے Tureckij Sbornik : Bikerman سینٹ پیٹرس برگ ۱۹۰۹ء)۔

سمرنا میں اس نے اپنی کوچوک کتابلر پانچ سلسلوں میں شائع کی، جس میں کئی ادبی تالیفات شامل ہیں، مثلاً بر مخطر ن صون پیرا قلی (ایک یادداشت کے آخری اوراق)؛ براز دوا جن تاریخ معاشقہ سی (ایک شادی کی محبت بھری داستان)؛ حکایہ، تماشا (اس میں منشور شعر لر بھی دوبارہ شائع ہوئی) اور مزار دن سسلر (قبروں سے آوازیں)، سمرنا ۱۸۸۹ء/۱۳۰۷ء۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس نے ایک پورا سلسلہ عام پسند علمی رسالوں کا شائع کیا جن کے ذریعے سے اس نے یورپ کے علوم کی اشاعت کی کوشش کی، مثلاً حمل و وضع حمل، قانون و فن ولادت، مبحث القحف، مبحث الکیاسہ، علم سیماء، علم نجوم، حساب اویونلری، حکمت اویونلری، بوتلمون کیمیا، سیمای کیمیا، اور لطائف و ظرائف پر تحفہ لطائف (۱۳۰۸ء)۔ اس کے تفتن طبع کی ایک مثال یہ ہے کہ اس نے سنسکرت بھی پڑھی تھی، جس کی وجہ سے حکومت اسے مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگی اور وہ مشکلات میں گرفتار ہو گیا۔

اس کے بعد ناولوں کی باری آئی نوپیدہ (= نا امید عورت، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ء/۱۸۹۳ء؛ براولونن دفتری (= ایک مردے کی ڈائری، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ء) جس پر اب بھی آیدین کے سنسر (محتسب) کی مہر درج ہے اور جس کا جرمن ترجمہ حبیب ادیب نے ۱۹۱۸ء میں کیا تھا (Romane des)

neuen orientis، مطبوعہ برلن) اور فردی و شرکسی (= فردی اور شرکاء، قسطنطنیہ ۱۳۱۲ء)۔ محمد رؤف نے اس کو ڈرامے کی شکل میں تبدیل کیا (قسطنطنیہ ۱۳۲۵ء)۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے رسالہ ثروت فنون کی ادارت اپنے ہاتھ میں لے کر ایک نئے دور کا آغاز کیا اور شاعر توفیق فیکرت (رک باں) کو ساتھ لے کر اس کی صورت بالکل بدل دی۔ وہ اس نئے دور کا بانی ہے جسے توفیق فیکرت اور خالد ضیا کا دور کہتے ہیں اس کی ابتدا اس نے اپنا شاہکار ناول ماوی و سیاہ (= نیلا اور کالا) سے کی۔ (بار دوم ۱۳۱۷ء و بار ہشتم ۱۳۳۸ء)۔ ”ادبیات جدیدہ کتب خانہ سی“ کے نام سے خالد نے ایک جدید سلسلہ مطبوعات کا آغاز کیا جو ادب نو کے لیے بہت اہم ثابت ہوا۔ اس کی آئندہ تصنیفات اسی سلسلے میں شائع ہوئیں، مثلاً ناول برازین تاریخی (= ایک موسم گرما کی داستان)، قسطنطنیہ ۱۳۱۶ء اس سلسلے کی تیسری، عشق ممنوع (۱۳۱۶ء) جو ”ماوی و سیاہ“ کے ساتھ ساتھ اس کا بہترین ناول ہے) چوتھی اور افسانوں کا مجموعہ ”سولغون دمت“ (”مرجھائے ہوئے پھول“) قسطنطنیہ ۱۳۱۷ء، آٹھویں کتاب تھی۔ ان افسانوں کا فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا (Türkische Erzählungen : Kaufmann، میونخ ۱۹۱۶ء؛ Die Neue Türkei، قسطنطنیہ ۱۹۰۸ء)۔ اس سلسلے کی آخری تصنیف تریق حیاتلر (= شکستہ زندگیاں) تھی۔

جب حسین جاہد کے ایک مضمون کی وجہ سے رسالہ ثروت فنون بند ہو گیا تو خالد نے اس کے بعد زمانہ انقلاب تک کچھ نہیں لکھا اور Tobacco Regie کے اول سکرٹری کی حیثیت سے اپنا دفتری کام کرتا رہا۔ انقلاب کے بعد اس نے پھر والہانہ ادبی سرگرمی دکھائی اور ہر چھوٹے بڑے رسالے کی قلمی امداد کی۔ اس قلمی معاونت کا ثبوت اس کے ناول نسل اخیر ہے،

ترک کر دیا تھا، [انہوں نے اس کی روح کو بھی خیر باد کہہ دیا] :

سزائی کے ساتھ مل کر خالد نے جدید ادبی ناول کی بنیاد رکھی۔ اس نے خاص طور سے مختصر افسانہ نویسی پر توجہ مبذول کی، جس کا وہ سب سے زیادہ ماہر معزز ہوتا ہے۔ وہ ایک ادیب بھی ہے اور شاعر بھی، جس میں جذبات پرستی اور قنوطیت بہت زیادہ پائی جاتی تھی۔ آگے چل کر اس کی تحریر میں زیادہ سکون آ گیا۔ اسے انسانی نفسیات میں گہری بصیرت حاصل ہے، مگر وہ قطعی طور پر مغربی ہے؛ یوں کہیے کہ وہ ترکی لباس میں ایک فرانسیسی ہے۔ اسے بجا طور پر ترکوں کا Alphonse Daudet کہا گیا ہے۔ اس کی تحریریں ترکوں کے بارے میں ہماری معلومات میں کچھ بھی اضافہ نہیں کرتیں۔ مشرقی بحر روم کے ماحول کے باوجود وہ اصول اخلاق کا سختی سے پابند ہے۔ وہ ہر افسانے کو بہت واضح اور دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان سلیس اور صاف ہے، مگر اس کی زبان میں عربی اور فارسی الفاظ کی کثرت بدستور ہے۔ اس نے اسلوب بیان کی طرف خاص توجہ کی، اس لیے جدید طرز انشا اس کا بہت کچھ رہن منت ہے کیونکہ یہ اسی کی ذات ہے جس نے جدید ترکی افسانے کی زبان کی تخلیق کی۔

اس نے ترکیہ کی جدید قومی ترقی میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ وہ ایک وسیع الشرب شخص تھا، جو اپنی قدیم روش پر قائم رہا۔

مآخذ: (۱) رسلی کتبہ قسطنطنیہ ۱۳۲۳ھ

۱: ۲۰۲، ۵۳، ۲۵۰-۲۵۱: ۲۵۱ (۲) حسین جاہ:

شوغلوم، قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ: (۳) ادبیات جدیدہ

کتاب ختمی عدد ۲۳، ص ۱۲: (۴) نولہ ۱۳۲۶ھ

عدد ۱: (۵) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ

قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ ص ۲۵۹: (۶) نولہ: ادبیات جدیدہ

جو صبح میں شائع ہوا اور ان متعدد مضامین سے ملتا ہے جو اقام، ثروت فنون، رسلی، کتاب، معائن وغیرہ میں نکلتے رہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ کچھ عرصے تک جامعہ قسطنطنیہ میں جمالیات اور غیر ملکی ادب پر لیکچر دیتا رہا اور جرمنی سے اپنی سیاحت کے بارے میں خطوط لکھتا رہا۔ اس کی ان سرگرمیوں میں اس وقت رکاوٹ پیدا ہوئی جب ۱۹۰۹ء میں وہ سلطان محمد خامس کے محل کا کاتب اول (Secretary) مقرر ہو گیا۔

جب ۱۹۱۸ء میں وہ اپنی تصنیف کابوس (۱۳۳۸ھ) کی اشاعت کے ساتھ دافعہ ڈراما نویسوں کی صف میں آ گیا تو لوگوں کو بہت تعجب ہوا۔ اس کتاب میں اس نے عورتوں کے لیے طلاق کے وہی حقوق طلب کیے ہیں جو مردوں کو حاصل ہیں۔ ۱۳۳۸ھ میں اس نے ایک ڈراما فروزان کے نام سے لکھا، جو دوما اصغر (Dumas fils) کی کتاب *Franchillon* پر مبنی ہے۔ یہ ڈراما آج کل ترکی ادب میں بہت مقبول ہے۔ ایک تیسرے ڈرامے فارہ اور حسب ذیل افسانوں کے نئے مجموعوں کا بھی اعلان لیا گیا ہے: پر حکایت سودا (۱۳۳۸ھ)، بر شعر خیال اور اونو یکرکن - تاریخ ادب پر حسب ذیل دیگر کتابیں شائع ہوئی ہیں: کنارہ قالمش اور اسکی شیلر۔

توفیق فکرت اور جناب شہاب الدین جیسے شعرا کے ساتھ ساتھ خالد ضیاء بھی موجودہ مغرب پسند ادب کے خاص بانہوں میں سے ہے، جنہوں نے مشرق سے دیلہ و دانستہ روگردانی کی اور مشرقی روح سے ذرا ہٹ کر ایک نئے ادب کی تخلیق کی کوشش کی، جس میں بولہ و جہالت پائے جاتے تھے اور جس کا اصول "فن برائے فن" تھا۔ فارسی اور عربی اسلوب بیان کو فن کے پیش روؤں نے پہلے ہی

ذہانت کو دیکھ کر ان کے والد نے انہیں جدید قسم کی اعلیٰ تعلیم دلانے کا ارادہ کیا اور انہیں استانبول کے امریکی سکول میں داخل کر دیا؛ انہیں ایسا کرنے کے لیے سلطان کی اجازت حاصل کرنا پڑی، کیونکہ اس وقت تک ترکی لڑکیوں کا اس قسم کی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ سکول کی پڑھائی ختم کر کے خالدہ امریکی کالج میں داخل ہو گئیں اور ۱۹۰۱ء میں انہوں نے اپنی تعلیم مکمل کر لی۔ اس اثنا میں انہوں نے انگریزی زبان میں اتنی مہارت پیدا کر لی کہ ایک امریکی مصنف جیکب ایبٹ کی کتاب *The Mother in her Home* کا ترکی میں ترجمہ کیا، حالانکہ ان کی عمر اس وقت بمشکل سولہ سال تھی۔ اس ترجمے کو سلطان کی خدمت میں پیش کیا گیا، جس نے خوش ہو کر خالدہ کو ایک اعزازی نشان مرحمت کیا۔ اس طرح خالدہ کی ادبی زندگی کی ابتدا ہوئی اور ان کا یہ علمی ذوق و شوق آخر تک قائم رہا۔

زمانہ تعلیم میں خالدہ کی ریاضی میں رہنمائی کرنے کے لیے مدرسہ سلطانی کے ایک استاد صالح بے کو بطور اتالیق مامور کیا گیا اور وہ ابھی سترہ سال کی تھیں کہ اسی سے ان کی شادی ہو گئی، جس سے ان کے دو بچے بھی ہوئے، لیکن جب ان کے شوہر نے ایک اور شادی کرنے کا ارادہ کیا تو خالدہ نے اس سے طلاق لے لی اور پہلے سے زیادہ تندرستی اور مستعدی سے ملک کی ادبی، معاشرتی اور سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے لگیں۔ انہوں نے کچھ عرصے تک نوجوان ترکوں کے اخبار طین میں مقالات لکھ کر اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں اور تحریروں علاوہ تقریروں میں بھی ناموری حاصل کی۔ یہ ترکیہ کا دور انقلاب تھا۔ نوجوان ترک سلطان کے استبداد کے خلاف صف آرا تھے اور ملک میں آئینی نظام قائم

قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ؛ (۲) نوسال ملی، قسطنطنیہ ۱۳۳۰ھ، ص ۱۳۲ (سوانح حیات از محمد زوف)؛ (۸) رائف نجدت : حیات ادیبہ (۱۹۰۹ تا ۱۹۲۲ء) قسطنطنیہ ۱۳۲۲ھ، ص ۳۴۸؛ (۹) ثروت فنون، محاسن اور دوسرے جرائد؛ (۱۰) *Geschichte der Türkischen Moderne* : P. Horn لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۴۴؛ (۱۱) Edmond Fozy و عبدالحلیم مدوح : *Anthologie de l'amour turc*، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۱۹۵؛ (۱۲) *Osmanscher Lloyd*، قسطنطنیہ ۳ (۱۹۱۰ء : عدد ۹ اور ۱۰ و ۱۱) (۱۹۱۳ء) : عدد ۳۰۴؛ (۱۳) *Oçrki po : Wl. Gordlewskis* *nowoi asmanskoj literature* (ماسکو ۱۹۱۲ء : *Trudy po wostokowedeniyu Aus der neueren osmanischen* : M. Hartmann *Literatur*، در *M S O S As*، ۱۹۱۶ء، ۱۹ : ۱۵۲؛ (۱۵) وہی مصنف : *Dichter der neuen Türkei*، برلن ۱۹۱۹ء، عدد ۱۵، ص ۶۰؛ (۱۶) A. Fischer و احمد معی الدین : *Anthologie cu der neuzeitlichen Türkischen Lit. ratur*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ۱ : ۷؛ (۱۷) *Die Türkische Literatur* : Th. Menzel، در *Kultur Die orientalischen Literaturen* : Hinneberg *der gegenwart*، بار دوم، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۰ (Th. MENZEL)

* الخالدات : الجزائر الخالدات : رك به الجزائر الخالده.

⊗ خالدہ ادیب خانم : جدید ترکیہ کی ایک

نمناز ادبی و سیاسی شخصیت، خالدہ انیسویں صدی کے اواخر میں استانبول کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں ان کے والد ادیب بے خزانہ شاہی کے معتمد تھے اور والدہ مخلوط ترکی و چرکسی نسل کے ایک شریف خاندان سے تھیں۔ خالدہ کو کم عمری ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا اور ان کے اس شوق اور فطری

کرنا چاہتے تھے۔ اس جدو جہد میں انور پاشا اور ان کے رفقاءے کار پیش پیش تھے۔ خالدہ نے بھی اپنے آپ کو اس قوم پرست تحریک سے وابستہ کر لیا اور اپنی سحر انگیز تقریروں اور بصیرت افروز تحریروں سے اپنے ہم وطنوں کو ان کے جمود اور خواب غفلت سے بیدار کرنے میں نمایاں کام کیا۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ترکی معاشرے کی اصلاح اور بالخصوص ترک عورتوں کی پست حالت کو درست کرنے کی کوشش بھی جاری رکھی اور عورتوں میں جدید تعلیم کے فروغ کے لیے کوشاں رہیں۔ جب سلطان عبدالحمید نے آئینی حکومت قائم کرنے کے کچھ عرصے بعد پارلیمنٹ کو توڑنے کا فیصلہ کیا اور قوم پرستوں کی پکڑ دھکڑ شروع ہوئی تو جن لوگوں کو سخت ترین سزا کا مستوجب قرار دیا گیا، ان میں خالدہ کا نام بھی تھا۔ گرفتاری سے بچنے کے لیے وہ مصر چلی گئیں، جہاں سے انہیں جمال پاشا نے، جو ان دنوں شام کا گورنر تھا، بیروت بلا لیا۔ وہاں خالدہ نے تعلیم نسواں کے سلسلے میں گراں قدر خدمت انجام دیں۔ ان کی نگرانی میں جگہ جگہ لڑکیوں کے لیے سکول کھولے گئے اور یتیم خانے قائم کیے گئے، لیکن جب شام پر انگریزوں کی فوج کشی کی خبر مشہور ہوئی (جو بعد میں بے بنیاد ثابت ہوئی) تو خالدہ واپس استانبول چلی گئیں اور وہاں جا کر اپنا کام جاری رکھا، جس میں ان کی دوستیلی بہنیں بلقیس ادیب اور نگار ادیب بھی ان کا ہاتھ بٹاتی رہیں۔ ان کی واپسی سے پہلے سلطان عبدالحمید ثانی معزول ہو چکے تھے اور ان کی جگہ محمد خامس کو سلطان بنا کر پارلیمنٹ دوبارہ قائم کر دی گئی تھی۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ابتدا ہو گئی، جس میں ترک جرمنی کے حلیف تھے۔ انگریزی بیڑے نے درہ دانیال سے گذر کر استانبول میں فوج اتار دی۔

دریں اثنا آئینی وفاق پارلیمنٹ میں باقاعدہ منظور ہو گیا تھا، لیکن انگریزوں نے وعدہ خلافی کر کے استانبول پر اپنی گرفت اور مضبوط کر دی اور مارشل لا نافذ کر کے چالیس سر برآوردہ محبان وطن کی گرفتاری کے احکام جاری کر دیے۔ ان میں خالدہ ادیب اور ان کے دوسرے شوہر ڈاکٹر عدنان بے بھی شامل تھے، جن سے انہوں نے جنگ کے آغاز سے کچھ عرصہ پہلے شادی کر لی تھی۔ خالدہ انگریزوں کی نظر میں خاص طور پر مورد عتاب تھیں، اس لیے کہ انہوں نے مارشل لا کے دوران ایک بڑے جلسہ عام میں ایک سحر آفریں اور ولولہ خیز تقریر کر کے عوام کو سلطان اور انگریزوں کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کی تھی۔ انگریزوں کی نظر میں ایک اور خطرناک شخصیت مصطفیٰ کمال کی تھی اور انہیں کے کہنے پر سلطان نے مصطفیٰ کمال کو آناطولی بھیج دیا تاکہ وہ وہاں جا کر انگریزوں کے حسب منشا فضا تیار کریں، لیکن جیسا کہ معلوم ہے انہوں نے آناطولی جانے کے بعد سیواس میں متوازی حکومت قائم کر لی۔ استانبول کے قوم پرست پوشیدہ طور پر ان کے پاس پہنچنا شروع ہوئے اور اس طرح سیواس میں ایک قومی اسمبلی بھی وجود میں آئی، جسے بعد ازاں انقرہ میں منتقل کر دیا گیا۔

مصطفیٰ کمال پاشا خالدہ ادیب کی جادو یانی اور ان کی سیاسی فہم و فراست کے مداح تھے، انہوں نے خالدہ کو دعوت دی کہ وہ آناطولی آ کر ان کے ساتھ کام کریں۔ خالدہ نے یہ دعوت قبول کر لی، لیکن گرفتاری کے احکام جاری ہو جانے کے بعد استانبول سے نکلنا اتنا آسان نہ تھا؛ تاہم ستمبر ۱۹۲۰ء میں خالدہ اور ان کے شوہر باوجود انگریزوں کی کڑی نگرانی کے بھیس بدل کر بخریت آناطولی پہنچ گئے، جہاں کمال پاشا نے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا اور خالدہ کو اپنی کابینہ میں شامل

کر کے تعلیم کا محکمہ ان کے سپرد کر دیا، لیکن جلد ہی ترکوں کو ایک نئی آفت کا سامنا کرنا پڑا۔ انگریزوں کی شہ سے یونانیوں نے ازمیر (سمرنا) پر حملہ کر دیا اور اس خوبصورت شہر پر قبضہ کر کے مصطفیٰ کمال کے مستقر انقرہ کی طرف بڑھنے لگے۔ عصمت پاشا کی قیادت میں ترکی فوج نے، جو تعداد میں یونانی فوج سے بہت کم تھی، ان کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن وہ ان کی پیش قدمی کو روک نہ سکی اور یونانی آگے بڑھتے ہوئے انقرہ کے قریب دریائے سقاریہ تک پہنچ گئے، لیکن اب ترکوں کی قسمت کا پانسا پلٹنے کو تھا۔ اگست ۱۹۲۰ء کی فیصلہ کن جنگ میں یونانیوں کو عبرتناک شکست ہوئی اور انہوں نے پیچھے ہٹنا شروع کیا۔ ترکوں نے ان کا تعاقب جاری رکھا یہاں تک کہ انہیں سمرنا سے بھی نکال کر آناطولی کو ان کے وجود سے خالی کر دیا۔ جنگ سقاریہ سے صرف چند روز پہلے خالدہ نے مصطفیٰ کمال سے فوج میں شرکت کی اجازت مانگی، جو انہیں مل گئی؛ چنانچہ انہیں کارپورل (اون باشی) بنا کر دفتری کاموں میں مدد دینے کے لیے محاذ جنگ پر بھیج دیا گیا۔ سقاریہ کے فوجی کیمپ میں انہوں نے ترجمان اور نامہ نگاری حیثیت سے قابل ستائش خدمات انجام دیں، جن کے اعتراف میں فتح ازمیر کے بعد انہیں کارپورل سے ترقی دے کر سارجنٹ میجر بنا دیا گیا۔ ان کی ان فوجی خدمات کو یورپ میں بھی بہت سراہا گیا اور بعض انگریزی جرائد ان کا ذکر ”ترکیہ کی جون آف آرک“ کے طور پر کرتے رہے۔ ازمیر میں خالدہ ادیب نے پہلی بار لطیفہ خانم کو بھی دیکھا، جو مصطفیٰ کمال کی شریک حیات بننے کو تھیں۔

فوجی خدمت کے دوران خالدہ کو مصطفیٰ کمال اور ان کے رفقاء کار کو قریب سے دیکھنے اور ان

کے کردار کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے کا موقع ملا؛ چنانچہ انہوں نے اپنے اس زمانے کے تاثرات بڑی صاف گوئی اور بے باکی سے اپنی کتاب *The Turkish Ordal* میں انتہائی دل چسپ پیرائے میں بیان کیے ہیں، جس میں کہیں کہیں طنز و مزاح کی چاشنی بھی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مصطفیٰ کمال کے ذاتی کردار کی تصویر کشی بہت خوبی سے کی ہے اور ان کے بعض اقدامات پر دبی زبان سے اعتراض بھی کیا ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ دوسرے وطن پرست ترکوں کی طرح انہیں بھی مصطفیٰ کمال سے بہت عقیدت تھی۔ اسی کتاب میں انہوں نے استانبول سے اپنے فرار کی کیفیت بھی تفصیل سے لکھی ہے اور عصمت پاشا، رؤف بے اور مصطفیٰ کمال پاشا سے اپنی ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کے اس دور آزمائش و ابتلا کے چشم دید اور مستند حالات اس کتاب سے بہتر کہیں اور نہیں مل سکتے۔ استانبول سے دو سال کی عدم موجودگی کے بعد خالدہ ۱۹۲۳ء میں دوبارہ وہاں گئیں، جہاں کچھ عرصے قیام اور اپنے بچوں اور پرانی خادمہ مخمورہ آبلہ سے ملاقات کے بعد وہ انقرہ واپس چلی گئیں اور اپنے فرائض منصبی کی ادائی اور علمی مشاغل میں منہمک رہیں۔ جنوری ۱۹۳۴ء میں وہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی دعوت پر دہلی آئیں اور انہوں نے جامعہ ملیہ میں کئی لکچر دیے۔ دہلی کے علاوہ انہوں نے برصغیر کے اور کئی شہروں کی سیاحت کی، جن میں علی گڑھ، لاہور، پشاور، لکھنؤ، بنارس، کلکتہ، حیدرآباد اور بمبئی شامل ہیں، اور جگہ جگہ عام جلسوں میں لوگوں کو ترکیہ کے انقلاب کے بارے میں دل چسپ اور کارآمد معلومات فراہم کیں۔ وہ یہاں کے سرکردہ دانشوروں اور سیاستدانوں سے بھی ملیں اور ان سے باہمی دلچسپی کے امور پر تبادلہ خیالات

میں ایک ایسا بلند مقام حاصل کر لیا جو ان کی کسی اور ہم وطن خاتون کو شاید ہی نصیب ہو۔
 مآخذ: (۱) خالدہ ادیب خانم: *Memoirs*، لندن ۱۹۲۶ء؛ (۲) وہی مصنفہ: *The Turkish Ordeal*، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۳) وہی مصنفہ: *Turkey faces West*، نیوہیون ۱۹۳۰ء؛ (۴) وہی مصنفہ: *Inside India*، لندن ۱۹۳۵ء؛ (۵) اکمل ایوبی: *ترکی، مطبوعات ادارہ معارف اسلامیہ، علی گڑھ، عدد ۱۱، ۱۹۶۳ء*؛ (۶) عبدالمجید عتیقی: *ترکان احرار، مطبوعہ راوی پرنٹنگ پریس لاہور، بدون تاریخ*؛ (۷) محمد عالم: *خالدہ خانم، وزیر یک ایجنسی، لاہور، بدون تاریخ*۔

(محمد وحید میرزا)

- **خان: (ترکی)** ایک ترکی لقب، جو دراصل قاغان کا مخفف ہے اور جس کی عربی صورت خاقان [رک باں] ہے۔ ان معنوں میں یہ لفظ "قان قاغان" کے ساتھ ساتھ اورخون Orkhun کے آٹھویں صدی عیسوی کے قدیم کتبوں میں آیا ہے۔ دیکھیے *Tonyukuk* کا کتبہ، در *Die alt türkischen* : Redloff، *Inschriften der mongolei*، سلسلہ دوم، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۳ اور *Glossary*، ص ۹۳، میں دیا ہوا اقتباس) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی زمانے میں لفظ خان کا استعمال سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ایلک خان [رک باں] کے سکوں پر ہوا اور خاص طور سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کی ان کتابوں میں جو اس خاندان سے متعلق ہیں۔ تاتاریوں کے زمانے تک قاغان یا قآن اور خان کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا، مگر اس دور کے بعد قاغان یا قآن حاکم اعلیٰ کے لیے استعمال ہونے لگا اور خان سلطنت کے ایک علیحدہ صوبے کے حکمران کے لیے۔

کیا۔ انہوں نے اپنے اس دورے کے حالات اپنی انگریزی کتاب *Inside India* میں لکھے ہیں۔ اس کتاب سے خالدہ ادیب کے سیاسی فہم و فراست کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان کے اس سفر کے بعد سے خالدہ ادیب کے متعلق کوئی مزید معلومات نہیں مل سکیں۔ بظاہر آخر میں انہوں نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنی دیہی قیام گاہ میں، جو انہوں نے انقرہ کے قریب بنا لی تھی، اپنا وقت زیادہ تر علمی و ادبی مشاغل میں بسر کرنے لگیں۔

انگریزی میں اپنی چار مشہور کتابوں (دیکھیے مآخذ) کے علاوہ خالدہ ادیب خانم نے ترکی میں چھ ناول اور متعدد افسانے اور مضامین بھی لکھے، جن میں سے بعض کا دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کے دو ناول *بنی توران* اور *آتشدان گو ملک* (= قیص آتشین) خاص طور پر مشہور ہیں۔ سید سجاد حیدر یلدرم نے ان کے بعض مضامین کا اردو میں ترجمہ کیا تھا (دیکھیے خالدہ خانم، ص ۲۰ بعد)۔ واقعہ یہ ہے کہ ترکی کے معاصر ناول نویسوں اور افسانہ نگاروں میں خالدہ کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے اور ان کے بعض ناول اور افسانے اپنے مخصوص اسلوب بیان، شستگی زبان، پاکیزگی جذبات اور بلندی خیالات کے اعتبار سے ترکی کے بہترین ادب میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔ زمانہ حال کے جن ترک مصنفین کو یورپ میں سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ خالدہ ادیب اور قرہ عثمان اوغلو ہیں، اگرچہ خود ترکیہ میں بعض دوسرے ناول نگار، مثلاً رشاد نوری گون تکین، زیادہ مقبول عوام ہیں۔ خالدہ ادیب کو شعر گوئی میں بھی ملکہ حاصل تھا؛ ان کی کئی نظمیں خاصی مشہور ہوئیں۔ خالدہ نے اپنے تعلیمی، ادبی اور سیاسی کارہائے نمایاں کی بدولت ترکی کی تاریخ

ہو گئے اور ان کی جگہ لفظ خان نے لے لی۔ مغول فتوحات سے پہلے کی چند صدیوں میں عربی 'ملک' اور فارسی 'شاہ' کی طرح ترکی لفظ 'خان' امرا کے لیے استعمال ہوتا تھا اور 'سلطان' حاکم اعلیٰ کے لیے؛ مگر سلطان کا یہ مفہوم صرف مغربی ایشیا اور مصر میں باقی رہا۔ وسطی ایشیا میں جب مغول سلطنت مختلف ریاستوں میں تقسیم ہو گئی تو 'خان' کا لقب اصل حکمران کے لیے استعمال ہونے لگا اور سلطان کا لقب ان تمام خاندانوں کے افراد کے لیے جو چنگیز خان کی نسل سے تھے۔ ایران کی صفوی سلطنت کے نظام حکومت میں سلطان ایک چھوٹے صوبے کے گورنر کو کہتے تھے، جو 'خان' کے ماتحت ہوتا تھا اور ایک بڑے صوبے کا حاکم (گورنر) خان کہلاتا تھا۔

(W. BARTHOLD)

خان بالیق : جسے بعض اوقات خان بالق بھی لکھا جاتا ہے۔ اس کے معنی "خان کا شہر" ہیں اور یہ نام ہے شہر پیکن کا، جو ۱۲۶۴ء کے بعد مغول شاہنشاہوں کے دارالسلطنت کے لیے مشرقی ترکی اور مغول زبانوں میں مستعمل رہا اور بعد میں باقی اسلامی دنیا نے بلکہ مغربی یورپ نے بھی اسے Cambaluc کی شکل میں اختیار کیا (Cambaluc کی دوسری صورتوں کے لیے دیکھیے : S. Hallburg : *l'Extrême Orient dans la littérature et la Cartographie de l'Occident* Göteborg ۱۹۰۶ء، ص ۱۰۵)۔ بقول رشید الدین (طبع Trudi Berezin، *Vost. Otd. Arkh. Obshe* ج ۱۵ : فارسی متن ص ۲۴) پیکن کو (جو چینی زبان میں اس وقت Gungdū، یعنی وسطی دارالسلطنت کہلاتا تھا) اس سے بھی پہلے مغول خان بالق کہتے تھے اور بظاہر کن Kin خاندان کے خاص شہروں میں اس کا شمار ہوتا تھا [رک بہ چنگیز خان]۔

مغول سلطنت کے دیگر حصوں کی طرح خان بالیق میں بھی مسلمانوں کو بہت عزت حاصل تھی، چنانچہ محمود یلواچ بن محمد الخوارزمی کو (W. Barthold : *Turkestan*، ۱ : ۱۳۹)، جو وہاں ربیع الاول ۸۶۵۲/اپریل - مئی ۱۲۵۴ء میں فوت ہوا، کئی بار شمالی چین کے گورنر کے عہدے پر متعین کیا گیا (رشید الدین، طبع Blochet، ص ۸۵، ۳۰۹)۔ وزیر احمد فناکتی کے قتل (۸۱۲۸۲) اور بعد کے حالات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۰۸۔ بعد؛ مارکوپولو، طبع Yule-Cordier، ۱ : ۴۱۵۔ بعد۔ شہر اور شاہی نہر پر اس کی جائے وقوع کے بارے میں دیکھیے رشید الدین، طبع Blochet، ص ۴۵۵۔ بعد؛ خان بالیق اور دوسرے شہروں کے درسیانی فاصلوں کے لیے دیکھیے وصال، طبع Hammer، ص ۲۴۔ و طبع ہندوستان، ص ۱۲ : NE، ۱۳ : ۲۲۵۔ بعد (العمری)؛ شریف الدین یزدی : ظفر نامہ، طبع ہندوستان، ۲ : ۲۱۹۔ بعد؛ مغول سلطنت کے زوال کے بعد بھی وسطی اور مغربی ایشیا، نیز یورپ کے لوگ پیکن کو خان بالیق کہتے رہے۔ سلطان شاہ رخ کے سفیر نے خان بالیق میں جو پانچ مہینے (دسمبر ۱۴۲۰ تا مئی ۱۴۲۱ء) بسر کیے، اس کے بارے میں دیکھیے NE، ۱۴ : ۳۲۰۔ بعد؛ اس سفارت کا اصلی بیان صرف ایک مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے (Elliot، ص ۴۲۲، در کتاب خانہ بادلین، اوکسفرڈ؛ حافظ ابرو : زبدة التواریخ، ورق ۳۹۰، بعد)، مگر اس نسخے کی ابھی تک اچھی طرح جانچ پڑتال نہیں ہوئی (مختصر بیان در W. Barthold : المظفریہ ص ۲۷ : MI، ص ۱۰۷)۔ اس زمانے میں بھی پیکن میں ایک مسجد تھی۔ خان بالیق کا نام اٹھارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں میں بھی ایک غیر معلوم مصنف کی تاریخ میں آیا ہے، جو کاشغر میں لکھی گئی تھی (Zap، ۱۵ : ۲۵۱)۔

سترھویں صدی کے روسی سفیروں کی رپورٹ میں یہ نام کم بلیق Kambalik (مختلف تغیرات کے ساتھ) کی صورت میں آیا ہے اور اس میں مغربی یورپ کا اثر کار فرما ہے (Puteshestviye...: Ju. Arsenyew Zap. Geogr. ruskago poslannika Nik. Spafariya در Zap. Geogr. Obsht. zu old. etnogr. ج: ۱، بمدد، اشاریہ - سپافری Spafari (جس کی سفارت کا سنہ ۱۶۷۵ء ہے) پہلا شخص ہے جس نے اس شہر کا نام شمالی چین کے تلفظ کے اثر سے پیژین Piežin لکھا ہے - وسطی ایشیا کے جدید ادب میں پیکن کے جو نام آئے ہیں، یعنی بچین Bačîn یا باجین Bādjin مثلاً (تاریخ امانیہ، ص ۲۴؛ نیز دیکھیے Zap. ۱۷ : ۱۸۸۵ بعد) ان کی اس تلفظ سے وضاحت ہو جاتی ہے۔

مآخذ: جو حوالے متن میں دیے ہیں ان کے

علاوہ: (۱) Notices sur les relations : Ch. Schefer des peuples musulmans avec les chinois, depuis l'extension de l'islamisme jusqu, d la fin du XV^e siècle, Centenaire del' École Op. Viv. پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱ تا ۳۳۔

(W. BARTHOLD)

* خان جہان لودی: شاہنشاہ جہانگیر [رک باں] کا ایک منظور نظر افغان، جسے شاہنشاہ اپنا فرزند کہا کرتا تھا۔ اس کا اصلی نام پیر خان تھا اور وہ دولت خان کا بیٹا تھا اور اس دولت خان لودی کی اولاد میں سے تھا جو بابر کے داخلہ ہندوستان کے وقت پنجاب میں سب سے بڑا سردار تھا۔ پیر خان کا خطاب پہلے صلابت خان تھا اور بعد میں خان جہان ہو گیا۔ جب جہانگیر کا انتقال ہوا تو خان جہان نے سرکشی اختیار کی اور شاہجہان کو تسلیم نہ کرنے کی غلطی کا ارتکاب کیا بلکہ اس نے شاہجہان کے خود نوشتہ خط کا بھی جواب نہ دیا اور دکن میں بالادکھت کے نظام الحکومت

کے ہاتھ فروخت کر ڈالا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی جگہ مہابت خان کا تقرر ہوا اور اگرچہ اسے ایک اور عہدہ مل گیا اور وہ دربار میں آ گیا، مگر اب وہ بادشاہ کی نظروں سے گر چکا تھا اور اسے یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اسے گرفتار کر لیا جائے گا چنانچہ ایک رات وہ مع اپنے خاندان اور متوکلین کے آگرے سے بھاگ نکلا۔ اس کا تعاقب کیا گیا اور دریائے چنبل کے کنارے اس پر حملہ ہوا، جہاں اس کے بہت سے آدمی مارے گئے۔ دکن میں اس نے فرار برابر جاری رکھا، مگر بالآخر وسطی ہند میں اسے شاہجہان کے عہد حکومت کے چوتھے سال قتل کر دیا گیا اور اس کا سر شاہجہان کو بھیج دیا گیا۔

مآخذ: (۱) تاریخ خان جہان لودی؛ (۲) جہانگیر

توزک، ترجمہ A. Rogers و H. Beveridge، ۱ : ۸۷ وغیرہ؛ (۳) Elliot-Dowson: تاریخ ہند، ۵ : ۶۷ و ج ۶ و ۷؛ (۴) آئین اکبری، مترجمہ بلوخمین Blochmann، ص ۵۰۲؛ (۵) بادشاہ نامہ، ج ۱ (= Elliot-Dowson، ۷ : ۲۰)؛ (۶) خافی خان: منتخب الباب۔

(H. BEVERIDGE)

خان جہان مقبول خان: یہ پہلے ہندو

تھا، جس کا نام کنو یا کنو تھا اور محمد بن تغلق [رک باں] کی ملازمت میں آئے کے بعد مسلمان ہو گیا تھا۔ بادشاہ نے اسے قوام الملک کا خطاب دیا اور ملتان کا صوبیدار بنا دیا۔ بعد میں وہ نائب وزیر ہو گیا اور اپنی انتظامی قابلیت کی وجہ سے بڑا امتیاز حاصل کیا۔ فیروز شاہ تغلق [رک باں] کی تخت نشینی پر وہ وزیر بنا دیا گیا اور اسے اپنے آقا کا اٹھارہ سال تک اعتماد حاصل رہا، یہاں تک کہ اس نے ۷۷۷ھ میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) شمس سراج عقیف: تاریخ فیروز شاہی

(۲) (H. Beveridge)؛ (۳) ۱۸۸۸ء تا ۱۸۹۱ء ص ۶۳؛

۲۱۱ بعد، ۳۹۴ بعد .

(۱۹، لائن، باراول)

* **خان خانان :** سب سے بڑا خطاب جو دہلی کے شاہنشاہوں کی طرف سے اعلیٰ ترین افسر کو دیا جاتا تھا۔ یہ ترکی بیگم [رک باں] کے برابر ہے۔ یہ خطاب بابر کے زمانے میں بھی رائج تھا اور دلاور خان پسر دولت خان کو عطا ہوا تھا۔ جن لوگوں نے خان خانان کے نام سے سب سے زیادہ شہرت پائی ان میں اکبر کے وزیر بیرم خان اور اس کے بیٹے عبدالرحیم [رک باں] نے امتیاز حاصل کیا۔ ”خان دوران“ اور ”خان جہان“ بھی اسی قسم کے خطابات ہیں۔

(H. BEVERIDGE)

* **خاندیش :** [جنوبی ہند کا ایک علاقہ] جس کے شمال میں نربدا، مشرق میں صوبہ برار، جنوب میں اجنٹا کے پہاڑ اور مغرب میں صوبہ گجرات واقع ہیں۔ خاندیش کو ۱۳۸۲ء میں آزادی حاصل ہوئی جب کہ احمد فاروقی الملقب بہ راجا احمد یا ملک راجا نے محمد بہمنی اول حاکم دکن کے خلاف بہرام خان مازندرانی کی معیت میں بغاوت کر کے راہ فرار اختیار کی اور خاندیش کو اپنا مستقر بنایا۔ احمد فاروقی اور اس کے جانشین تمام شاہی القاب سے قطع نظر کر کے صرف خان کہلانے پر اکتفا کرتے تھے، اس لیے اس سر زمین کا نام بھی ”خاندیش“ پڑ گیا۔ چونکہ یہ مختصر سا خطہ طاقنور سلطنتوں سے گھرا ہوا تھا اس لیے اس کے لیے کامل آزادی کا حصول دشوار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خاندیش کے حکمران پہلے مالوے اور بعد میں گجرات کی ماتحتی کا دم بھرتے رہے۔ ان دونوں سلطنتوں کی باہمی چشمک سے خاندیش کی آزادی برقرار رہی۔ میران محمد اول، جو خاندیش کے فاروقی خانوادے کا گیارہواں حکمران تھا، گجرات کے شاہی خاندان کا قریبی رشتے دار تھا۔ اسے ۱۵۳۷ء میں گجرات کا تاج و تخت پیش کیا گیا۔

وہ اس اعزاز کو قبول کرنے کے لیے روانہ ہوا، لیکن احمد آباد کے راستے میں انتقال کر گیا۔ میران محمد کی سرفرازی سے حوصلہ پا کر اس کے جانشینوں نے بھی شاہ کا لقب اختیار کر لیا۔

انتظامی اعتبار سے برہان پور خاندیش کا صدر مقام تھا، لیکن جب خطرے کا زمانہ ہوتا تو خاندیش کے حکمرانوں کے لیے قلعہ اسیر ہی محفوظ اقامت گاہ کا کام دیتا تھا۔ اکبر نے ۱۶۰۱ء میں فاروقی خاندان کے سترھویں اور آخری فرمانروا بہادر شاہ سے قلعہ چھین لیا۔ جب دکن کی ولایت بشمول خاندیش دانیال کے سپرد ہوئی تو اکبر نے شہزادے کے اعزاز میں خاندیش کا نام داندیش رکھ دیا۔ جب تک مغلوں کی سلطنت قائم رہی، سرکاری کاغذات میں داندیش ہی مذکور ہوتا رہا۔ یہ نیا نام کبھی قدیم نام کی جگہ نہ لے سکا بلکہ آج کل تو اسے کوئی جانتا بھی نہیں۔

مآخذ: محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی،

بمبئی، ۱۸۳۲ء؛ (۲) عبد اللہ بن عمر المکی الاصفی:

تاریخ گجرات (عربی) موسوم بہ ظفر اللوالہ بمظفر و آلہ،

لائن ۱۹۱۰ء، ۱۹۲۱ء، طبع ڈینی سن راس؛ (۳)

The Fārūqi Dynasty of : Lt. Col. T.W. Haig

(Indian Antiquary)، بمبئی ۱۹۱۸ء۔

(T.W. HAIG)

* **خانزادہ بیگم :** (۱) تیمور کی بہو، جو ایک

بلند مرتبہ خاتون تھی اور جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا۔ وہ میران شاہ کی بیگم تھی اور جب وہ پاگل ہو گیا تو یہ تبریز سے اپنے خسر کے پاس، جو اس وقت ہندوستان کی مہم سے واپس آیا تھا، اسی بات کی اطلاع دینے کے لیے سمرقند گئی۔ اس خاتون کا ذکر کلاویگو Clavigo نے اور شرف الدین یزدی نے کیا ہے (دیکھیے دولت خان، طبع

Browne، ص ۳۴۰)۔

(۲) بابر کی حقیقی بہن جو عمر میں اس سے پانچ سال بڑی تھی اور اس کے ساتھ سمرقند میں تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اسے شیبانی سے محبت ہو گئی تھی (دیکھیے محمد صالح : شیبانی نامہ۔ طبع Vambery - بابر کو مجبوراً اس شادی کی اجازت دینا پڑی تاکہ وہ سمرقند سے بچ کر نکل سکے۔ شیبانی نے اس کی خالہ کو طلاق دے دی تاکہ وہ خانزادہ سے شادی کر سکے، مگر بعد میں اس نے اسے بھی طلاق دے دی کیونکہ اسے شبہ تھا کہ وہ اپنے بھائی کا ساتھ دے رہی ہے۔ اس سے اس کا ایک لڑکا خانان شاہ پیدا ہوا تھا، جو بلخ کا گورنر مقرر ہوا، مگر اوائل عمر ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ طلاق پانے کے بعد خانزادہ بیگم نے ایک سید سے شادی کر لی، جس کا نام شیخ ہادی تھا، مگر شیخ ہادی اور شیبانی دونوں مرو کی جنگ میں مارے گئے۔ اس کے بعد شاہ اسمعیل صفوی نے اسے بابر کے پاس بھجوا دیا اور اس نے مہدی سے شادی کی (حبیب السیر، ۲ : ۳۷۲، بذیل محمد زمان)۔ ۱۵۴۵ء میں اس کا افغانستان میں انتقال ہو گیا۔ اپنے بھتیجے کے بیٹے اکبر کی نگرانی اس زمانے میں جب اس کی ماں ایران میں تھی، اس کے سپرد تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ خانزادہ بیگم بہت اچھی خاتون تھی اور اس کی بہت عزت کی جاتی تھی۔ وہ یہ دیکھ کر بہت خوش ہوتی تھی کہ اکبر کی اس کے بھائی بابر کے ساتھ بہت مشابہت پائی جاتی ہے (گلبدن : ہمایوں نامہ، ترجمہ : *Memoirs of Humāyūn*، ص ۳۷)۔

(H. BEVERIDGE)

خانفو : تیسری اور چوتھی صدی ہجری / نویں اور دسویں صدی عیسوی میں چین کی سب سے اہم بندرگاہ کا عربی نام ہے۔ مغربی ایشیائی قوموں کے ساتھ بحری راستے سے چین کی جو تجارت تھی، یہ بندرگاہ اس تجارت کا مرکز تھی۔ جیسا کہ اب عام طور سے یقین

کیا جاتا ہے یہ شہر "بلاشبہ کینٹن Canton ہے۔" اس کے برعکس پہلے اس بات پر زور دیا جاتا تھا (J. Klaproth، در J.A. ۱۸۲۳ء : ۵۰۴۔ *Göteborg : L'Extrême Orient* : I. Hallberg ۱۹۰۶ء، ص ۲۱۳) کہ خانفو Canton نہیں بلکہ گانفو یا گانفو ہے جس کا ذکر مارکو پولو Marco Polo نے کیا ہے (ترجمہ از Yule-Cordier، ۲ : ۱۸۹ و حاشیہ بر صفحہ ۱۹۹) اور جو کینٹن سے دور شمال کی جانب واقع ہے یعنی Hang-č'ufu کی بندرگاہ؛ لیکن اس خیال کی اس امر سے تردید ہو جاتی ہے کہ اس زمانے کی چینی تاریخ میں بھی کینٹن کا ذکر ایک بہت اہم بندرگاہ کی حیثیت سے آیا ہے، جو بیرونی تجارت کا مرکز تھی۔ ۷۵۸ء میں عرب اور ایرانی بحری قزاقوں نے کینٹن Canton کو لوٹ لیا (مثلاً E. Chavannes : *Documents sur les Pou-Kine (Turcs) occidentaux* سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۳)؛ اس واقعے کا ذکر عربوں نے نہیں کیا ہے۔ عربی مصادر (مثلاً ابو زید السیرافی، در *Relation des voyage : Reinaud* *faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*، پیرس ۱۸۳۵ء، ۲ : ۶۳ (متن)؛ المسعودی : مروج، ۱ : ۳۰۳؛ ابن الاثیر ۷ : ۲۲۱) میں آیا ہے کہ چینی باغی ہوانگ چاؤ Huang-č'ao نے ۵۲۶۳ء/۸۷۷ء تا ۸۷۸ء میں خانفو کو تباہ کر دیا اور مسلمانوں، عیسائیوں، یہودیوں اور زرتشتیوں کی ایک بہت بڑی تعداد (ایک لاکھ بیس ہزار یا دو لاکھ) ہلاک ہو گئی۔ چینی تواریخ کے مطابق Huang-č'ao نے کینٹن کو ۸۷۹ء میں مسخر کر لیا تھا۔ اس سلسلے میں بھی اس شہر کی اس اہمیت کا ذکر آیا ہے جو اسے غیر ملکی تجارت کے لحاظ سے حاصل تھی (P. Pelliot : در *T'oung Pao*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۰)۔ ابن خردادبہ (B.G.A.)، ۶ :

۶۹ متن) خانفو کے محل وقوع کے بارے میں لکھا ہے کہ خانفو چین کی انتہائی جنوبی بندرگاہ لوقین سے، جسے اب ہنوئی Hanoi کہتے ہیں، سمندر کے راستے چار دن کی مسافت پر اور خشکی کے راستے بیس دن کی مسافت پر تھا اور جیسا کہ F. Hirth اور W. W. Rockhill (Chao Ju-Kua) سینٹ پیٹرزبرگ (۱۹۱۱ء، ص ۲۲) الادریسی کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، یہ بات صرف کینٹن پر صادق آسکتی ہے۔ خانفو کا تلفظ (جسے چینی میں Kuang [čéu] fu لکھا جاتا ہے) اب یقینی سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ مخطوطات میں ”ف“ کے بجائے اکثر اوقات ”قاف“ آیا ہے اور ڈخویہ (B.G.A.) محلّ مذکور) نے بھی خانفو (هانگ کانگ) کو ترجیح دی ہے۔ مستند عربی مؤلفین کے بیان کے مطابق اس شہر سے حکومت کو پچاس ہزار دینار (یعنی تقریباً چالیس ہزار پونڈ یومیہ وصول ہوتے تھے) (Reinaud: کتاب مذکور، متن، ص ۴۱)۔ جب کوئی غیر ملکی جہاز آتا تو شاہنشاہ خواجہ سراؤں کو بھیج دیتا تھا اور وہ وہاں جا کر بہترین سامان تجارت چھانٹ لیتے تھے (کتاب مذکور، متن، ص ۷۳ بعد)۔ خانفو اور دارالسلطنت خمدان (Si-nagan-fu) کا درمیانی راستہ طے کرنے کے لیے مسافر کو دو مہینے درکار ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۷۷ و ۱۰۳)۔ خانفو کے گورنر کا لقب دیفو تھا (کتاب مذکور، ص ۳۸)۔ Reinaud کے قول کے مطابق (حاشیہ ۸۱ = ۲: ۲۷) خانفو کا لفظ چینی لفظ Ci-fu ہی کی ایک صورت ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **خانقین:** عراق عجم کا ایک شہر، جو دریائے

حلوان چای (Hulwan-Cai) پر واقع ہے۔ ایک روایت ہے کہ حیرہ کے بادشاہ نعمان پنجم کو اس کے فرمانروا، یعنی ساسانی بادشاہ خسرو دوم کے حکم سے

یہاں مرتے دم تک قید رکھا گیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ساسانی دور میں یہاں کوئی قلعہ تھا۔ خانقین کے پل کو بھی ساسانی دور ہی کی یادگار سمجھنا چاہیے۔ یہ پل اینٹ اور گچ کا بنا ہوا ہے اور اس میں کئی محرابیں دریا کے آر پار ہیں۔ محرابوں کی تعداد چوبیس بتائی جاتی ہے اور ہر محراب بیس ہاتھ چوڑی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فتح کے وقت خانقین کے مقام پر ایک جنگ ہوئی تھی؛ اسی وجہ سے ابن الفقیہ نے ”یوم الخانقین“ کا ذکر کیا ہے۔ عربوں کے دور حکومت میں خانقین ایک چھوٹا سا شہر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک سیاح کی نگاہ میں یہ بغداد کی شان و شوکت کے مقابلے میں حقیر نظر آتا تھا اور بغداد سے خراسان جانے والی سڑک پر ایک بہت معمولی اور غیر وقیع منزل کی حیثیت رکھتا تھا۔ ابن المعتز نے خانقین کی شراب کی تعریف کی ہے۔ مسعر کے بیان کے مطابق خانقین میں نفت (مٹی کا تیل) کا ایک چشمہ تھا، جس سے حکومت کو بہت آمدنی ہوتی تھی۔ ۵۲۱۹/۸۳۴ء میں الجزیرہ کے زیریں حصے یعنی عراق میں زط قوم کی بغاوت کو دبا دیا گیا اور انہیں خانقین کے علاقے میں منتقل کر دیا گیا۔

دور حاضر میں اس مقام کا ذکر بار بار ایک جنکشن سٹیشن کی حیثیت سے آتا ہے جہاں پر بغداد ریلوے کی ایک شاخ کو روس کی مجوزہ ایرانی ریلوے سے ملا دیا جائے گا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، طبع هوتسما Houtsma، ۱:

۲۳۵ و ۲: ۵۷۶؛ (۲) البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۳۷۶؛

(۳) ابن الفقیہ، در BGA، ۵، ۱۷۲؛ (۴) الطبری، طبع

ڈخویہ، ۱: ۱۰۲۸، ۳: ۱۱۶۸؛ (۵) ابن رستہ، در BGA،

۷: ۱۶۳؛ (۶) کتاب الاغانی، ۲: ۸۹۳، ۱۸۶؛ (۷)

المقدسی، در BGA، ۳: ۱۲۱؛ (۸) البکری، طبع دیسلان

de Slane، ص ۳۲؛ (۹) یاقوت: معجم، طبع وینٹفلٹ

صدرالدین محمد نے مشائیوں کے شبہات دور کرنے کے لیے ایک رسالہ لکھا تھا، جسے صائن الدین علی نے اور زیادہ بڑھا کر از سر نو مرتب کیا اور اس کا نام التمهید فی شرح قواعد التوحید رکھا۔

صدرالدین محمد ساتویں صدی ہجری کے نصف آخر میں پیدا ہوا اور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل تک زندہ رہا۔

(۲) خواجہ افضل الدین محمد بن صدر الدین محمد ترکہ: جسے شیخ الامام خواجہ افضل الدین نام دیا گیا ہے، اپنے باپ کی جگہ اصفہان کے اندر شرعی وقضائی امور کے نظم و نسق میں مشغول رہتا تھا۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے علما میں سے ہے۔ اس کے کئی بیٹے تھے، جن میں سے ایک صائن الدین علی ترکہ ہے۔

(ج) صائن الدین علی بن افضل الدین محمد بن صدرالدین ترکہ: گورگانیوں کے عہد میں خانوادہ ترکہ کا مشہور ترین شخص ہوا ہے۔ جب تیمور نے اصفہان فتح کر لیا تو ۹۰ھ کے اندر اندر صائن الدین علی اور اس کے بھائیوں کو سمرقند روانہ کر دیا۔ صائن الدین نے پچیس سال تحصیل علم کے بعد تکمیل علوم اور زیارت بیت اللہ کے ارادے سے عراق، شام، حجاز اور مصر کا سفر کیا اور ممالک مذکورہ میں تقریباً پندرہ سال گزارے۔ مصر پہنچ کر اس نے سراج الدین بوالقینی (بلقینی) کی شاگردی اختیار کی۔

صائن الدین علم فقہ، حکمت، تصوف اور علوم غریبہ، مثلاً علم نقطہ، علم حروف، علم اعداد اور علم جفر، میں مہارت رکھتا تھا اور اس سلسلے میں سے ہر ایک پر اس کا کوئی نہ کوئی مقالہ یا رسالہ موجود ہے۔ عراق سے واپسی پر تیمور کی وفات کی خبر پا کر اس نے اپنے مولد اصفہان میں اقامت اختیار کی اور تعلیم و تدریس میں مشغول

Wüstenfeld، ۲: ۳۹۳؛ (۱۰) لسٹرنج G. le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۶۱، ۸۰، ۶۲

(P. SCHWARZ)

* (خانوادہ) ترکہ: اصفہان کا ایک خاندان، جس میں عہد مغول سے صفویوں کے آخری زمانے تک متعدد ارباب علم اٹھے اور نام آور شخصیتیں وجود میں آئیں۔ اصل کے لحاظ سے یہ خاندان خجند سے تعلق رکھتا ہے اور چونکہ یہ ترکی زبان بولتے تھے اس لیے ”ترکہ“ کہلائے، اور اصفہان چلے آنے کے بعد، ترکہ اصفہانی مشہور ہوئے۔ مدتوں اصفہان میں عہدہ قضا اور امور شرعی کا نظم و نسق تقریباً اس خاندان میں موروثی رہا۔

اس خاندان کی سب سے زیادہ مشہور علمی شخصیتیں حسب ذیل ہیں :-

(۱) ابو حامد صدرالدین محمد ترکہ: جس کا شمار اپنے زمانے کے اول درجے کے علما میں ہوتا تھا، مغول دربار میں عزت اور احترام سے رہا۔ خواجہ رشید الدین فضل اللہ اس کا بہت معتقد تھا۔ صدرالدین اور رشید الدین کی باہم خط و کتابت رہی ہے۔ خواجہ رشید الدین کے تین خط دستیاب ہوئے ہیں، جو اس نے مولانا صدرالدین کو لکھے۔ ان میں اول سے آخر تک مولانا کے بلند منصب، اثر اور اعتبار کا ذکر ہے۔ رشید الدین نے ان میں سے ایک خط میں مولانا کو ”علم و یقین کے ملک کا بادشاہ“ لکھا ہے اور اس سے استفادہ کرنے کو (ان کی رضا جوئی کو) واجب سمجھا ہے۔ اسی لیے اس نے خواجہ علی فیروزانی کو اصفہان بھیجا کہ صدرالدین محمد کی خدمت میں حاضر ہو اور اس کی حسب مرضی اصفہان کے مروجہ قانون کی نئے سرے سے حد بندی کرے، پرانے دفتروں کو دھو ڈالے، مالیات میں تخفیف کرے اور نئی رسموں کو طے کرے۔

ہو گیا۔ جب پیر محمد فارس کا حاکم ہوا تو اس نے صائن الدین کو شیراز بلا لیا۔ پیر محمد کے قتل (۵۸۱۳) کے بعد میرزا سکندر کے درباری علما میں شامل ہونے کی عزت حاصل کی۔ ۵۸۱۷ء میں سکندر شاہرخ سے بگڑ بیٹھا تو شاہرخ نے اصفہان اور فارس سنبھال لیا اور صائن الدین علی تے گوشہ نشینی اختیار کر لی، لیکن دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کے باعث چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ اس نے مجبوراً خراسان کے دو سفر کیے۔ دوسرے سفر میں اسے شاہرخ کی نظر التفات نصیب ہوئی، جس نے اسے ولایت یزد کا قاضی مقرر کر دیا۔ کچھ عرصہ یزد میں رہا لیکن حاسدوں نے پھر ستانے پر کمر باندھی اور اس پر صوفی ہونے کا الزام لگایا۔ ۵۸۲۰ء میں اس نے اپنے اعتقاد پر ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ میرا عقیدہ ائمہ اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے سوا کچھ اور نہیں۔ ایام جوانی اور طالب علمی کے زمانے میں اگر کچھ ایسے علوم میں انہماک رہا جو ان اصول کے خلاف تھے، تو وہ از رہ اعتقاد نہ تھا، بلکہ ہر علم کے سیکھنے اور حصول فضائل کے لیے تھا، جو اہل علم و ادب کا شیوہ ہے اور ان کے رسم و رواج کے عین مطابق ہے۔

یہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی اسے ہرات جانا پڑا اور بظاہر اس کے بعد ۵۸۳۰ء تک وہیں رہا۔ اس سال جب شاہرخ پر حملہ ہوا تو صائن الدین بھی ان لوگوں کی لپیٹ میں آ گیا جن پر حملے کا الزام تھا۔ گرفتاری کے بعد اسے بہت بری طرح ہرات سے ہمدان، کردستان اور تبریز کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ اس کے بعد امیر علاء الدین کی طلب پر تبریز سے کیلان چلا آیا، شعبان ۵۸۳۲ء میں شاہرخ کے لشکر گاہ میں پہنچا مگر حضوری نصیب نہ ہوئی۔ شاہرخ کی روانگی کے بعد سستان سے نطنز چلا گیا اور کچھ مدت اس شہر میں بسر کی حتیٰ کہ رمضان

۵۸۳۳ء میں آذربائیجان سے شاہرخ کی واپسی پر صائن کو قلعے میں باریابی میسر آئی۔ شاہ نے اس سے ان قصبات کی، جو اسے پہنچے تھے، تلافی کا وعدہ کیا۔ بعد میں جو عریضہ صائن الدین نے شاہرخ یا بایسنغر کو بھیجا، اس میں لکھتا ہے: ”جو حکم آپ نے فرمایا تھا کہ جس شخص نے جو چیز اس غریب سے لی ہے، واپس کر دے، اس کے اجرا کا حکم صادر فرمایا جائے“۔ مزید تحریر کرتا ہے کہ ”فقیر کے عیال و اطفال قرض خواہوں کے پاس رہن ہیں، چاہتا ہوں کہ جو کچھ میرے ہاتھ لگے اس سے میں اپنا قرض ادا کروں“۔

صائن الدین نیشاپور میں بھی کچھ مدت قاضی رہا۔ اس کا تقرر بظاہر مندرجہ بالا واقعات کے بعد ہوا ہو گا۔ اس کی وفات پیر کے دن ۱۴ ذوالحجہ ۵۸۳۵ء کو ہرات میں واقع ہوئی۔ وہ فارسی و عربی میں شعر کہتا تھا۔ فارسی و عربی دونوں زبانوں میں اس کی مندرجہ ذیل تالیفات ہیں:

(الف) فارسی تالیفات:

- (۱) نقشۃ المصنوع اول؛ (۲) نقشۃ المصنوع ثانی؛
- (۳) شرح قصیدہ تائیہ ابن فارض؛ (۴) تحفۃ علائکہ؛
- (۵) رسالۃ اعتقاد؛ (۶) مدارج انہام الافواج؛ (۷) اسرار الصلوٰۃ؛ (۸) رسالہ در اطوار ثلاثہ تصوف؛ (۹) شرح لمعات شیخ عراقی؛ (۱۰) رسالہ شق القمر و بیان ساعت؛ (۱۱) رسالہ نقطہ؛ (۱۲) رسالہ در معنی دہ بین ابن عربی؛ (۱۳) مبدأ و معاد؛ (۱۴) رسالہ انجام؛ (۱۵) مناظرہ بزم و رزم؛ (۱۶) سوال الملوک؛ (۱۷) سلم دارالسلام فی بیان حکم احکام ارکان اسلام؛ (۱۸) رسالہ خواص علم حروف؛ (۱۹) ترجمہ اخبارے چند از حضرت علی بن ابی طالب۔

(ب) عربی تالیفات:

- (۱) شرح قصیدہ تائیہ ابن فارض، (ناقص)؛ (۲) التہذیب فی شرح قواعد التوحید؛ (۳) حواشی و

اصطلاحات؛ (۴) مناہج؛ (۵) قصوص الحکم؛ (۶) کتاب مفاحص؛ (۷) رسالہ بانیہ؛ (۸) رسالہ محمدیہ؛ (۹) توضیح و تعلیقات کشاف؛ (۱۰) مہر نبوت؛ (۱۱) رسالہ بسملہ؛ (۱۲) رسالہ انزالیہ۔

(د) خواجہ افضل الدین محمد صدر ترکہ :

سلطان محمد ولد بایسنغر کے خاص دوستوں میں سے تھا۔ سلطان محمد ۸۵۰ھ میں ملک فتح کرنے کا ارادہ کر کے قم سے اصفہان گیا اور اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ پھر شیراز کی طرف جھپٹا۔ افضل الدین اور سادات کا ایک اور گروہ بھی اس کے لشکر میں تھا۔ جب شاہرخ خراسان سے اصفہان کی حدود میں پہنچا تو شہزادے نے شیراز کا محاصرہ ترک کر دیا اور کردستان کو بھاگ گیا؛ لیکن شاہرخ کے ایک مصاحب خاص نوجوان اسمعیل نامی نے اصفہان کے نواح گندمان میں جو اصفہان سے ہندو فرسخ ہے، اکابر اصفہان کے ایک گروہ کو گرفتار کر لیا اور اصفہان لے گیا۔ شاہرخ ان کو ساوہ لے گیا اور قاضی امین الدین (امام الدین) فضل اللہ، خواجہ افضل الدین ترکہ، شاہ علاء الدین محمد نقیب، مولانا عبدالرحمن، شاہ نظام الدین گلستانہ اور خواجہ امیر اسد چوہان کو ساوہ کے ایک دروازے پر ایک ایک کی گردن میں پھندا ڈال کر لٹکا دیا۔ خواجہ افضل الدین کی رسی دو مرتبہ ٹوٹی۔ وہ فریاد کرتا تھا کہ شاہرخ سے کہو: ”یہ تکلیف ہم پر ایک لمحے سے زیادہ نہیں رہے گی، اس کے لیے تو اپنی پچاس سالہ نیک نامی برباد نہ کر!“ ان بزرگوں نے بہتیری کوشش کی لیکن کوئی فائدہ نہ ہوا اور ۱۳ رمضان ۸۵۰ھ کو بحال تباہ شہید ہو گئے۔

نے شاہرخ مرزا کے نام معنون کر کے مرتب کیا اور اس کا نام تنقیح الادلۃ والعلل فی ترجمہ کتاب الملل و النحل رکھا۔ ترجمے کا یہ کام ۱۳ رجب المرجب ۸۴۳ھ، اتوار کو عصر کے وقت ختم ہوا۔ بعد کو ۱۰۲۰ھ میں مصطفیٰ بن الشیخ خالق داد الهاشمی ثم العباسی نے شاہ جہانگیر کے حکم سے ازسرنو لاہور میں تحریر کیا اور اس کا نام توضیح الملل رکھا۔ خواجہ افضل الدین شعر بھی کہتا تھا اور ترجمہ الملل و النحل میں اپنے چند شعر لکھے ہیں، لیکن اس کے اشعار دلنشین نہیں ہیں۔

(ه) افضل الدین محمد ترکہ :

صفوی دور کے علما میں سے ہے اور شاہ طہماسپ اول، شاہ اسمعیل ثانی اور سلطان محمد کا ہم عصر ہے۔ وہ علوم عقلیہ و نقلیہ کا جامع تھا۔ شاہ طہماسپ ثانی کے زمانے میں اصفہان سے قزوین گیا، شاہ نے اس کی طرف توجہ کی اور وہ فوج میں مدرس اور قاضی بن گیا۔ شاہ اسمعیل ثانی کے زمانے میں دربار میں علما کی آمد و رفت اسی کے مشورے سے ہوتی تھی۔ شاہ اسمعیل ثانی کی وفات کے بعد قزوین سے پھر اصفہان آیا اور قاضی کے عہدے پر مقرر ہوا؛ لیکن حکام وقت سے مخالفانہ رویے کی وجہ سے مشہد چلا گیا اور رضوی خدام میں شامل ہو کر ایک حلقہ درس بھی قائم کر لیا۔

۹۹۱ھ میں سلطان حمزہ میرزا کی سفر خراسان سے واپسی پر عراق لوٹ آیا لیکن وے میں فوت ہو گیا۔

(و) جلال الدین محمد ترکہ :

شاہ عباس اعظم کے عہد کے درجہ اول کے علما میں سے ہے۔ وہ شیخ بہاء الدین عاملی کا ہم عصر ہے۔ علمی اعتبار سے وہ شیخ عاملی کا اور روحانیت کے لحاظ سے شیخ بہائی کا ہم پایہ

افضل الدین کی یادگار محمد شہرستانی کی کتاب الملل و النحل کا فارسی ترجمہ ہے جو باقاعدہ تعلیقات کے ساتھ حاکم الملل کے

کندن کی حا آسپ [aspirated] صورت ہے۔ اسی وجہ سے اس کے معنی مقام اور شطرنج کی بساط کا ایک خانہ بھی ہیں۔ یہ لفظ اور بہت سے لفظوں کے ساتھ مل کر استعمال ہوتا ہے، مثلاً کتاب خانہ یا کتب خانہ بمعنی ("لائبریری"، "مہتر خانہ" "فوج کا بینڈ" (باجا)، "طبل خانہ" "نقارے کا بینڈ (باجا)" جو مصر کے مملوک سلطانوں کے زمانے میں ہوتا تھا۔ "توپ خانہ" توپوں کا سلاح خانہ، آبدست خانہ "پانی رکھنے کی جگہ" وغیرہ۔ اس کا استعمال اینگلو انڈین مخلوط زبان میں بھی پایا جاتا ہے جیسے "جم خانہ" "کھیلوں کا اجتماع" جس میں لفظ جیم (Gym) "جمناسٹک کا مخفف ہے۔ Yule : Hobson Jobson، بذیل مادہ)۔

(CL. HUART)

* خبر : (ع: جمع: اخبار، آخیر)، بیان اور اطلاع۔ یہ لفظ قرآن مجید میں کسی خاص سیاق و سباق کے ساتھ استعمال نہیں ہوا ہے۔ حدیث میں اس لفظ کا استعمال علاوہ اور مقامات کے اس روایت میں ہوا ہے، جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح جن چوری چھپے آسمان سے اطلاع حاصل کرتے ہیں (خبر من السما) اور کس طرح ان پر دیکھتے ہوئے شہاب ثاقب پھینکے جاتے ہیں تاکہ ان کو سخن چینی سے باز رکھا جائے (البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۰۵: مسلم کتاب الصلوٰۃ، حدیث ۱۴۹: الترمذی: کتاب التفسیر، سورہ ۷۲ حدیث ۱)۔

البخاری نے اپنی کتاب الصحيح میں ایک "کتاب" کا عنوان اخبار الاحاد رکھا ہے جس میں جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اذان، صلوٰۃ، روزہ، قانون وراثت اور طریق عدالت سے متعلق ان احادیث کی صحت سے بحث کی گئی ہے جن کو محض شخص واحد کی سند سے بیان کیا گیا ہے۔

الغزالی نے اخبار کی اصطلاح ایسی احادیث کے لیے

ماخذ: بعض تذکروں مثلاً عرفات العاشقین وغیرہ میں اس خاندان کے دیگر افراد کا بھی ذکر ہے: (۱) قاضی ابو بکر تهرانی اصفہانی: تاریخ دیار بکر، ص ۲۰۶ تا ۲۱۳، مخطوطہ، قومی کتابخانہ، پیرس (ناشائع شدہ)؛ (۲) روملو: احسن التواریخ، مخطوطہ، ۱۱: ۹۹ و ۱۰۰، قومی کتابخانہ، پیرس، (ناشائع شدہ)؛ (۳) محمد الملقب بہ مصلح الدین لاری: مرآۃ الادوار و مرآۃ الاخبار، مخطوطہ، عدد ۴۰۹۴، کتابخانہ موقوفہ ملک، تهرآن (ناشائع شدہ)؛ (۴) مطلع سعدین، طبع محمد شفیع لاهوری، ص ۶۴۲ بعد؛ (۵) احمد بن علی کاتب: تاریخ جدید یزد، یزد، ۱۳۱۷ ہجری شمسی، ص ۲۴۳ تا ۲۴۵، ۲۵۲؛ (۶) مجمل فصیحی، طوس۔ مشہد، ص ۲۷۰؛ (۷) مکاتبات رشیدی، طبع، محمد شفیع لاهوری، ۵۱۳۶؛ (۸) ریاض العلماء، مخطوطہ کتابخانہ موقوفہ ملک تهرآن (غیر مطبوعہ)؛ (۹) سکندریگ: عالم آرای عباسی، مطبوعہ اصفہان؛ (۱۰) حبیب السیر، ۳: ۹، تهرآن؛ (۱۱) صائن الدین ترکہ: مجموعہ رسائل و کتب، مخطوطہ کتابخانہ ملک الشعراء بہار؛ (۱۲) تنقیح الادلة والعلل فی ترجمۃ کتاب الملل و النحل، طبع دوم، تهرآن ۱۳۳۵ شمسی؛ (۱۳) توضیح الملل (ترجمۃ الملل و النحل)، عکسی نسخہ خطی، مترجمہ مصطفیٰ بن خالق داد، کتابخانہ موزہ برطانیہ لندن؛ (۱۴) ملک الشعراء بہار: سبک شناسی، ۳: ۲۲۸ تا ۲۴۰؛ (۱۵) عرفات العاشقین، مخطوطہ، کتابخانہ موقوفہ ملک تهرآن (غیر مطبوعہ)؛ (۱۶) مجالس المؤمنین، تهرآن، ۲: ۳۳۱ بعد؛ (۱۷) ریاض العارفین، تهرآن، ۱۳۱۶ شمسی، ص ۳۷۵؛ (۱۸) طریق الحقایق، مطبوعہ تهرآن؛ (۱۹) طومار، کتابخانہ مرحوم سید حسین شہشہانی، تهرآن۔

(سید محمد رضا جلالی نائینی)

* خانہ : (ف)، بمعنی مکان، گھر۔ اس کا اشتقاق خن سے ہے جس کے معنی ہیں "کھودنا" اور جو

استعمال کی ہے جن کا سلسلہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ انہوں نے صحابہؓ کے اقوال کے لیے ایک دوسری اصطلاح 'آثار' وضع کر کے ایک کو دوسرے سے معیز کیا ہے (دیکھیے ان کی کتاب احیاء بمواضع کثیرہ)۔ اس قسم کی اصطلاحات اور ان کے مختلف معانی کے لیے دیکھیے لین Lane: مد القاموس بذیل 'خبر' اور تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger اور Nassau Lees، بذیل مادہ [نیز کیسب اصول حدیث]۔

علاوہ ازیں لفظ 'اخبار' تاریخی کتابوں کے عنوانات میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے براکلمان Gesc, d. arab Litt. : Brockelmann، اشاریہ ۲: صوبوں کے صدر مقامات میں سلطان کی طرف سے جو عہدے دار مقرر ہوتے تھے، ان میں سے ایک صاحب الخبر بھی ہوا کرتا تھا جس کا یہ فرض تھا کہ اپنے آقا کو تمام تازہ واقعات کی خبر پہنچائے، مثلاً اجنبی لوگوں کے آنے کی اطلاع دے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ عہدہ اکثر اوقات صاحب البرید کو دیا جاتا تھا۔ دیکھیے Supplement : Dazy، بذیل مادہ اور وہاں جو حوالے مذکور ہیں۔ جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے علم نحو میں مسند کو خبر کہتے ہیں۔

(A.J. WENSING)

⊗ خبر واحد: رک بہ اصول حدیث۔

• خَبْن: [ع]: بمعنی چھوٹا کرنا، کم کرنا، عروض کی ایک اصطلاح [اور زحاف منفرد کی ایک قسم ہے] جس میں دوسرے حرف کو حذف کر دیتے ہیں جب کہ وہ ساکن ہو اور ایسے رکن بحر کا جز ہو، جس کی ابتدا سبب خفیف سے ہوتی ہو (دیکھیے مقالہ عروض)، مثلاً (۱) قاعِلن [کا الف حذف ہو کر] فعِلن رہ جائے گا: (۲) مُستَفْعِلن [کا سین حذف ہو کر] مُتَفْعِلن رہ جائے گا جو مفاعِلن بن جائے گا: (۳) فاعِلاتن کا الف حذف ہو کر فاعِلن رہ جائے گا

خَبْن بحر مدید، بسیط، رجز، رمل، سریع، منسرح، خفیف، مقتضب، مجتہد اور متدارک میں پایا جاتا ہے۔ مآخذ: [(۱) معیط الدائرة، بذیل الزحاف: (۲) جرجس متاسا: کتاب الجدول الصافی فی علم العروض و القوافی، بیروت ۱۸۷۰ء، جدول ۱، الزحاف المنفرد: (۳) لويس شيخو: کتاب علم الادب، الہ آباد بدون تاریخ: ص ۳۸: (۴) الخفا جی: العروض و القوافی، بذیل الزحاف: (۵) اللسنہوری: الحاشیة الکبری، ۱۳۴۳ھ، ص ۲۹: (۶) لسان العرب، بذیل مادہ]۔

محمد بن شنب [و ادارہ]

خَبیبؒ بن عدی الانصاریؒ: [الآوسی، *]

نامور صحابی، غزوہ بدر اور احد میں شرکت کی۔ اسلام کے اولین شہداء میں سے ہیں۔ [وہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صفر ۳ھ میں قبیلۂ عقیل اور قارہ کے چند معززین کی درخواست پر ان قبیلوں کے لوگوں کو اسلام سکھانے کے لیے بھیجا]۔ جب دس صحابہ کی یہ چھوٹی سی جماعت منگہ مکرمہ اور عسفان کے درمیان [الرَّجِیع [رک باں] کے مقام پر پہنچی تو غداری کر کے بنو لعیان کے دو سو آدمیوں نے جن میں ایک سو تیر انداز تھے، سوجھے سمجھے منصوبے کے تحت انہیں گھیر لیا]۔ فرغے میں گھری ہوئی اس چھوٹی سی جماعت کے قائد حضرت عاصم بن ثابت الانصاریؒ نے [جرات و بہادری سے کام لیتے ہوئے قلت تعداد اور ناسازگار حالات کے باوجود مقابلے کی ٹھان لی]۔ بعض راویوں کے قول کے مطابق قائد کا نام مرثد تھا۔ وہ اور کچھ دوسرے افراد [کفار کا مقابلہ کرتے ہوئے] شہید ہو گئے، مگر حضرت خبیب، زیدؒ بن الدثنه اور ایک تیسرے شخص [عبد اللہؒ بن طارق] نے [کفار کے امن و سلامتی کے وعدوں پر اعتبار کرتے ہوئے] ہتیار ڈال دیے۔ [کفار اور ان قینوں صحابیوں کو گرفتار

کر کے مگرے لے چلے۔ راستے میں مَرَّ الظُّهْرَان کے مقام پر حضرت عبد اللہ بن طارق نے اپنا ہاتھ ہتھکڑی سے نکال کر تلوار تھام لی، مگر کفار نے پتھر مار کر انہیں شہید کر دیا۔ [باقی دونوں صحابیوں کو مگرے میں لے جا کر فروخت کر دیا گیا۔ حضرت خبيب کو الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف کے وارثوں کے [سپرد کر دیا گیا]۔ ان لوگوں نے انہیں سولی پر لٹکا کر بے بسی کی حالت میں اس بات کا انتقام لینے کے لیے شہید کر دیا کہ انہوں نے جنگ بدر میں الحارث کو قتل کر دیا تھا۔

سولی پر لٹکائے جانے سے پہلے حضرت خبيب نے دشمنوں سے اجازت لے کر دو رکعت نماز ادا کی جو شہدا کے لیے سنت بن گئی۔ کہا گیا ہے کہ حضرت خبيب نے شہادت کے وقت یہ دو شعر پڑھے:

وَلَسْتُ أَبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا
عَلَىٰ آيٍ شَقِيٍّ كَانَ فِي اللَّهِ مَضْجَعِي
وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْآلِهَةِ وَإِنْ يَشَاءُ
يُبَارِكْ عَلَىٰ أَوْصَالِ شِدُوٍّ مَزْعٍ

(= جب میں اسلام کی خاطر شہید ہوتا ہوں تو مجھے اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ میرے جسم سے کیا سلوک کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ میرے بریدہ اعضا پر بھی اپنی رحمت نازل کرے گا)۔ ان شعروں کے علاوہ انہوں نے کافروں کے لیے جو بددعا کی وہ بھی کتب تاریخ میں محفوظ ہے۔ انہوں نے اللہ سے اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کی درخواست کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جو لوگ وہاں موجود تھے، انہوں نے حضرت خبيب کی اس بددعا کو سن کر بہت خوف و ہراس کا اظہار کیا۔ یہ بھی روایت ہے کہ ابوسفیان نے کم سن معاویہ کو اس بددعا کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے جلدی سے کھینچ کر زمین پر بٹھا دیا اور سعید بن عامر کو جب کبھی یہ منظر یاد آ جاتا تو

اس پر دیر تک غشی طاری رہتی تھی۔ انتقال سے پہلے حضرت عاصم بن عبد اللہ نے اللہ سے دعا مانگی کہ وہ مدینے میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس واقعے کی خبر کر دے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ حضرت خبيب نے بھی اللہ سے التجا کی تھی کہ وہ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس حادثے سے مطلع کر دے۔ [چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس سارے واقعے کی اطلاع کر دی]۔

ابن ہشام نے ایک پوری نظم حضرت خبيب سے منسوب کی ہے۔ اسی مصنف نے (ص ۶۴۴ بعد) ان کے مرثیے بھی درج کیے ہیں۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری: ۱: ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۰، الاصابہ: ۱: ۸۶۲؛ [ابن حزم: جوامع السيرة، ۱۷۶ تا ۱۷۸]۔ مآخذ: (۱) زوایت الزہری یا ابوہریرہ در مسند احمد بن الحنبل، ۲: ۲۹۴، بعد، ۳۱۰، بعد، اور در البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۷۰: (۲) روایت ابن اسحق، ص ۶۳۸، بعد، جس کی سند عاصم بن عمر بن قتادہ تک پہنچتی ہے؛ (۳) الواقدي: کتاب المغازی، ترجمہ ولہاؤزن Wellhausen، ص ۱۵۶، بعد (قب ص ۲۲۶، بعد)، جس نے پورا واقعہ مختلف مآخذ کی مدد سے مرتب کیا ہے؛ (۴) ابن سعد: کتاب الطبقات، طبع Horovitz ۱۲: ۳۹، بعد، طبع زخاؤ Sachau ۲/۳: ۳۳، بعد؛ (۵) الدیار بکری: تاریخ الخميس، قاہرہ ۱۲۰۳ھ، ۱: ۴۵۴، بعد؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۲: ۶۱۱، بعد؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۸۶۰، بعد؛ (۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۹) Annali dell' Islām: Caetani، سال ۸، فصل ۷، ۸، سال ۶، فصل ۳؛ (۱۰) الطبری، طبع ڈی جیو De Geog، ۱: ۱۴۳۱، بعد، جس نے دونوں زیادہ اہم روایتیں نقل کی ہیں؛ (۱۱) شبلی نعمانی: سیرۃ النبیؐ، ۱: ۳۹۱ تا ۳۹۲، بارششم، اعظم گڑھ؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ الرجیع۔

* **خَتَّان: (ع)**، بمعنی ختنہ (لسان العرب، بذیل مادہ خ ت ن)۔ ختنہ کا ذکر قرآن مجید میں نہیں آیا، البتہ اس کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ قدیم زبان میں غیر مختون کے لیے بھی ایک مخصوص لفظ موجود ہے یعنی آغَرَل (= عبرانی arel)۔ ابن سعد نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے حضرت ابراہیمؑ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہو چکا تھا (الطبقات، ۱/۱: ۲۴)۔ اس حدیث سے بظاہر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ختنہ کی رسم رائج تھی۔ اس کا مقابلہ ہم ان بیانات سے کر سکتے ہیں جو حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کے ختنہ کے متعلق دیے گئے ہیں۔ بعض حدیثوں کی رو سے (احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۲۷۳) جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا انتقال ہوا تو ابن عباسؓ کی عمر ۱۵ سال تھی۔ بعض اور روایتوں میں آیا ہے کہ اس وقت ان کا ختنہ ہو چکا تھا (البخاری، کتاب الاستئذان، باب ۵۱: احمد بن حنبل، ۱: ۲۶۴، ۲۸۷؛ الطیالسی، عدد ۲۶۳۹ و ۲۶۴۰۔ مزید برآں یہ سند حدیث یہ بات مسلم ہے کہ ختنہ قبل از اسلام کی رسوم میں سے ہے۔ احادیث میں جہاں دین فطرت کے خصائل کا بیان آیا ہے وہاں ناخن تراشنے، مسواک کرنے، مونچھیں کترنے، داڑھی بڑھانے وغیرہ کے ساتھ ختنہ کا بھی ذکر موجود ہے (البخاری، لباس، باب ۶۳؛ مسلم، طہارۃ، حدیث ۴۹ تا ۵۰؛ الترمذی، ادب، باب ۱۴ وغیرہ)۔ النووی کا بیان ہے کہ امام الشافعیؒ اور بہت سے دوسرے علما کے نزدیک ختنہ واجب ہے، مگر امام مالکؒ اور اکثر علما کے نزدیک سنت ہے۔ صحیح صورت جس سے ہمارے اصحاب کی اکثریت کو اتفاق ہے یہ ہے کہ ختنہ بچپن میں جائز ہے مگر واجب نہیں اور ہمارے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچے کے سن بلوغ کو پہنچنے سے پہلے اس کا ختنہ کر دے۔ ایک دوسری راہ یہ

ہے کہ دس سال کی عمر سے پہلے بچے کا ختنہ نہیں کرانا چاہیے۔ ہمارے نزدیک صحیح صورت یہ ہے کہ ولادت کے بعد ساتویں دن ختنہ کرنا مستحب ہے.... (دیکھیے شرح مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۵، طبع قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۲۸)۔

جاوہ میں ختنہ کی رسم کو عام طور پر دائرۃ اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے (دیکھیے Snouck Hurgronje: The Achehnese، ۱: ۳۹۸)۔ ختنہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس حدیث سے بھی مترشح ہوتی ہے جس کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مختون پیدا ہوئے تھے (ابن سعد: الطبقات، ۱/۱: ۶۴)۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے اور ختنہ کو ”مسلمانی“ کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ مگر میں جہاں رسم ختنہ کو طہار کہا جاتا ہے، بچوں کا ختنہ تین سے سات سال کی عمر میں ہو جاتا ہے۔ شمالی افریقہ میں بچوں کا ختنہ پیدائش کے بعد ساتویں دن سے لے کر تیرہ سال تک مختلف عمروں میں حجام کرتا ہے۔ یہی صورت حال باقی اسلامی ممالک میں بھی ہے۔

ختنہ کے وقت مختلف ممالک میں مختلف قسم کی تقریبیں ہوتی ہیں۔ ختنہ کرنے کے لیے عموماً حجام عمل جراحی انجام دیتا ہے۔ جسنے کے آگے کی کھال کو کسی آلے سے سمیٹ کر استرے سے کاٹ ڈالتا ہے اور زخم پر لپ کر کے پٹی باندھ دیتا ہے۔ زخم عموماً ایک ہفتے میں مندمل ہو جاتا ہے۔ اس عرصے میں بچے کی سلامتی کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ آج کل بعض لوگ ڈاکٹروں سے بھی ختنہ کراتے ہیں جو کھال کو سن کر کے عمل جراحی کر دیتے ہیں۔

(A. J. WENBINCK [تلفیض از ادارہ])

ختای : رَکْ بہ قرۃ ختای .

ختل : آمو دریا یعنی دریائے جیحون کے بالائی حصے پر ایک ضلع ہے، جو دریائے پنج اور دریائے وحش کے درمیان واقع ہے جنہیں قرون وسطیٰ میں جریاب اور وحشاب کہا جاتا تھا۔ اس کی جائے وقوع کے بارے میں قب ۱ : ۲۳۹ بعد۔ ختل کا یہ تلفظ یاقوت (معجم ۲ : ۴۰۲) نے لکھا ہے۔ اس کے لیے جمع کی شکل بھی اکثر استعمال ہوتی ہے، چنانچہ تلفظ ختلان کی شہادت ہمیں اس مجموعہ میں ملتی ہے جو تاریخ طبری میں محفوظ ہے (۲ : ۱۳۹۲ و ۱۳۹۳ و ۱۶۰۲) اور جو امیر آسَد بن عبد اللہ (م ۵۱۲ / ۴۳۸ء) کی ہزیمتوں پر لکھی گئی تھی۔ اس کے برعکس فارسی کے شعراء متاخرین کے کلام میں ختلان یا ختلان کا تلفظ شعر کے وزن کے اعتبار سے ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہی تلفظ فارسی لغات میں بھی درج ہے (دیکھیے Lexicon : Vullers، بذیل 'ختل' و 'ختلان'۔

مآخذ : (۱) Turkestan : W. Barthold، ۲ : ۷۰ بعد؛ (۲) The Lands of the : G. Le Strange، Eastern Caliphate، کیبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۳۸ بعد؛ (۳) Erānšahr : J. Marquart، ص ۲۳۲ بعد، ۲۹۹ (۴) حاشیہ از N. Elias بر تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. Ross، ص ۲۱۔

(W. BARTHOLD [تلخیص از ادارہ])

ختم : (ع)؛ (یا ختمہ)؛ شروع سے آخر تک قرآن مجید کی تلاوت کا اصطلاحی نام ہے۔ یہ اسم مصدر ہے جو "ختمہ" سے بنا ہے، اور ایک عجمی لفظ "خاتم" بمعنی مہر یا مہر کی انگوٹھی سے ماخوذ ہے (Fränkel : Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen، ص ۲۵۲)، اس لیے کہ کسی دستاویز کے خاتمے پر مہر ثبت کر دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی مکمل تلاوت بڑا کار ثواب ہے، خصوصاً اگر اس کی تکمیل ایک قلیل مدت کے اندر ہو جائے مثلاً آٹھ راتوں میں

جیسے کہ ازروی روایت حضرت ابی بن کعب نے کیا تھا (ابن سعد، ج ۳، جز ۲، ص ۶۰، س ۲۳؛ قب حضرت عثمان کے متعلق کتاب مذکور جز ۳، حصہ ۱، ص ۵۳، س ۳)۔ سیلمان الاعمش کے بارے میں روایت ہے (Lane، بذیل مادہ) کہ انہوں نے حضرت عثمان رضی کی ترتیب قرآن کے جلد ہی بعد "ختم" تلاوت کیا اور اسی طرح ابن مسعود کی ترتیب کے بعد بھی۔ کسی متوفی شخص کے لیے قاریوں سے "قراءة الختمات" یعنی ختم قرآن کی فرمائش کی جاتی تھی (مثلاً الف لیلة میں ایوب اور اس کے بیٹے کی کہانی میں)۔ مصر میں مہمانوں کی تکریم کے لیے ختمہ کا انعقاد ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں مکے میں جب کوئی لڑکا پورا قرآن پڑھ لیتا ہے، تو ایک تقریب کی جاتی ہے جو "اقلاہ" کہلاتی ہے۔ جنوبی عرب میں پہلی مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے والے کو ایک خاتم یعنی انگوٹھی بطور تحفہ دی جاتی ہے۔ [بعض دوسرے اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی جب بچہ پہلی مرتبہ قرآن مجید ختم کرتا ہے تو حسب حیثیت تقریبات منعقد ہوتی ہیں اور کم از کم شیرینی ضرور تقسیم کی جاتی ہے]۔

مآخذ : (۱) Mekka : Snouck Hurgronje، ۲ : ۱۳۶ و ۱۳۷؛ (۲) Arabica : Landberg، ۱۲۶ : ۵ بعد؛ (۳) Arabian Nights : Lane، ۳۸۲ : ۱؛ (۴) Goldziher، Isl.، ۱۹۱۵ء، ۶ : ۲۱۳ بر ختم البخاری [رک باں]۔ (FR. BUHL)

الختمہ : رَکْ بہ دفتر۔

الختمہ الجامعہ : رَکْ بہ دفتر۔

ختن : چینی ترکستان کا ایک شہر ہے۔ قدیم ترین چینی تذکرہ میں اس شہر کو Yotkan کے بجائے Ya-tien کہا گیا ہے۔ یہ وہ نام ہے جو قبل از اسلام کے زمانے کے اس شہر کے کھنڈروں کو آج کل بھی دیا جاتا ہے جس کا سب سے زیادہ

شرقی حصہ جدید شہر کے مغرب میں پانچ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ بعد میں اس نام کو K'iu-tan اور Ho-tan کی صورت میں لکھا گیا ہے (قب Documents sur les Toukine [Turcs] : E. Chavannes occidentaux، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء ص ۱۲۵)۔ اس کا ہندوستانی نام گُستَنہ یا گُستَنکہ یعنی ”دنیا کا سینہ“ ہے جو چینی تحریروں میں Kiu-sa-tan-na لکھا جاتا ہے۔ Sir Aurel Stein Sandburied Ruins of Khotan، ۱۹۰۳ء ص ۴۰۲ نے اس کی اس طرح تشریح کی ہے کہ یہ مقامی نام کی ایک عالمانہ تاویل صرفی سے بن گیا ہے۔ یَتقان (Yolkan) کی ویران شدہ جای وقوع اور اس کے گرد و نواح کے لیے خاص طور پر دیکھیے : Ancient Khotan : M. A. Stein، ۱۹۰۷ء ص ۱۹۰ بعد، جیسا کہ سر آرل سٹائن Stein نے انکشاف کیا ہے کہ بدھ مت کی پرانی عبادت گاہوں کی تعظیم و تکریم آج کل اولیائے اسلام کے مقابر کی طرح کی جاتی ہے۔ بدھ مت کی سب سے زیادہ قدیم یادگار جس پر سن درج ہے وہ ۶۹۹ء کی ہے، اسے سر آرل سٹائن نے دریافت کیا تھا (Sandburied Ruins، ص ۴۰۵)، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ بدھ مذہب کی اس سے بہت پہلے اشاعت ہو چکی ہو گی۔

قدیم ترین دستاویزیں اور تحریریں ایک ہندوستانی بھاشا میں ہیں، جس کے متعلق سر آرل سٹائن کا پہلے یہ خیال تھا کہ وہاں کے مقامی لوگوں کی زبان ہے، مگر اب وہ اسے ایک ایسی ادبی زبان تصور کرتا ہے جس کی تشکیل ہندی سیتھین Indo-Scythic حکومت اور اقتدار کے زیر اثر ہوئی تھی (Ruins of Desert Cathay : M.A. Stein، ۱۹۱۲ء، ۱ : ۲۹۰ بعد، ۳۸۶ بعد)۔ اس کے بعد کے زمانے میں اس کی جگہ ختن اور اس کے مشرق میں ہم ایک مقامی آریائی زبان سے روشناس ہوتے ہیں۔

جسے لیومن E. Leumann نے ”زبان ثانی“ کے نام سے موسوم کیا ہے اور جو اپنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے ابرانی ہے، لیکن اس کی لغت سنسکرت سے بہت متاثر ہے (دیکھیے Z.D.M.G.، ج ۶۱، ص ۶۳۸ بعد اور خاص طور پر E. Leumann Zur nordarischen Sprache und Litteratur، سٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۲۹)۔ (بظاہر یہ زبان تقریباً ہندی طرز کی ابرانی ہے جیسے کہ انگریزی رومن طرز کی جرمن ہے)۔ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ آیا اس زبان کو ترکی نے اسلامی زمانے سے پہلے ہی خارج کر دیا تھا یا نہیں۔ کاشغر اور موجودہ چینی ترکستان کے شمالی حصے کے برعکس حدود العالم (مخطوطہ ایشیائک میوزیم ورق ۱۴۔ الف [انگریزی ترجمہ، ص ۸۵]) میں ختن کا ذکر ترکی قبائل اور ان کے علاقوں کے بیان میں نہیں بلکہ چین کے ضمن میں آیا ہے۔ یہ شہر چین اور تبت کے درمیان سرحدی علاقے میں واقع تھا اور ایک جدا امیر کے زیر حکومت تھا جو اپنے کو ترکوں اور اہل تبت کا سردار اعلیٰ ”(عظیم التُراک و التبت)“ کہتا تھا۔ اس کے برعکس گردیزی (بحوالہ Barthold : Oicst o piezdkie v Srednayuyu Aziyu، ص ۹۴) کے بیان کے مطابق قای Kai کا وہ شہر جو ختن سے پندرہ دن کی مسافت پر چین جانے والی سڑک پر واقع تھا تَغَزَغَز (ترکی) کے زیر نگین تھا۔ گردیزی کا بیان ہے کہ ختن کے لوگ بدھ مذہب کے پیرو تھے، لیکن اس نے ختن کے شمال میں مسلمانوں کے ایک قبرستان اور خود شہر کے اندر دو عیسائی عبادت گاہوں کی موجودگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ (یہاں کے کھنڈروں میں اب تک نہ تو عیسائیوں کے اور نہ فرقہ مانویہ ہی کے آثار پائے گئے ہیں)۔

بمقابلے کاشغر کے ختن میں اسلام بہت بعد میں پھیلا۔ ابن الاثیر قدیر خان یوسف کو ختن کا فاتح بتاتا ہے جس کی وفات ۵۴۲۳ / ۱۱۰۳۲ء میں

ہوئی۔ اس کے نام کے سگے جو کاشغر اور یارقند میں مضروب ہوئے اور جن کا سلسلہ سنہ ۵۴۰ھ/۱۰۱۳ء سے شروع ہوتا ہے، ہمارے پاس موجود ہیں (A. Markow: *Inventarniy Katalog*، ص ۱۹۲)۔ کاشغر کی طرح ختن بھی بعد کے زمانے میں ایلک خانہ [رک باں] اور قرہ ختای کے زیر حکومت رہا۔ قبیلہ نیمن کے فرمانروا کوچلوک نے اس سرزمین کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم کرنے شروع کیے [رک بہ قرہ ختای]۔ جوینی (تاریخ جہانگشاہ طبع مرزا محمد قزوینی، ۱۰۹۰ھ و ۵۲۰) کے بیان کے مطابق اس نے امام علاء الدین ختنی کو ان کے مدرسے کے دروازے میں کیلوں سے گاڑ دیا تھا۔ حیدر میرزا کے زمانے میں اس شہید کی کوئی یادگار باقی نہ رہی تھی (دیکھیے ج ۲، ص ۲۳۲)۔ اس کا مزار بھی نامعلوم تھا (تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. Ross، ص ۲۹۸)۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ختن میں کوئی مقامی تاریخی روایت نہ تھی۔ عربی اور فارسی زبانوں میں علم جغرافیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ختن کا بہت کم ذکر آیا ہے، یہاں تک کہ السمعانی نے اس کی جائے وقوع بھی صحیح نہیں لکھی (D. S. Margoliouth، سلسلہ یادگار کب، ورق ۱۸۹ ب) اور اس غلطی میں یاقوت (۲: ۴۰۳) نے اس کی پیروی کی ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں مارکوپولو Marco Polo طبع Yule-Cordier، (۱: ۱۸۸) کے بیان کے مطابق ختن فغفور چین کے زیر حکومت تھا اور یارقند کی طرح امیر قیدو (دیکھیے اوپر ۱: ۳۴۸) کے زیر نگین نہیں تھا۔ بعد کے زمانے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ختن کی سیاسی تاریخ کاشغر اور اس علاقے کے دوسرے شہروں کے ساتھ برابر وابستہ رہی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں وہ کاشغر کی طرح خواجگان (اولیاء) کی سلطنت میں شامل رہا۔ اسے قلموق اور بعد میں چینی

حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔ ۵۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳-۱۸۶۴ء کے واقعات کے بعد اسے حملہ آور یعقوب بیگ کی اطاعت قبول کرنی پڑی اور اس کی وفات (۱۸۷۷ء) کے بعد اس نے دوبارہ چین کی فرمانبرداری اختیار کر لی۔ ختن میں زمانہ حال میں ایک تاریخ لکھی گئی ہے (جس کی تکمیل ۱۸ شعبان ۱۳۱۱ھ/۲۴ فروری ۱۸۹۴ء میں ہوئی)، اس میں ۵۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء کے بعد کے واقعات مندرج ہیں دیکھیے: *Bulletin de l'Acad., etc.*، ۱۹۲۱ء، ص ۲۰۹؛ اس کے علاوہ دیکھیے: تاریخ اسمیہ طبع Pontusow، ص ۱۶۱) بعد۔

ریشم کی صنعت کو یہاں قدیم ترین زمانے سے فروغ حاصل رہا ہے، چنانچہ جدید شہر میں یہ صنعت اب تک باقی ہے۔ یہاں کے باشندوں کی تعداد کے بارے میں بیانات بہت مختلف ہیں، مثلاً کارنیلو (*Kashgariya: Kornilow*، تاشقند ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۵) کے اندازے کے مطابق ان کی تعداد صرف پندرہ ہزار ہے اور بقول سائکس پچاس ہزار (G. and P. Sykes: *Through deserts and oases of Central Asia*، لندن ۱۹۲۰ء، ص ۲۴۶)۔

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جو متن میں مذکور ہیں دیکھیے خصوصاً: (۱) *Med.: E. Bretschneider*، (۲) *Researches from Eastern Asiatic Sources*، (۳) *Chinesisch-: M. Hartmann*، (۴) *Turkestan*، Halle ۱۹۰۸ء، ص ۹۳) بعد۔ اسلام میں اولیاء اللہ کی اہمیت اور اس سے ختن کے تعلق کے بارے میں دیکھیے: *Der islamische Orient: M. Hartmann*، برلن ۱۹۰۵ء، ۱: ۱۹۵) بعد و بمدد اشاریہ۔

(W. BARTHOLD)

- **ختنک:** ختنک کرلانی افغانوں کا ایک قبیلہ ہے، جس کے افراد پاکستان کے شمالی مغربی صوبے اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں رہتے ہیں۔ ان

کی اصل و نسل کے متعلق بہت کچھ اختلاف رائے ہے [رک بہ افغانستان]۔ اسلامی عہد کی ابتدا میں وہ سلسلہ کوہ سیلمان میں آباد تھے، نیز اس میدان کے شمالی حصے میں جو کوہ سیلمان اور دریائے سندھ کے درمیان واقع ہے۔ خٹک کی تاریخ خوشحال خان نے لکھی ہے جو شہنشاہ اورنگ زیب کے عہد میں اس قبیلے کا ایک نامور سردار تھا۔ ان کے علاقے کے بڑے مقامات اکوڑہ، شہپاز گڑھ، کالا باغ اور مکھڑ ہیں۔ یہ لوگ جنگجو واقع ہوئے ہیں، اور جدیدوں سے اپنے ہمسایوں سے اور باہم ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار رہے ہیں۔ مستعد، محنتی اور ہشیار کاشتکار ہونے کے علاوہ وہ ادھر ادھر سامان لیے جانے اور تجارت کرنے میں بھی بہت مشاق ہیں۔ خٹک سب کے سب سنی ہیں اور ان کی زبان پشتو کی مغربی بولی ہے۔

ماخذ: دیکھیے مثالہ کوھاٹ۔

(R. B. WHITEHEAD)

* خٹم: ایک عرب قبیلہ؛ (یہ نام منصرف ہے اگرچہ عربی کتابوں کے متعدد یورپی طباعتوں میں اس پر غلطی سے ایک غیر منصرف اسم کے طور پر اعراب لگائے گئے ہیں)۔ اس قبیلے کے لوگ کم از کم چھٹی صدی عیسوی سے الطائف اور التجران کے درمیانی پہاڑی علاقے میں یمن سے مکرے بجائے والے کاروانی راستے کے ساتھ ساتھ آباد چلے آتے ہیں۔ قبائل کے نقل مکانی کے متعلق اس مؤرخانہ نظریے کے مطابق جو ان کی تنظیم نسبی سے وابستہ ہے یہ لوگ معد کے بیٹوں میں جدائی کے وقت السراة [رک بان] کے پہاڑی علاقے میں آباد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں سے انہیں الازد نے مارب کا بند ٹوٹنے کے بعد، جنوبی عرب قبائل کے نقل وطن کے زمانے میں، ان علاقوں کی طرف دھکیل دیا تھا جن میں وہ تاریخی زمانوں میں آباد تھے (البحر المعظم)۔

طبع: Wüstenfeld، ص ۲۸، ۳۸، ۴۱ تا ۴۲ Die Wohnsitze u. Wanderungen: Wüstenfeld = ۴۲ d. ar. Stämme: Abh. G. W. Gött. ۱۳: ۳۹، ۴۳، ۵۸ = الفضلیات، طبع Lyall، ص ۱۱۳، ۱۱۴ بہ تتبع ابن الکلبی: یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۶۴، ۲: ۳۲۶، ۳: ۳۲۷ تا Wüstenfeld: Register z.d. genealog. Tabellen، ۱۳۰، ۱۳۱)۔ اس نظریے کے مطابق خٹم بچیلہ [رک بان] کی طرح، جن کا ذکر ہر جگہ ان کے بھائی بندوں کی حیثیت سے آتا ہے، اسمعیلی قبائل میں سے تھے اور ان کا نسب نامہ اس طور سے تھا: خٹم بن أنمار بن نزار (ابن هشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳

ص ۵۳ میں آخر تا ص ۵۴ س ۹)۔

جزیرۃ العرب کی تاریخ کے قدیم دور میں خشم کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند معلومات نہیں (Blau نے Z.D.M.G.، ۲۲ : ۶۵۸ : ۲۳ : ۵۶۱، حاشیہ ۶ میں جو یہ خیال پیش کیا ہے کہ خشم اور Adramital، جن کا ذکر یورانیوس اور Pliny نے کیا ہے ایک ہی ہیں، ناقابل قبول ہے (ان کے اور حضرموت کے Xatramotitai درمیان فرق کرنا چاہیے۔ چھٹی صدی سے ہم انہیں مختلف الاصل قبائل کے ساتھ پیشہ، تربہ، جرش اور تبالہ کے اضلاع میں آباد دیکھتے ہیں۔ یہ آخر الذکر مقام ایک دیوتا ذوالخلصہ کی پرستش کا مرکز تھا (جس کے لیے دیکھیے Reste : Wellhausen، بار دوم، ص ۴۵ تا ۴۸ اور بحیلہ، دوس، باہلہ وغیرہ کی طرح خشم بھی اس کی پوجا کرتے تھے (یاقوت، ۱ : ۷۹۱ : ۲ : ۴۶۱، ۲۰۳ : ۴ : ۶۲ : ۵۶۷، (= الاغانی، ۱۱ : ۱۵۲)، ص ۵۷۸، س ۱۷ بعد، جہاں بہت سی جگہ خشم کے ہمسایوں کا ذکر ہے اور پہلی صدی ہجری کے اختتام پر اموی اور ہاشمی خاندانوں کے بعض افراد کو پیشہ کے علاقے کا ایک حصہ دیے جانے کا بھی ذکر آیا ہے (الہمدانی، ص ۱۳۵ تا ۱۳۶ : ابن الکلبی : کتاب الاضنام، ص ۳۳ بعد)۔

ان متعدد بے قاعدہ جنگوں میں جن میں خشم نے شرکت کی (دیکھیے الاغانی، ۷ : ۱۱۹ : ۱۲ : ۴۷، ۱۵ تا ۵۶ : ۱۳ : ۲۵ : ۱۸ : ۳۵ تا ۳۶ : نقائص، طبع Bevan، ص ۴۶ : یاقوت، ۲ : ۷۳۵ : ۱۶ : ۴ : ۵۶، س ۱۶ تا ۱۷ : الہمدانی، ص ۱۷۰ : ۲۱)، سب سے زیادہ مشہور قیف الریح کی جنگ ہے، جس میں ان کے سردار انس بن مدرک (یا مدرکہ) نے مذحج کے بیشتر حصے سے اتحاد کر کے بنو عامر بن صعصعہ کو شکست دی، جن کی قیادت عامر بن الطفیل [رک بان] کر رہا تھا۔ اس کی ایک آنکھ

ہے کہ بہت سے اور قبائل کی طرح نسب کے اعتبار سے خشم کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں، بلکہ وہ مختلف الاصل قبائل کا ایک مجموعہ ہیں۔ ان کے نام کے اشتقاق سے بھی یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، جس کی رو سے اس نام کا تعلق فعل تَخْتَم سے ہے یعنی "اتحاد باہمی کا عہد کرتے وقت اپنے آپ کو خون آلودہ کرنا" (اس رسم کے متعلق قبہ Der Eid bei den Semiten : J. Pedersen، ص ۲۱ تا ۲۲، ۲۵ : ۲۶ اور وہ مصنفین جن کا وہ حوالہ دیتا ہے)۔ دیگر تشریحات جو خشم کو کسی پہاڑ یا کسی اونٹ کا نام قرار دیتی ہیں درخور اعتنا نہیں (ابن الکلبی ورق ۱۲۰ الف = ابن درید، ص ۳۰۲ : ۲ تا ۳، ص ۳۰۴ نیچے سے س ۶ : الجماسة، طبع Freytag، ص ۷۲ : ۳۷۵ : لسان، ۱۵ : ۵۶)۔ بہر حال ہم خشم کو ہمیشہ جنوبی قبائل کے ساتھ وابستہ دیکھتے ہیں یا تو جنگی مہمات میں یا باہمی اتحاد کے موقعوں پر (مثلاً الاغانی، ۹ : ۱۷، ۱۴ : ۴۷ بعد، ۱۸ : ۳۵ : ۳۶ تا ۳۷)، یا ردہ کے دوران (الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje، ۱ : ۲۹۸۵ بعد)، یا بعد کے زمانے میں بصرے اور کوفے کی فوجی چھاؤنیوں میں متعینہ قبائل کی تقسیم میں (الطبری، ۱ : ۲۳۹۵ : ۳۱۷۳ : ۲ : ۱۲۲ : لیکن ۲ : ۱۳۸۲ : ۱ تا ۵ میں ہم انہیں "اہل العالیہ" کی عام اصطلاح کے تحت کنانہ، قیس عیلان، مزینہ یہاں تک کہ قریش کے ساتھ بھی منسلک پاتے ہیں، جو سب شمالی قبائل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت (۵۱۰) علاقائی اصول انتساب نسبی امتیاز پر غالب آ گیا تھا)۔ ان کی بڑی شاخیں شہران، ناہمش اور اکلَب تھیں، اگرچہ آخر الذکر قبیلہ جنوبی عرب کے سلسلۂ نسب کی رو سے ایک دوسری اصل سے تھا (یعنی اکلَب بن ربیعہ بن نزار) اور قبیلہ خشم میں دیر میں شامل ہوا (دیکھیے البکری،

جنگ میں ضائع ہو گئی (نقائص، ص ۴۶۹ تا ۴۷۲: ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱: ۴۷۴: العقد، مطبوعہ ۱۲۹۳ھ، ۳: ۱۰۲ تا ۱۰۳: دیوان عامر، طبع Lyall، مقدمہ ص ۸۲ تا ۸۳ قصیدہ عدد ۱۰، ۱۱ (= المفضلیات عدد ۱۰۶)، ۱۲، ۱۹، ۲۵، ۲۷ و تکملہ ۱۹)۔ انس بن مدرک نے، جو ایک شاعر کی حیثیت سے بھی نامور تھا، خشم کے بعض اور کارناموں میں بھی ایک سوریا کی طرح بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا، مثلاً بنو جشم کے خلاف ان کی مبہم میں (الآغانی، ۹: ۱۷) اور ایک دوسری مبہم میں، جس میں اس نے مشہور رجز شاعر سلیم بن سلک کو قتل کیا (الحماسہ، ص ۱۵ تا ۱۶: الآغانی، ۱۸: ۱۳۷ تا ۱۳۸: ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ذخویہ ص ۲۱۷)۔ انس کے سوانح حیات کے متعلق، جو ظہور اسلام کے بعد کئی سال تک زندہ رہا، تمام معلومات اس مقالے کے مصنف نے Caetani: *Annali dell' Islām* : ۱۰: ۴۹۹ تا ۵۰۰ (۴۰: ۳۷۷) میں جمع کر دی ہیں۔

خشم کے علاقوں کا محل وقوع ہی ایسا تھا کہ جب اہل حبشہ نے مکے پر فوج کشی کی تو انہیں اس میں حصہ لینا پڑا، چنانچہ انہوں نے ابرہہ کی پیش قدمی کو روکنے کی کوشش کی، لیکن اس سے شکست کھائی اور انہیں مجبوراً الطائف تک دشمن کی فوج کی رہنمائی کرنی پڑی (دیکھیے وہ مصادر جنہیں نولدکہ Nöldeke نے *Gesch. d. Pers. u. Araber*، ص ۲۰۶ تا ۲۱۷ میں جمع کر دیا ہے)۔ ابتدا میں اسلام کی اشاعت کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ (الطبری، ۱: ۱۰۸۹ تا ۱۰۹۰) لکھتا ہے کہ تبالہ کی خشمی کاہنہ فاطمہ بنت مر نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والد عبد اللہ بن عبدالمطلب کے چہرے میں ایک آسمانی نور دیکھا تھا۔ اس حکایت کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس کا

مستہودہ یعنی ”یہودیوں کی تقلید کرنے والی“ کہا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خشم کے ابتدائی تعلقات یقیناً مخالفانہ تھے (الواقدی، مترجمہ ولہاؤزن Wellhausen، ص ۴۸۷: الطبری، ۱: ۱۷۳۰ تا ۱۷۳۱) لیکن بالآخر انہوں نے آپ کے پاس ایک سفارت بھیجی اور آپ کی رسالت پر ایمان لے آئے، نیز انہوں نے آپ کے ایک مراسلے کو قبول کر لیا، جس میں اسلام سے پہلے کی تمام عداوتوں کی تسخیر کا اعلان کیا گیا تھا (ابن سعد، ۱: ۲، ۳۳: ۷۸: *Annali dell' Islām*، ۲: ۳۳۰، ۱۰: ۱۰۰: ہجری، فصل ۲۸، قبہ نیز فصل ۲۳، ص ۳۲۶ تا ۳۲۷)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد ان کی صرف ایک جماعت نے بغاوت کی (*Annali*، ۲: ۵۷۳ تا ۵۷۴، ۵۸۱، ۵۸۵، ۱۱: ۱۱: ہجری، فصل ۸۷ تا ۸۸، ۹۸، ۱۰۴)۔ عبد اللہ بن جریر البجلی کے ہاتھوں ذوالخلفہ کے بت خانے کی تباہی نے ان کی اور دیگر قبائل کی جو فتنہ و فساد کے اس بڑے مرکز میں جمع تھے، مزاحمت کو یقیناً ختم کر دیا ہو گا (الطبری، ۱: ۱۹۸۵: بعد)۔ اسلامی فتوحات کے دوران میں وہ اہل شام کی فوج میں شامل تھے (ابن عساکر، در *Annali*، ۳: ۵۸۸، ۱۵: ۱۵: ہجری، فصل ۶۶۔ الف، قبہ نیز: الطبری، ۱: ۳۲۸۷ تا ۳۲۸۸، ص ۳۳۰۸)۔ ان میں ۸ تا ۱۷ اور عراق کی فوجوں میں بھی (الطبری، ص ۲۱۸۸ تا ۲۱۸۹) اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں وہ ان قبائل میں بھی شریک تھے جو بصرے اور کوفے میں متعین کیے گئے تھے۔

متعدد خشمی عورتوں کی شادیاں قبیلہ قریش میں

ہوئیں۔ ان میں سے ایک خاتون کو صدر اسلام کی تاریخ میں خاصی اہمیت حاصل ہے۔ حضرت اسماء بنت عمیسؓ ان عورتوں میں سے ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اسلام کو قبول کیا اور جو ان اولین مسلمانوں کے ساتھ تھیں جن کا یہ

وہ یکے بعد دیگرے حضرت جعفر بن ابی طالب، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کے حوالہ نکاح میں آئیں۔ اس بنا پر انہیں اسلامی روایت کے مطابق ایک خاص مرتبہ اور وقار حاصل ہے (ابن سعد، ۸: ۲۰۵ تا ۲۰۹)۔ ان کی بہن سلمیٰ حمزہؓ بن عبدالمطلب کی بیوی تھیں (Annali، مقام مذکور باب ۲۸۵؛ ابن سعد، ۸: ۲۰۹)۔ انس بن مدرک کی ایک بیٹی اسماء نامی حضرت خالد بن الولید کی اہلیہ تھیں (ابن حجر: الأصابہ، قاہرہ، ۸: ۶، عدد ۳۹)۔

خشمی شعرا کی تعداد زیادہ نہ تھی۔ ان میں سب سے زیادہ قابل ذکر ابن الدمینہ ہے (الآغانی، ۱۵: ۱۵۱ تا ۱۵۷؛ ابن قتیبہ: کتاب الشعر، ص ۴۵۸ تا ۴۵۹ وغیرہ)، جسے غالباً پہلی صدی ہجری کے آخر یا دوسری صدی ہجری کی ابتدا میں فروغ حاصل ہوا اور جو اس خونریز انتقام کے لیے مشہور ہے جو اس نے اپنی بیوی سے اس کے بے وفا ہونے پر لیا۔

مآخذ: (علاوہ ان کے جو مقالے میں مذکور ہیں)

- (۱) ابن الکلبی: جمہرة الانساب، مخطوطہ اسکوریال، ورق ۱۲۴ تا ۱۲۷، جس کا خلاصہ: (۲) ابن درید: الاشتقاق، طبع وشفٹلٹ Wüstenfeld، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶ اور العقد، مطبوعہ ۱۲۹۳ھ، ۲: ۷۸ تا ۷۹ میں درج ہے؛
- (۳) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، بعد اشارہ: (۴) عمر رضا کچالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ (تفصیلی مآخذ مذکور ہیں)۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

الخجندی: ابو محمود حامد بن خضر الخجندی تقریباً ۵۳۹۱/۱۰۰۰ء میں فوت ہوا۔ وہ بویہی خاندان کے حکمران فخرالدولہ (۳۶۶/۹۷۶ء تا ۵۳۸۷/۹۹۷ء) کے عہد حکومت میں شہر رے میں مقیم تھا۔ اس نے ایک سدس [نقیاس ارتفاع] بنایا اور اسے فخرالدولہ کے نام سے منسوب کیا ("السدس الفخري")

مگر اسے اس نام کا موجودہ آلہ نہیں سمجھنا چاہیے۔ یہ دو متوازی اور مستقیم دیواروں الف و ب پر مشتمل تھا، جن کا درمیانی فاصلہ بارہ فٹ تھا اور جو سطح زمین سے تیس فٹ اوپر اور تیس فٹ نیچے تک جاتی تھیں۔ جنوبی سرے پر اور شاید جنوبی دیوار کے شمالی سرے پر بھی ایک قبة یعنی گنبد تھا، جس میں ایک سوراخ تھا۔ مؤخرالذکر کے گرد ساٹھ فٹ نصف قطر کا ایک سدس مدور بنایا گیا تھا، جو ایک دیوار کی شکل کا تھا، جو ان دو دیواروں کے درمیان تعمیر کی گئی تھی اور جس کی سطح کو بہت اہتمام سے صقل کیا گیا تھا۔ سدس زمین کی سطح سے تیس فٹ نیچے سے لے کر مذکورہ بالا دیواروں تک پہنچتا تھا اور اس پر دس دس انچ کے فاصلے پر نشان لگائے گئے تھے۔ سوراخ میں سے گزرنے والی شعاعیں ایک سفید سطح پر منعکس ہوتی تھیں، جو محیط دائرہ کے ساتھ ساتھ حرکت کرتی تھیں؛ چنانچہ اس طرح سے سورج کا انتہائی ارتفاع دریافت کر لیا گیا۔ الخجندی نے ۵۳۸۴/۹۹۴ء میں سدس کی مدد سے منطقہ البروج کی سطح کا اندازہ کیا۔ چونکہ مطلع ابر آلود تھا اس لیے جو مشاہدات سورج کے برج سرطان اور برج جدی میں منتہی ہونے سے قبل اور بعد کے دنوں میں کیے گئے، انہیں منطقہ البروج کی سطح کو متعین کرنے کے لیے صحت کے قریب لانا ضروری تھا، چنانچہ احتیاط کے ساتھ تخمین و تذیل کرنے سے یہ مرحلہ کامیابی کے ساتھ طے ہو گیا۔ منطقہ البروج کی سطح کا یہ اندازہ پہلے اندازوں سے قدرے مختلف ثابت ہوا، یعنی ۲۳ درجے ۳۲ دقیقے ۲۱ ثانیے، جو مروجہ اندازے سے ۱۲ دقیقے مختلف ہے۔ البیرونی نے اپنی کتاب قانون مسعودی میں بتایا ہے کہ الخجندی کا عہد اس وجہ سے غلط ہو گیا کہ وہ آلہ جو دو تخمینوں میں سے ایک کے لیے استعمال کیا

گیا، ضرر رسیدہ تھا۔ الخجندی نے بہت شرح و بسط سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ علم ہیئت سے متعلق مقدماتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، اس لیے سطح منطقة البروج کے مائل بہ تبدیل ہونے کے خلاف بھی اصولاً کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔

الخجندی نے ایک اور آلہ بھی بنایا تھا، جو آلہ شاملہ کہلاتا تھا (دیکھیے J. Frank: *Über Zwei astronomische arabische Instrumente*, *Zeltschr. für Instr. Kunde*، ۴۱، (۱۹۲۱ء) : ۱۹۳ تا ۲۰۰)۔ یہ ایک جامع الصفات آلہ تھا، جو اسطرلاب اور ربعیہ (مقیاس الارتفاع) دونوں کی جگہ کام آتا تھا۔ ابتدا میں یہ صرف ایک عرض البلد کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا تھا مگر ربه الله بن الحنین البدیع ابو القاسم الاطرلابی نے اسے سب اعراض بلدی کے لیے قابل استعمال بنا دیا (قب ابن القفطی، ص ۳۳۹ و H. Suter، شماره ۲۷۸)۔

مآخذ : (۱) *Die Mathematiker* : H. Suter (۲) *und Astronomen der Araber*، شماره ۱۷۳ : (۲) *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes, Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscriptions*، سلسلہ ۱، *Traité* : Cheikho (۳) : ۲۰۲ : ۱۸۴۴ *arabe de Khodjandi sur le Sextant appelé Fakhri*، *suivi de l'épître de Bairouni sur le sujet*، در *Machriq*، ۲ : ۱۹۰۸ : ۶۰ تا ۶۹ : (۴) *Über den Sextant des al-Chogendi* : E. Wiedemann، *Archiv für die Geschichte der Naturw. und der Technik*، ۲ : ۱۹۱۰ : ۱۴۹ تا ۱۵۱ : (۵) *Studien zur Astronomie der Araber* : O. Schirmer، در *S.B.P.M.S.*، ۱۹۲۶ء : ۵۸ : ۴۳ : ۶۳۔

(E. WIEDEMANN)

خدا بندہ : رک بہ الجایتو خدا بندہ۔

خداوندگار : (ف)۔

مشتق ہے؛ جس کے معنی مالک، آقا یا حاکم کے ہیں، ادبیات میں اکثر خدا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کی تاریخ میں یہ (۱) سلطان مراد اول [رک باں] ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۹ء کا لقب تھا اور (۲) اس سنجاق (یعنی ضلع) کا نام، جس کا دارالحکومت بروسہ تھا۔ یہ سنجاق بعد ازاں ایک ولایت بن گیا۔

ابتدائی زمانے کے ترکی وقائع نگار اپنے وقت میں مراد اول کا یہ لقب بیان نہیں کرتے۔ وہ اسے عام طور پر سلطان مراد غازی لکھتے ہیں (مثال کے طور پر دیکھیے Anonymous Chronicle، طبع Giese)، بلکہ سولہویں صدی سے پہلے بھی یہ لقب دیکھنے میں نہیں آتا (دیکھیے G.O.R. : von Hammer، ۱ : ۱۰۷)؛ ادریس بدلیس، سعدالدین) لیکن قدیم ترین مؤرخین کی تحریروں میں خنکیار کا لقب پایا جاتا ہے (دیکھیے عاشق پاشا زادہ : تاریخ، قسطنطنیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۶۸) اور اسے عام طور پر خداوندگار کا اختصار سمجھا جاتا ہے (عالی : کنہ الاخبار، ۵ : ۱۶، فرهنگ شعوری، بذیل مادہ؛ سامی : قاموس ترکی، ۱ : ۵۸۹)۔ ناجی نے اپنی لغات میں اسے "خنک آر" (بمعنی نشاط افزا) سے اخذ کیا ہے (دیکھیے نیز : ۱۸ : سلسلہ ۲، ج ۱۵ : ۲۷۶، ۵۷۲)۔ کم از کم سترہویں صدی تک ترکی کے سب سلاطین کو پادشاہ کے ساتھ ساتھ خنکیار کے لقب سے بھی ملقب کیا جاتا تھا۔ مؤرخ ابن ایاس کا بیان ہے کہ سلیم اول کے اس عجیب لقب سے اہل مصر بہت متحیر ہوئے تھے (دیکھیے Barthold، در *Isl.*، ۶ : ۳۹۳)، لیکن خنکیار کا لقب متعدد بزرگان دین اور صوفیہ کرام کو بھی دیا گیا ہے خاص طور پر جلال الدین رومیؒ کو، جنہیں اکثر ملا خنکیار کہا جاتا ہے۔ بظاہر خداوندگار سے مشتق خنکیار اسی قسم کا لفظ ہے جیسے کہ پاشا (دیکھیے Giese، در

[مآخذ: متن مقالہ میں آگئے ہیں۔]

(J.H. KRAMERS)

⑧ خدیجہؓ: ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ

رضی اللہ عنہا؛ [مکے کی نہایت معزز اور دولت مند خاتون، طاہرہ لقب، ام ہند کنیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پہلی زوجہ محترمہ،] قریش کے ممتاز خاندان آسد بن عبدالعزیٰ سے تھیں۔ سلسلہ نسب یہ ہے: خدیجہ بنت خویلد بن آسد بن عبدالعزیٰ بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ اکیس پشت کے اس صحیح ترین نسب نامے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اتنی پشتوں تک حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کی دادیوں کے نام بھی معلوم ہیں۔ اسی طرح چھ پشتوں تک نانہالی سلسلے کی نانیوں کے نام بھی کتابوں میں درج ہیں، یعنی ماں کا نام فاطمہ بنت زائدہ بن جندب (از عامر بن لوی)، نانی کا نام ہالہ بنت عبد مناف (از عامر بن لوی)، پر نانی کا نام قلابہ بنت سعید (از بنو سہم)؛ نانی کی نانی کا نام عاتکہ بنت عبدالعزیٰ (آسد بن عبدالعزیٰ کی ہم شیر)، پر نانی کی نانی کا نام ریطہ بنت کعب المعروفہ بہ الخطیاء (از بنو تیم)، پر نانی کی پر نانی کا نام نائلہ بنت حذافہ (از بنو جمح) تھا۔

آسد بن عبدالعزیٰ قریش کے ان نو ممتاز خاندانوں میں سے تھا جن میں دس قومی اور ملکی اعزازات منقسم تھے۔ اس خاندان میں ”مشورہ“ تھا اور اسی تقریب سے ”دارالندوة“ کا انتظام اس کے ہاتھ میں تھا۔ ”مشورہ“ سے مراد یہ ہے کہ قومی اور ملکی مسائل جب قریش کو درپیش ہوتے اور وہ متفقاً کوئی کام کرنا چاہتے تو صلاح مشورے کے لیے اس قبیلے کے پاس آتے۔ اس منصب پر آخری عہدے دار حضرت یزید بن زمعہ بن آسود بن مطلب بن اسد تھے۔

Z.S. ۲ : ۲۶۲)، یعنی ان دونوں القاب کی ابتدا تصوف کی اس فضا میں ہوئی جو دولت عثمانیہ کے ابتدائی زمانے میں پائی جاتی تھی۔ اس طرح خنکیار کا لقب اپنی ابتدائی اور ادبی شکل خداوندگار میں زیادہ مخصوص طور پر مراد اول کے ساتھ وابستہ ہو گیا (تاہم دیکھیے ذیل کا بیان)، اسی طرح جیسے کہ پاشا اور پادشاہ کے لفظوں میں سے ہر ایک کی اپنی مخصوص نشو و نما ہوئی۔ جغرافیائی ناموں میں بھی خنکیار (قسطنطنیہ کے تلفظ میں ”ہنکیار“) پایا جاتا ہے، مثلاً خنکیار اسکیلہ سی۔

۲۔ جب اورخان نے بروسہ فتح کیا تو اسے مع ارد گرد کے علاقے کے شہزادہ مراد بیگ کو بطور ”سنباق“ عطا کر دیا۔ عاشق پاشا زادہ (ص ۴۳) کا بیان ہے کہ سنباق اس کے نام پر بیگ سنباق کہلایا۔ لیکن بعد کی تاریخی روایات کی رو سے اس سنباق اور بعد میں اس ولایت کو جس کا دارالحکومت بروسہ ہو گیا، اپنے پہلے حاکم کے لقب پر خداوندگار کہا جاتا تھا (دیکھیے حاجی خلیفہ: جہاں نما، ص ۶۵۶)؛ تاہم اولیا چلبی لکھتا ہے کہ اس کے زمانے (۱۶۳۰ء) سے بروسہ اندولو (آناطولی) کی ایالت کا دارالحکومت تھا اور وہاں کے والی (حاکم) کی قیامگاہ تھا، جس کا لقب خداوندگار تھا (طبع قسطنطنیہ، ۲ : ۱۰)، اس لیے قیاس غالب ہے کہ لقب خداوندگار کی جغرافیائی ابتدا صرف سلطان مراد اول ہی سے وابستہ نہیں، بلکہ یہ اس اعلیٰ عہدیدار کے لقب سے مأخوذ ہے، جس کا صدر مقام بروسہ تھا۔ تاہم شہر بروسہ میں جن مذہبی عمارتوں کا نام خداوندگار کے نام پر ہے، جیسے کہ جامع خداوندگار یا غازی خنکیار جامع سی (اولیا چلبی، ۲ : ۱۴؛ Cuinet: La Turquie d'Asie ج ۴ : ص ۱۲۷) و مدرسہ خداوندگار (اولیا، ۲ : ۱۷) وہ سب کی سب مراد اول سے تعلق رکھتی ہیں۔

تھے۔ ان کے سب سے بڑے بیٹے حزام تھے۔ ان کے صاحبزادے حضرت حکیم کا ذکر اوپر آیا ہے؛ (۲) دوسری اولاد خود حضرت خدیجہ تھیں؛ (۳) عوام، جو حضرت زبیرؓ کے والد تھے۔ عوام کو حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھی اور حضرت حمزہؓ کی حقیقی بہن منسوب تھیں؛ (۴) حضرت ہالہ، حضرت ابوالعاص بن ربیع کی والدہ ماجدہ؛ حضرت ابوالعاص، حضرت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شوہر اور حضور کے سب سے بڑے داماد تھے؛ (۵) رقیقہ حضرت امیہ کی والدہ؛ پانچ بھائی بہنوں میں حزام، عوام اور رقیقہ نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا۔ حضرت خدیجہؓ، ان کی بہن حضرت ہالہ اور ان کی بھانجی حضرت امیہ بنت رقیقہ نے قبول اسلام کی سعادت حاصل کی۔

آبائی سلسلہ نسب کے لحاظ سے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھی ہوتی تھیں۔ آغاز نبوت میں انہوں نے اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نسبت جو یہ فقرہ کہا تھا: ”اپنے برادر زادے کی باتیں سنیں“ یہ اسی رشتے کی بنا پر تھا۔ ولادت: حضرت خدیجہؓ عام الفیل سے پندرہ سال قبل پیدا ہوئیں۔ اس لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اسی قدر عمر میں بڑی تھیں۔

کنیت: حضرت خدیجہؓ کی کنیت ام ہند تھی۔ ابن سعد (۸: ۱۱) نے لکھا ہے کہ ابو ہالہ [ہند بن زرارہ] سے ان کے ایک لڑکا ہند نام تھا۔ اسی کے نام پر یہ کنیت تھی۔ حضرت ہند بن ابی ہالہ حضرت خدیجہؓ کے پہلے لڑکے اور پہلی اولاد تھے۔ ان کی تربیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاشانہ مبارک میں ہوئی، اسی لیے ربیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہلاتے ہیں [یہ ہند بن ہند بن زرارہ کا لڑکا تھا]۔

ان کے متعلق الاستیعاب، ۲: ۶۱۰ میں لکھا ہے کہ قریش اپنے معاملات ان کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اگر یہ قریش کے ہم خیال ہو جاتے تو ٹھیک ورنہ وہ اختلاف کرتے۔ قریش پھر کوشش کرتے اور انہیں ہم خیال بناتے تھے۔ اس عبارت سے اس اثر کا پتا چلتا ہے جو انہیں قبائل قریش میں حاصل تھا۔ یہ چونکہ اسد کی بڑی اولاد مطلب کے پرپوتے تھے، اس لیے اس اعزاز پر مامور ہوئے تھے۔ عمر میں یہ حضرت خدیجہؓ سے بڑے تھے، لیکن پشتیں زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ حضرت خدیجہؓ کے پوتے ہوتے تھے۔ حضرت خدیجہؓ ان کے دادا اسود کی چچا زاد بہن تھیں۔ چونکہ حضرت خدیجہؓ کے باپ خویلد اسد کے دوسرے بیٹے تھے، اس لیے ان کے پوتے حضرت حکیم ابن حزام کو ”دارالندوہ“ کا منتظم بنایا گیا تھا (الاستیعاب)۔ اس طرح یہ منصب خاندان کے دو سرداروں میں منقسم تھا: (۱) عہدہ، یزید کے پاس تھا اور (۲) عمارت (دارالندوہ) حکیم کے پاس۔ حکیم، حضرت خدیجہؓ کے حقیقی بھتیجے تھے۔ یزید اور حکیم دونوں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ حضرت خدیجہؓ کے دادا اسد بن عبدالعزی کی کئی اولادیں تھیں: (۱) سب سے بڑے مطلب تھے۔ ان کے پرپوتے حضرت یزید بن زعمہ کا ذکر اوپر آیا ہے؛ (۲) خویلد، حضرت خدیجہؓ کے والد تھے؛ (۳) نوفل، جن کے صاحبزادے ورقہ کا حال آگے آئے گا۔ ورقہ کی ایک بہن بھی تھیں؛ (۴) حارث، ابوالبختری کے دادا؛ (۵) عمرو؛ (۶) ام حبیب، یہ حضرت خدیجہؓ کی بھی تھیں۔ ان کی رشتہ داری آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ننھیال بنو زہرہ میں تھی یعنی یہ آنحضرتؐ کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ بنت وہب کی نانی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد [حرب فجار میں اپنے قبیلے کے قائد] اور صاحب اولاد

تھی، جس سے حضرت یزید بن زمعہ پیدا ہوئے، ان کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

دونوں لکاحوں کی اس ترتیب سے بعضوں نے اختلاف بھی کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ پہلے عتیق سے شادی ہوئی، پھر ابو ہالہ سے، لیکن ہم نے صحیح ترتیب قائم کی ہے۔ اسد الغابۃ میں دونوں قول نقل کیے گئے ہیں۔ پھر حافظ ابن عبدالبر کے حوالے سے پہلے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ [البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۶۰۶؛ ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب اور الذہبی: سیر اعلام النبلاء نے بھی یہی ترتیب قائم کی ہے]۔ الاصابۃ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ابن عبدالبر نے اکثر کا یہی خیال نقل کیا ہے، گو قتادہ نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ غرض حافظ ابن عبدالبر پر اعتماد کر کے وہی ترتیب صحیح مانی گئی ہے جو ہم نے قائم کی ہے۔

تجارتی کاروبار: قریش کی طرح حضرت خدیجہؓ کا ذریعہ آمدنی بھی تجارتی کاروبار تھا۔ ابن سعد نے ان کی تجارت کے متعلق یہ جملے لکھے ہیں: ”خدیجہؓ شرف والی، بہت دولت والی، اور تجارت والی تھی، ان کا مال شام جایا کرتا تھا اور تنہا ان کا سامان تمام قریش کے سامان کے برابر ہوتا تھا“۔ کاروبار کی اس وسعت سے ان کی دولت کی فراوانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

والد کا انتقال: حضرت خدیجہؓ کی عمر تقریباً پینتیس برس تھی کہ ان کے والد خویلد کا انتقال ہوا۔ ابن سعد میں ہے کہ انھوں نے جنگ فجار میں وفات پائی، لیکن سیرت النبی (۱: ۱۸۸) میں ہے کہ ”امام سہیلی نے یہ تصریح اور بدلیل ثابت کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ کے والد جنگ فجار قبل انتقال کر چکے تھے“۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے دوسرے شوہر بھی فوت ہو گئے۔ چونکہ گھر میں کوئی کام چلانے

شریک ہوئے اور بعد میں بصرے میں وفات پائی]۔ لقب: الاستیعاب اور اسد الغابۃ میں لکھا ہے کہ حضرت خدیجہؓ کا لقب زمانۃ جاہلیت میں طاہرہ تھا۔

پہلا نکاح: حضرت خدیجہؓ کا پہلا نکاح ابو ہالہ [ہند بن زرارۃ بن النباش بن عدی] التمیمی سے ہوا [ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۰]۔ (ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعض نے نماش بن زرارۃ اور بعض نے نباش بتایا ہے۔ ابن سعد نے ہند بن نباش بن زرارۃ لکھا ہے)۔ ابو ہالہ کے دادا یعنی نباش اپنی قوم میں بہت معزز آدمی تھے۔ وہ مکے آ کر مقیم ہوئے اور بنو عبدالدار بن قصی سے حلف کا تعلق قائم کیا۔ قریش کا دستور تھا کہ حلیفوں سے شادی میاہ کر لیتے تھے، چنانچہ حضرت خدیجہؓ کا ابو ہالہ سے رشتہ ہو گیا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ بنو تمیم، قریش کے ہم جد تھے۔ وہ بھی قبائل مضر میں تھے۔ اس لیے قریش کا ان سے قرابت کرنا باعث ننگ و عار نہ تھا۔ اس شوہر سے حضرت خدیجہؓ کی تین اولادیں ہوئیں: دو لڑکے ہند اور العارث (جسے ایک کافر نے رکن یمانی کے پاس شہید کر دیا تھا) اور ایک لڑکی زینب]۔

دوسرا نکاح: حضرت خدیجہؓ کے شوہر کی وفات پر ان کا دوسرا نکاح عتیق بن عائذ [بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم] سے ہوا اور [ان کی ایک لڑکی حضرت خدیجہ کے بطن سے پیدا ہوئی، جو ام محمد کی کنیت سے مشہور ہوئی۔ جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۲]۔ (ابن سعد میں عائذ کو عابد لکھا ہے)۔ یہ بنو مخزوم سے تھے اور ابو جہل، حضرت ام المؤمنین ام سلمہؓ اور حضرت خالد بن الولید کے چچے تھے۔ اس خاندان کی ایک تازہ قرابت حضرت خدیجہؓ کے خاندان سے یہ تھی کہ حضرت ام سلمہؓ کی ہمشیرہ قریبہ بنت ابی امیہ، زمعہ بن اسود کو بیاہی ہوئی

فروخت کیا، اور دوسرا سامان خرید لیا۔ نیا سامان جو مکے آیا تھا اس میں بھی بڑا نفع ہوا۔ حضرت خدیجہؓ نے اس آمدنی سے خوش ہو کر جو معاوضہ ٹھہرایا تھا اس کا دگنا ادا کیا۔

[آپؐ کی نیک نامی، حسن اخلاق اور امانت و صداقت کی شہرت کے چرچے ہونے لگے جو ہوتے ہوتے حضرت خدیجہؓ تک بھی پہنچے]۔ چنانچہ واپس آنے کے تقریباً تین ماہ بعد حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کے پاس شادی کا پیغام بھیجا، جیسا کہ پہلے ذکر آیا ہے، ان کے والد کا انتقال ہو چکا تھا لیکن ان کے چچا عمرو بن اسد زندہ تھے۔ تاریخ معین پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابو طالب اور تمام رؤسائے خاندان، جن میں حضرت حمزہؓ بھی تھے، حضرت خدیجہؓ کے مکان پر آئے، ابوطالب نے آنحضرتؐ کا خطبہ نکاح پڑھا، اور پان سو درہم طلائی مہر قرار پایا۔

شادی کی تقریب بعثت سے پندرہ سال پیشتر انجام پذیر ہوئی (الاصابة)۔ یہ پچیس عام الفیل تھا، اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کاسن مبارک کیا تھا؟ الاستیعاب میں ۲۱، ۲۵، ۳۰ سال لکھا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ۲۵ پر اکثر لوگ متفق ہیں۔ ہم نے اسی روایت کی بنا پر ۲۵ سال کی عمر لکھی ہے۔ حضرت خدیجہؓ کی عمر اس وقت کیا تھی؟ ابن سعد نے ہشام بن محمد بن السائب الکلبی سے روایت کیا ہے کہ اس وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر اٹھائیس سال تھی، لیکن یہ غلط ہے۔ اسی کتاب میں موسیٰ بن عقبہ کی روایت حضرت حکیم بن حزام سے یہ منقول ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب حضرت خدیجہؓ سے نکاح کیا تو وہ چالیس سال کی تھیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پچیس سال کے تھے [نیز سیر اعلام النبلاء، ص ۱۰۱] اور خدیجہؓ مجھ سے دو برس بڑی تھیں،

والا نہیں رہ گیا تھا، وہ معاوضے پر دوسرے لوگوں سے تجارت کا کام لیتی تھیں اور غالباً ان کے غلام میسرہ کی نگرانی میں بھی یہ کاروبار انجام پاتا رہا۔ ابن سعد میں ہے: وہ لوگوں کو اجرت پر کام دیتی تھیں اور مضاربہ کے طور پر مال ان کے حوالے کرتی تھیں۔ مضاربہ کے معنی یہ ہیں کہ مال اپنا دیتی تھیں اور اس کے فروخت کرنے کا معاوضہ (کمشن) طے کر دیتی تھیں۔ کئی سال تک باپ کے مرنے کے بعد اسی طرح کام کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی دیکھ بھال ان کے چچا عمرو بن اسد کرتے ہوں، جو اس وقت زندہ تھے۔

رسول اللہؐ سے معاملہ مضاربت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پہلی حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب، حضرت خدیجہؓ کی بھوج تھیں۔ آپؐ اب جوان ہو چکے تھے۔ اس وقت آپؐ کی عمر پچیس سال تھی۔ اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ بعض تجارتی سفر کرنے کے بعد آپؐ تجارت اور کاروبار میں ماہر ہو چکے تھے۔ شرکائے تجارت مثلاً عبداللہ بن ابی الحساء، سائب بن عویمر مخزومی وغیرہ کے ساتھ حسن معاملہ نے ان کے مداحوں کا ایک گروہ پیدا کر دیا تھا جو آپؐ کی راست بازی، صدق و دیانت اور پاکیزہ اخلاق کا چرچا کرتا تھا، یہاں تک کہ زبان خلق نے آپؐ کو ”امین“ کا لقب دیا۔

حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کے صدق و دیانت کا ذکر سن کر آپؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ”میرا مال تجارت لے کر شام جائیں، میرا غلام میسرہ آپؐ کے ہمراہ ہوگا“۔ اور یہ بھی کہا: ”جو معاوضہ میں آپؐ کے ہم قوموں کو دیتی ہوں، آپؐ کو اس کا دگنا (مضاعف) دوں گی“۔ آپؐ نے ہامی بھر لی اور بصری کی جانب روانہ ہو گئے۔ وہاں پہنچ کر جو سامان ساتھ لے گئے تھے اسے

اس نے مجھ کو پکڑا اور دوبارہ زور سے دبایا اور پھر چھوڑ دیا اور کہا: ”پڑھ!“ میں نے جواب دیا: ”میں پڑھا ہوا نہیں۔“ اس نے مجھ کو پکڑ کر تیسری بار زور سے دبایا، پھر چھوڑ دیا اور کہا: ”پڑھ خدا کا نام، جس نے پیدا کیا۔ جس نے انسان کو گوشت کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ پڑھ اپنے رب کا نام جو نہایت معزز ہے۔“ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے گھر واپس تشریف لے گئے۔ آپؐ کا دل کانپ رہا تھا: آپؐ نے فرمایا: ”زَیْلُونِی زَیْلُونِی (مجھے کمبل اڑھاؤ، کمبل اڑھاؤ)۔“ گھر والوں نے کمبل اڑھا دیا۔ جب خوف دور ہو گیا تو آپؐ نے حضرت خدیجہؓ سے کہا: ”مجھے اپنی جان کا ڈر ہے“ اور ساری کیفیت بیان کی۔ اس پر حضرت خدیجہؓ نے جواب دیا: ہرگز نہیں۔ خدا کی قسم، خدا آپؐ کو کبھی رسوا نہیں کرے گا، آپؐ صلہ رحمی کرتے ہیں، بیکسوں اور فقیروں کے معاون ہیں، مہمان نواز ہیں، مصائب میں حق کی حمایت کرتے ہیں۔“ پھر حضرت خدیجہؓ آپؐ کو اپنے ابن عم ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد العزیٰ کے پاس لے گئیں۔ یہ زمانہ جاہلیت میں نصرانی مذہب کے پیرو ہو گئے تھے۔ عربی لکھنا جانتے تھے۔ چنانچہ انجیل کو عربی میں لکھا کرتے تھے۔ وہ اتنے بوڑھے ہو گئے تھے کہ بینائی جاتی رہی تھی۔ خدیجہؓ نے ان سے کہا اے ابن عم! اپنے بھتیجے (یعنی آنحضرتؐ) کی بات سنئے ”ورقہ نے آپؐ سے کہا: برادر زادے! آپؐ کو کیا نظر آتا ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو کچھ دیکھا تھا، ان کو بتایا۔ ورقہ بولے: ”یہ وہ ناموس ہے جو خدا نے موسیٰ پر اتارا تھا۔ کاش اس وقت مجھ میں قوت ہوتی اور میں زندہ رہتا جبکہ آپؐ کی قوم آپؐ کو شہر بدر کرے گی۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہوجھا: ”کیا

وہ واقعہ فیل سے پندرہ برس پہلے پیدا ہوئی، اور میں اس واقعے سے تیرہ سال پہلے پیدا ہوا۔“ بھتیجے کی اس شہادت پر جو مستند ذریعے سے مروی ہے، اعتماد کرتے ہوئے الواقدی نے یہ بیان دیا ہے: ”اور ہم اور ہمارے ہاں جو اصحاب علم ہیں، کہتے ہیں کہ خدیجہؓ واقعہ فیل سے پندرہ برس پہلے پیدا ہوئی، اور جب ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کیا تو وہ چہل سالہ تھیں“ [دیکھیے سیرۃ النبی، ۱: ۱۸۹]۔

حضرت خدیجہؓ سے نکاح کی یہ اہم خصوصیت ہے کہ وہ ۲۴ سال آپؐ کے ساتھ رہیں (الاستیعاب، اسد الغابہ)، اور حضرت ابراہیم کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ساری اولاد انہیں کے بطن مبارک سے پیدا ہوئی (ابن سعد)۔ یہ شرف بھی انہیں کو حاصل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کی۔

قبول اسلام: ام المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وحی کی ابتدا یوں ہوئی کہ آپؐ کو اچھے خواب دکھائی دیتے تھے۔ آپؐ جو خواب دیکھتے، سیدہ سحر کی طرح نمودار ہو جاتا تھا۔ پھر آپؐ کو خلوت پسند آگئی۔ آپؐ غار حراء [رک باں] میں تنہا رہنے لگے۔ وہاں آپؐ عبادت کرتے تھے۔ کئی کئی راتیں وہاں رہتے اور خور و نوش کا سامان لے جاتے۔ جب یہ سامان ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہؓ کے پاس آتے اور پھر سامان لے کر چلے جاتے، یہاں تک کہ پیغام حق آیا۔ اس وقت آپؐ غار حراء میں تھے۔ فرشتے نے آکر کہا: ”پڑھ!“ آپؐ نے فرمایا کہ ”میں نے جواب دیا: میں پڑھا ہوا آدمی نہیں۔“ آپؐ فرماتے تھے کہ اس نے مجھ کو پکڑا، پھر زور سے دبا کر چھوڑ دیا اور کہا: ”پڑھ!“ میں نے کہا: ”میں پڑھا ہوا نہیں۔“

یہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟“ ورقہ نے کہا: ”ہاں! جو کچھ آپ لائے ہیں، دنیا میں جب کبھی کوئی لایا تو دنیا اس کی دشمن ہو گئی اور اگر اس وقت تک میں زندہ رہا تو آپ کی بھرپور مدد کروں گا۔“ اس کے تھوڑے دنوں بعد ورقہ وفات پا گئے۔

یہ روایت حضرت عائشہؓ نے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سنی تھی، جیسا کہ روایت کے بعض الفاظ (مثلاً قَالَ: قُلْتُ لَهُ، اور قَالَ: فَآخَذَنِي) سے ظاہر ہے۔ ورنہ حضرت عائشہؓ تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ وہ ۴ نبوت میں پیدا ہوئیں، یعنی اس واقعے کے چار برس بعد، اور انہوں نے حضرت خدیجہؓ کو دیکھا بھی نہ تھا۔

بہر حال، آغاز اسلام اور نزول وحی کی نسبت صحیح روایت یہی ہے، اور اس سے حضرت خدیجہؓ کے اسلام لانے کا صحیح زمانہ متعین کیا جا سکتا ہے۔ [بقول ابن الاثیر مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سب سے پہلے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائیں، (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۵)۔ الزہری، قتادہ، موسیٰ بن عقبہ، ابن اسحق، الواقدی اور سعید بن یحییٰ کی بھی یہی رائے ہے (خوالہ سابق)۔]

قبول اسلام کے وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر بیچین سال تھی۔ یہ مسلم ہے کہ حضرت خدیجہؓ کے قبول اسلام سے اسلام کی اشاعت پر بڑا خوشگوار اثر پڑا۔ [ان کے خاندان اور اعزہ و اقارب میں سے بہت سے لوگ اسلام لے آئے۔ بنو اسد ابن عبد العزی کے یہ مشہور افراد آغاز اسلام کے وقت موجود تھے: نوفل بن خویلد (حضرت خدیجہؓ کا چچا)، اسود بن نوفل، زبیر بن العوام، حکیم بن حزام، (حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے)، ابوالبختری بن ہشام، عمرو بن امیہ (ابوالبختری کے

کے چچا زاد بھائی)، زمعہ بن الاسود، عقیل بن الاسود، عبداللہ بن زمعہ، حارث بن زمعہ، یزید بن زمعہ، عبداللہ، خالد، یحییٰ، ہشام (حکیم بن حزام کی اولاد)۔ ان پندرہ افراد میں سے پانچ کافر رہے جو غزوہ بدر میں مارے گئے۔ ان کے نام یہ ہیں: (۱) نوفل، حضرت خدیجہؓ کا چچا؛ (۲) زمعہ اور (۳) عقیل، رشتے کے بھتیجے؛ (۴) حارث بن زمعہ؛ (۵) ابوالبختری عاصی، رشتے کا بھتیجا۔ باقی دس حضرات اسلام سے مشرف ہوئے، ان میں سب سے مقدم حضرت زبیر بن العوام حقیقی بھتیجے تھے۔ آپ نبوت کے آٹھویں روز مشرف باسلام ہوئے۔ دوسرے حقیقی بھتیجے حضرت اسود بن نوفل بھی اسلام قبول کر چکے تھے۔ یہ دونوں بزرگ مہاجرین حبشہ میں شامل تھے۔ دو اور بزرگ بھی انہیں مہاجرین میں تھے، اس لیے یہ قدیم الاسلام تھے: (۱) حضرت عمرو بن امیہ بن حارث بن اسد، حضرت خدیجہؓ کے چچے بھائی امیہ کے صاحبزادے؛ (۲) حضرت یزید بن زمعہ بن اسود بن مطلب بن اسد، حضرت خدیجہؓ کے دوسرے چچا زاد بھائی، اسود کے پوتے جن کے پاس ”مشورۃ“ کا عہدہ تھا، لیکن انہیں ابن سعد نے فتح مکہ کے زمانے میں ایمان لانے والوں میں شمار کیا ہے۔ اب رہے حضرت عبداللہ بن زمعہ، تو ان کا حال نہیں کہلاتا۔ وہ ہجرت کے وقت پانچ سال کے تھے۔ اگر بھائی (یزید بن زمعہ) کے ساتھ رہتے تھے تو اسلام کے آغوش میں آنکھیں کھولنے ہونگی۔ اگر باپ کے ساتھ تھے تو دو برس کے بعد ۶ میں، بعمر سات سال مدینے آئے ہونگے اور اس وقت کلمہ توحید سے آشنا ہوئے ہوں گے۔ بقیہ پانچ میں حضرت خدیجہؓ کے حقیقی بھتیجے حضرت حکیم بن حزام اور ان کے چاروں بیٹے، فتح مکہ کے زمانے میں اسلام لائے۔ ان تمام ناموں میں سب سے زیادہ اثر حضرت خدیجہؓ کا حضرت زبیرؓ پر پڑا جو نبوت کے

آٹھویں دن بارہ سال کی عمر میں اسلام سے مشرف ہوئے، لیکن ان کے اسلام لانے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ہاتھ بھی تھا، جیسا کہ ابن ہشام میں تصریح ہے۔ حضرت زبیرؓ کے علاوہ، حضرت زیدؓ ابن حارثہ، حضرت علیؓ، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی تین صاحبزادیوں (حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ، حضرت ام کلثومؓ) کا تعلق براہ راست حضرت خدیجہؓ سے تھا۔ حضرت زیدؓ ان کے آزاد کردہ غلام تھے اور اس وقت زید بن محمدؓ کہلاتے تھے؛ حضرت علیؓ ان کی تربیت میں تھے؛ صاحبزادیاں بھی تربیت میں تھیں؛ ان سب کو انہوں نے کلمہ پڑھایا۔ ان میں حضرت زیدؓ اور حضرت علیؓ ان بزرگوں میں ہیں جن کو بعض روایات میں پہلا مسلمان قرار دیا گیا ہے۔ حضرت زیدؓ اس وقت تیس سال کے تھے، جس کی انہوں نے خود تصدیق کی۔ حضرت علیؓ دس سال کے تھے۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو اور صاحبزادیوں کو کلمہ پڑھایا ہوگا، لیکن ان بزرگوں کے زمانہ قبول اسلام کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔

عام حالات: قبول اسلام کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی دولت و ثروت تبلیغ دین و اشاعت اسلام کے لیے وقف ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تجارتی کاروبار چھوڑ کر عبادت الہی اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔ آمدنی بند ہو جانے کے سبب سے اندوختے پر بسر اوقات تھی۔ قاسمؓ، پہلے صاحبزادے، انتقال کر چکے تھے۔ لڑکیوں کے فرض سے وہ سبکدوش ہو چکی تھیں؛ سب کی شادی ہو گئی تھی۔ حضرت زینبؓ حضرت ابوالعاص کو بیاہی گئی تھیں، جو حضرت خدیجہؓ کے بھانجے تھے۔ حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ ابولہب کے دو بچوں کو بیاہی گئی تھیں۔ پہلی صاحبزادی

آغاز اسلام کے وقت شاید رخصت ہو چکی تھیں۔ حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثوم ابھی رخصت نہیں ہوئی تھیں، ان دونوں صاحبزادیوں کا نکاح منسوخ کر دیا گیا۔ چونکہ ان میں حضرت رقیہؓ بڑی تھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ان کا نکاح حضرت عثمانؓ سے پڑھا دیا۔ وہ آغاز اسلام یا اس کے دو ایک برس بعد شوہر کے گھر رخصت کر دی گئیں۔ اس وقت حضرت ام کلثومؓ چار سال کی تھیں اور حضرت فاطمہؓ ایک سال کی۔ حضرت عبداللہ زمانہ بعثت کے ایک سال بعد پیدا ہوئے۔ علاوہ ازیں دو بچے پہلے شوہر ابو ہالہ کے تھے؛ انہوں نے بھی یہیں تربیت پائی، اسی لیے ربیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کہلاتے ہیں؛ ان کے نام ہیں حضرت ہالہ اور حضرت ہند۔ حضرت خدیجہؓ ان سب بچوں کی دیکھ بھال اور خانگی کاموں میں مصروف رہنے لگیں۔

جیسے جیسے زمانہ گذرتا جاتا تھا اور کفار قریش سے مخالفت بڑھتی جاتی تھی، حضرت خدیجہؓ کی پریشانیوں میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ وہ صبر و استقامت سے زیادہ کام لیتی تھیں۔ الاستیعاب (ص ۱۹۷) میں ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو مشرکین کی تردید یا تکذیب سے جو کچھ صدمہ پہنچتا، حضرت خدیجہؓ کے پاس آ کر دور ہو جاتا تھا، کیونکہ وہ آپ کو تسلی دیتی اور حوصلہ افزائی کرتی تھیں، آپ کی باتوں کی تصدیق کرتی تھیں اور مشرکین کی بدسلوکیوں کو آپ کے سامنے ہلکا کر کے پیش کرتی تھیں۔

زمانہ نبوت میں حضرت خدیجہؓ کو دوسرے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کا داغ مفارقت اٹھانا پڑا۔ ان کی ولادت بعثت کے ایک سال بعد ہوئی تھی۔ ان کی پیدائش سے پہلی اولاد اور بڑے صاحبزادے قاسمؓ کا غم غلط ہو گیا تھا، لیکن

افسوس کہ خاندان نبوت کے اس چشم و چراغ نے یہی داغ مفارقت دیا۔ عمر کی تصریح کتابوں میں نہیں ملتی۔ اسد الغابہ میں ہے کہ صفر سنی میں انتقال کیا۔ ان کے بھائی قاسمؓ کے متعلق اسی کتاب میں ہے کہ وہ انتقال کے وقت پاؤں پاؤں چلتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہؓ اتنی عمر کو بھی نہیں پہنچے۔ آپ ہی کا لقب طیب اور طاہر تھا۔ کیونکہ زمانہ نبوت میں پیدا ہوئے تھے (الاستیعاب)۔

رجب ۵ نبوت میں ہجرت حبشہ پیش آئی۔ اس موقع پر حضرت خدیجہؓ کو اپنی ایک صاحبزادی سے علحدہ ہونا پڑا۔ حضرت رقیہؓ نے اپنے شوہر نامدار حضرت عثمانؓ کے ساتھ حبشہ کو ہجرت فرمائی۔ یہ زمانہ مفارقت طویل ہوا۔ تقریباً ۹ اور ۱۰ نبوت کے درمیان وہ حبشہ سے مکے واپس آئیں۔ کم و بیش ۴ سال والدہ ماجدہ سے علحدہ رہیں۔ بارہ سال کی عمر میں صاحبزادی من سے جدا ہوئی تھیں۔ ظاہر ہے کہ اتنی چھوٹی عمر کی اولاد کو ایسے دور دراز سفر کی اجازت دینا بڑے دل گردے کے ماں باپ کا کام تھا۔

۸ نبوت میں حضرت رقیہؓ کا سن شریف پندرہ سال کا ہوا اور اس کے ایک سال بعد ۹ نبوت میں حضرت خدیجہؓ کے پہلے نواسے، خاندان نبوت کے چشم و چراغ حضرت عبداللہؓ بن عثمانؓ حبشہ میں پیدا ہوئے۔ نانا اور نانی اس وقت وہاں نہ تھے، لیکن چند ماہ کے بعد جب حضرت رقیہؓ اپنے شوہر کے ساتھ مکے پہنچیں تو اپنے نور نظر کو دیکھ کر حضرت خدیجہؓ کی آنکھیں روشن ہوئیں۔ صاحبزادی اور نواسے دونوں نظر کے سامنے تھے۔

ہجرت حبشہ کے بعد سے کفار کا سلوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سخت ہو گیا تھا اور اذیتیں بڑھ گئی تھیں۔ حرم نبوت

میں آپ کو شعب ابی طالب میں محصور ہونا پڑا۔ ابن ہشام نے دو عنوانات ”امر الشعب و الصحیفہ“ (ص ۲۳۰ تا ۲۳۲) اور ”امر نقض الصحیفہ و اسماء من نقضها“ (ص ۲۴۷ تا ۲۵۱) میں اس واقعے کو بیان کیا ہے: ”جب قریش نے دیکھا کہ صحابہ کو حبشہ میں پر امن جگہ مل گئی اور نجاشی نے ان کو پناہ دی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت حمزہؓ نے اسلام قبول کیا اور قبائل میں اسلام کا چرچا ہونے لگا تو انہوں نے مشورہ کر کے ایک معاہدہ مرتب کیا، جو بنو ہاشم اور بنو مطلب سے متعلق تھا۔ اس میں درج تھا کہ ان سے کوئی شخص نہ قرابت و رشتہ داری کرے، نہ خرید و فروخت کرے، نہ کوئی ان سے بات چیت کرے اور نہ میل جول رکھے، نہ ان کے پاس کھانے پینے کا سامان جانے دے، جب تک وہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کے لیے حوالے نہ کر دیں“ (شبلی: سیرۃ النبی، ۱: ۲۴۵)۔ یہ معاہدہ منصور بن عکرمہ نے لکھا جو عبدالدار کے خاندان سے تھا اور مؤکد کرنے کے لیے اس کو کعبہ کے اندر لٹکا دیا گیا۔ اس کے بعد چارہ کار ہی کیا تھا؟ بنو ہاشم اور بنو مطلب نے [جبل ابو قیس کے ایک درے کے احاطے، یعنی شعب ابی طالب میں پناہ لی۔ یہ خاندان ہاشم کا موروثی درہ تھا۔ ابو طالب آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابو لہب اپنی اولاد سمیت الگ رہا؛ وہ قریش کے ساتھ تھا۔ اسی درے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حضرت خدیجہؓ بھی تھیں۔ تین سال تک یہاں قیام رہا۔ کھانے پینے کی چیزیں چھپا کر بڑی مشکل سے وہاں پہنچتی تھیں۔ حضرت خدیجہؓ کے تین بھتیجے حکیم بن حزام، ابو البختری اور زبۃ بن الاسود جو قریش کے رؤسا میں تھے، غلہ پہنچانے کے کار خیر میں غیر مسلم ہونے کے باوجود حصہ لیتے تھے۔ ایک بڑا شریف انسان ہشام بن عمرو تھا

جو عمرو بن لُؤی کے خاندان سے تھا۔ اس کا باپ عمرو ابن ربیعہ، نضلة بن ہاشم کا اخیافی بھائی تھا۔ آنحضرتؐ کے جد امجد عبد المطلب، نضلة کے سوتیلے بھائی تھے۔ ہشام کو اس قرابت کا ایسا پاس تھا کہ کبھی کبھی راتوں کو اونٹ پر کھانے پینے کا سامان لاد کر لاتا اور درے کے قریب آکر چھوڑ دیتا۔ اونٹ اندر پہنچ جاتا تو یہ لوگ سامان اتار لیتے۔ پچاس سے اوپر مصیبت زدہ انسانوں نے بڑی تکلیف کی حالت میں بسر کی۔

بقول شبلی ”متصل تین برس تک آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور تمام آل ہاشم نے یہ مصیبتیں جھیلیں۔ بالآخر دشمنوں ہی کو رحم آیا اور خود انہیں کی طرف سے اس معاہدے کے توڑنے کی تحریک ہوئی۔“ ظالمانہ معاہدے کے توڑنے والے پانچ معزز قریشی تھے: ہشام بن عمرو عامری، زہیر بن ابی امیہ مخزومی، مطعم بن عدی، ابو البختری بن ہشام، زمعة بن الاسود۔ آخری دو حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے تھے۔ پہلا بنو ہاشم کا عزیز تھا۔ زہیر، ابو جہل کا چچا زاد بھائی اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا بھائی تھا۔ بقول شبلی ”مطعم بن عدی، عدی بن قیس، زمعة بن الاسود، ابو البختری، زہیر سب ہتیار باندھ کر بنو ہاشم کے پاس گئے اور ان کو درے سے نکال لائے۔ یہ ۱۰ نبوت کا واقعہ ہے [تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۳۷۵؛ ابن سعد، ۱/۱: ۱۳۹؛ الطبری، ۲: ۲۲۵؛ البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۲۹؛ ابن کثیر، ۳: ۸۴؛ المقریزی، امتاع الاسماع، ۲۵؛ ابن سید الناس، ۱: ۱۲۶؛ ابن حزم: جوامع السيرة، ص ۶۴؛ امین دویدار: صورسن حياة الرسول، ص ۷۲]۔

وفات: شعب ابی طالب سے نکلنے کے چند روز بعد، اور نماز فرض ہونے یعنی واقعہ معراج سے قبل،

۱۰ رمضان ۱۰ نبوت کو حضرت خدیجہؓ نے بعمر پینسٹھ برس وفات پائی۔ یہ ہجرت سے تین سال پہلے کا واقعہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حجوں میں ان کو دفن کیا۔ خود قبر میں اترے۔ بعض نے وفات کے سال میں اختلاف کیا ہے۔ ہجرت سے پانچ اور چار سال قبل بھی بعض نے مانا ہے، لیکن صحیح وہی ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ حضرت خدیجہؓ کی وفات بعض روایات کی بنا پر ابو طالب کی وفات سے تین دن بعد ہوئی۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ ان دونوں کی وفات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

عمر: حضرت خدیجہؓ کی عمر الاستیعاب میں چونسٹھ سال چھ ماہ بیان کی گئی ہے۔ ابن سعد [اور البلاذری نے] پینسٹھ سال لکھی ہے۔ [اسی سال آپؐ کے چچا ابو طالب نے وفات پائی۔ ان دونوں عزیزوں کی وفات سے آپؐ کو بے حد صدمہ ہوا۔ اس نسبت سے اس سال کو عام العزن کہا جاتا ہے]۔

حضرت خدیجہؓ کا مفصل حلیہ مذکور نہیں۔ نکاح کا پیغام لے جانے کے سلسلے میں نفیسہ بنت منیہ (حضرت یعلیٰ کی ہمشر) نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کہا تھا: ”اگر آپ کو مال، جمال اور اخراجات کی کفالت کی طرف دعوت دی جائے تو آپ منظور کریں گے؟“ یہ جملے حضرت خدیجہؓ کے متعلق تھے۔

اولاد: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نکاح میں آنے کے بعد حضرت خدیجہؓ کے چھ اولادیں ہوئیں: دو صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں۔ ترتیب یہ تھی: قاسمؓ، زینبؓ، رقیہؓ، ام کلثومؓ، فاطمہؓ، عبد اللہؓ (ان کا لقب طیب اور طاہر تھا)، کیونکہ بعد نبوت پیدا ہوئے تھے۔ دونوں صاحبزادے صغر سنی میں فوت ہوئے۔ قاسمؓ کے نام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی کنیت ابوالقاسم تھی۔ سیرت

مادہ: (۱۷) محب الدین الطبری: السمت الثمین، ۱: ۱۷۰ بعد؛
(۱۸) خدیجۃ الکبریٰ: (۱۹) سیر الصحابیات: (۲۰)
قاضی محمد سلیمان: رحمة للعالمین، جلد ۲: (۲۱) شبلی:
سیرۃ النبی، ۱: ۱۸۷ بعد۔

(سمید انصاری و [ادارہ])

تعلیقہ (شیعی نقطہ نظر سے): مشہور ہے
کہ حضرت خدیجہ رضی بیوہ تھیں، لیکن سید مرتضیٰ
علم الہدیٰ اور شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی و
محمد بن علی ابن شہر آشوب (مناقب آل ابی طالب،
۱: ۸۶، بمبئی) کے نزدیک حضرت خدیجہ رضوان
اللہ علیہا باکرہ تھیں۔

شعب ابی طالب سے نکلنے کے تین دن بعد
حضرت خدیجۃ الکبریٰ سلام اللہ علیہا نے دنیا کو
الوداع کہا۔ ام ایمن اور ام الفضل نے غسل دیا
(البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۲، مصر ۱۹۵۹ء)۔
حجون کے قبرستان میں عبدالمطلب کی قبر
سے ذرا فاصلے پر دفن کی گئیں اب اس قبرستان کو
”جنة السملی“ کہا جاتا ہے۔ ام المؤمنین حضرت
خدیجۃ الکبریٰ سلام اللہ علیہا کا مزار اب تک
موجود ہے۔ حج کے موقع ہر لوگ قبر کی زیارت
کرتے ہیں۔

ام المؤمنین حضرت خدیجہ سلام اللہ علیہا
کی وفات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
بے حد غمگین تھے اور فرما رہے تھے کہ مجھ سے
یہ منظر دیکھا نہیں جاتا، یقین ہے اللہ اس میں
خیر کثیر مقدر فرمائے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے جنت کی بشارت دی۔

حضرت فاطمۃ الزہراء رضی نے والدہ گرامی کے
فراق میں فریاد کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم سے چمٹ کر روئیں اور بار بار کہا ”این امی
این امی“ (اماں کہاں گئیں، اماں کہاں گئیں)۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تسلی دی۔

نبوی میں عبد اللہ رضی کا نام نہیں ہے، لیکن یہ مسامحت
ہے۔ رجال کے مصنفین نے ان کا عنوان قائم کر کے
حال نہیں لکھا، لیکن سب نے ذکر کیا ہے، اس لیے
یہ نام فرضی نہیں ہے۔ حضرت خدیجہ رضی کو یہ فضیلت
حاصل ہے کہ حضرت ابراہیم رضی کے علاوہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام اولاد انہیں سے
پیدا ہوئی۔

[حضرت خدیجہ رضی کی نجابت و بزرگی اور شرف و
مجد مسلمہ ہے۔ جب تک حضرت خدیجہ رضی زندہ
رہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوسری
شادی نہیں کی اور ان کی وفات کے بعد بھی آپ
انہیں اکثر یاد کیا کرتے تھے اور ان کی خدمات کا
اعتراف کر کے فرمایا کرتے تھے کہ ”خدیجہ رضی نے اس
وقت میری تصدیق کی اور مجھ پر ایمان لائی جب
لوگوں نے میری تکذیب کی۔ خدیجہ رضی نے مجھے اپنے
مال و مال میں شریک کر لیا۔“ حضرت خدیجہ رضی میں
اتنی خویاں تھیں کہ آپ زندگی بھر انہیں یاد کرتے
رہے۔ جبریلؑ بھی حضرت خدیجہ رضی کے لیے اللہ تعالیٰ
کا سلام لے کر آتے تھے]۔

ماخذ: (۱) البخاری: الصحيح، کتاب بدء الوحي؛
(۲) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۳) البلاذری: انساب
الاشراف، ۱: ۳۹۶ تا ۴۰۶، طبع حمید اللہ؛ (۴) ابن
عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۲۷۱؛ (۵) ابن حزم: جوامع
السيرة، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۶) وہی مصنف: جمهرة انساب
العرب، ص ۲۱۰؛ (۷) ابن حبیب: المعجب، ص ۷۷ بعد؛
(۸) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱: ۲۹۲؛ (۹) ابن سید
الناس: غیون الاثر، ۲: ۳۰۰؛ (۱۰) ابن کثیر: البداية و
النهاية، ۵: ۲۹۳ بعد؛ (۱۱) ابن القيم: زاد المعاد، ۱:
۵۱؛ (۱۲) ابن حجر: الاصابة، ۴: ۲۷۳ بعد؛ (۱۳) ابن
الجوزی: صفة الصفوة، ۲: ۲ بعد؛ (۱۴) الذہبی:
سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۱ تا ۸۶؛ (۱۵) الدیار بکری:
تاریخ الخمیس، ۱: ۳۰۱؛ (۱۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل

اور خدا کی طرف سے بشارت جنت سے باخبر کیا۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم فرماتے ہیں کہ ان دنوں امت پر دو مصیبتیں [وفات حضرت خدیجہؓ اور وفات ابی طالب] ایسی نازل ہوئی ہیں کہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کس پر زیادہ غم کروں۔ (الیعقوبی، ۱: ۲۶)۔ اس غم اور حزن کی وجہ سے اس سال کو ”عام الحزن“ کا نام دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ الأمم و الملوك، الجزء الثاني، طبع حسینیہ، مصر؛ (۲) ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی: الفروع من الکافی، طبع ایران ۱۳۱۵ھ؛ (۳) ابن شہر آشوب، محمد بن علی: مناقب آل ابی طالب، مجلد الثانی، طبع بمبئی؛ (۴) احمد بن ابی یعقوب ابن واضح: تاریخ الیعقوبی، طبع نجف، ۱۳۵۸ھ؛ (۵) محمد باقر المجلسی: حیات القلوب، جلد دوم، طبع نول کشور پریس لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۶) نجم الدین العکسری: محمد و علی و بنو الاوصیاء، الجزء الثانی، نجف ۱۹۵۹ء؛ (۷) سید مرتضی حسین فاضل: خطیب قرآن احوال نبی آخر الزمان، لاہور ۱۹۶۱ء۔

(سید مرتضی حسین، فاضل)

* **خَدِیو:** (ف)، بمعنی خداوند (کشاف)؛ خَدِیو اور خَدِیو (ع)، خداوند، بادشاہ بزرگ و قوی و وزیر (مدار الافاضل مطبوعہ دانشگاہ پنجاب، ج ۲)؛ خَدِیو = خَدِیور (مؤید الفضلاء، مطبوعہ نولکشور)؛ خَدِیو بمعنی بادشاہ و خداوند (برہان: فرہنگ جہانگیری)۔ بعض محققین لکھتے ہیں کہ خَدِیو مخفف ہے خَدِیوند کا جو خَدَاوند کا امالہ ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خَدِیو خَدای کا امالہ ہے (فرہنگ آند راج)۔ [امالہ کے قاعدے کے مطابق و، ی میں اور آخری ی، واؤ میں تبدیل ہوئی۔ الخَدِیوی عزیز مصر کا لقب، کلمہ فارسی ہے بمعنی بادشاہ، وزیر، سردار (المنجد)]۔

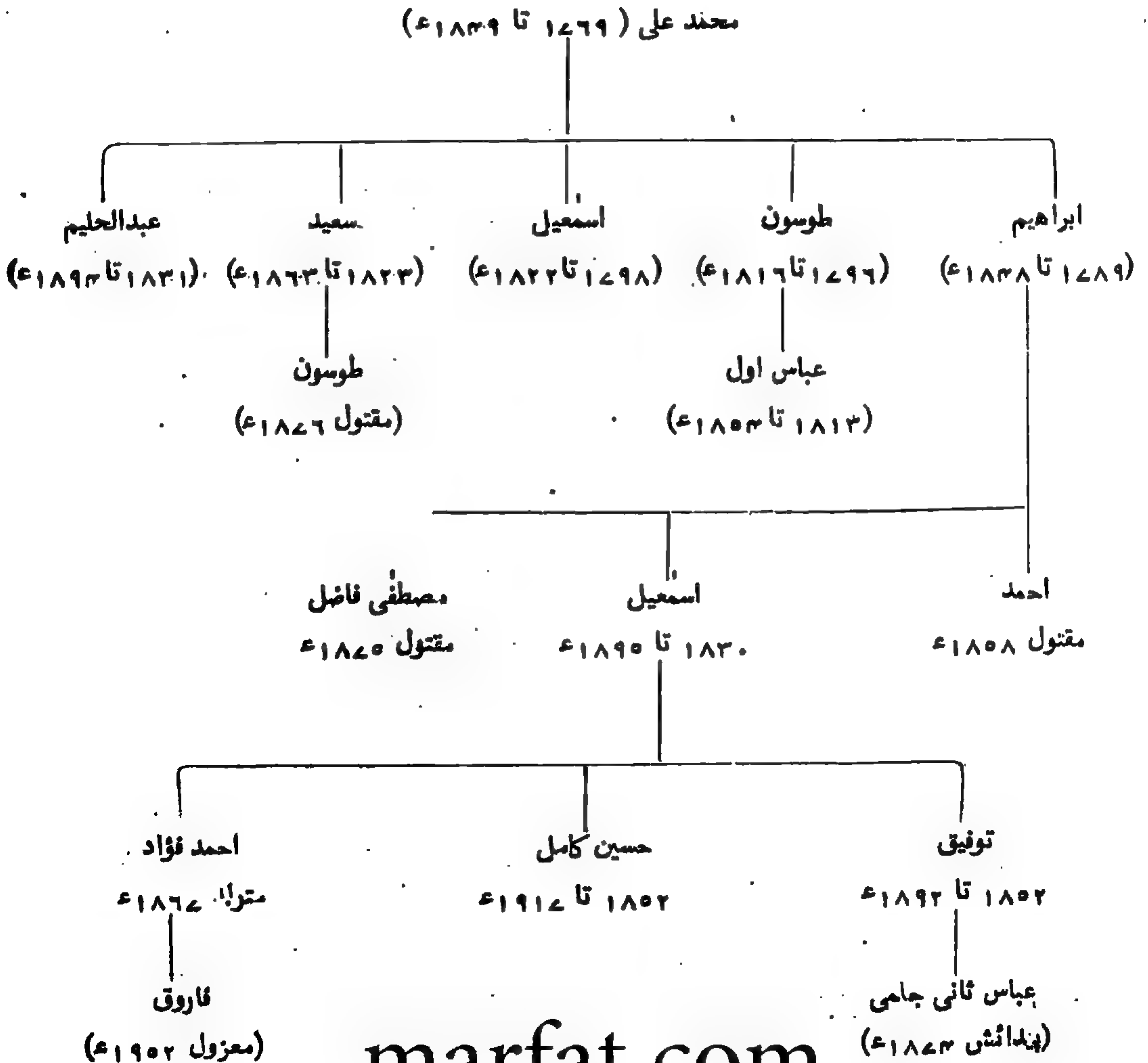
خدیو (= آقا یا مالک) ان القاب میں سے ہے جو وقتاً فوقتاً مسلمان حکمرانوں کے لیے قرون وسطیٰ سے استعمال ہوتا چلا آیا ہے (قب سولہویں صدی عیسوی کے ترک مؤرخ علی کی تالیف: کُنہ الاخبار، قسطنطنیہ، ج ۵، ص ۱۷)۔ ۱۸۶۷ء میں یہ خطاب ترکی سلطان عبدالعزیز نے والی مصر اسمعیل پاشا کو عنایت کیا۔ اگرچہ ۱۸۴۱ء کے فرمانِ سلطانی کے بعد پاشا کا لقب محمد علی کے خاندان میں موروثی ہو گیا تھا، تاہم اسمعیل پاشا کسی ایسے خطاب کا متمنی تھا جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس کا مرتبہ پاشا کا خطاب رکھنے والے دیگر نائبین سلطنت سے زیادہ بلند ہے۔ اس خطاب کے متعلق ابتدائی گفت و شنید میں اسمعیل نے اپنے لیے ”العزیز“ کا لقب تجویز کیا تھا (قب ۱۲ [یوسف]: ۳۰)، لیکن کئی وجوہ سے جن میں سے ایک یہ تھی کہ یہ لفظ خود سلطان کے اپنے نام کا حصہ تھا، خدیو کا لقب منتخب ہوا، جسے سرکاری کاغذات میں خدیو مصر یا اکثر اوقات الخدیوی بھی لکھا جاتا ہے اور جسے محمد علی اس سے پہلے ہی اختیار کر چکا تھا (دیکھیے ذیل میں فصل ۲ نیز Dicey: The Story of the Khedivate، ص ۵۸)۔ تاہم ۱۹۱۳ء میں مصر پر انگریزی محافظت [= الحماية] کے قائم ہونے تک اس ملک میں محمد علی کے خاندان کے سبھی حکمرانوں کے لیے عام طور پر خدیو کی اصطلاح مستعمل رہی۔ سنہ مذکور میں نئے فرمانروا نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا، جو ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء میں انگریزی محافظت کی منسوخی کے بعد ملک کے لقب میں تبدیل ہو گیا۔ وائسرائے یعنی نائب السلطنت کا لقب جو اکثر یورپین تحریروں میں خدیو کے لیے استعمال ہوتا ہے محمد علی کے زمانے ہی سے رائج ہو گیا تھا۔

خدیوی خاندان کے مندرجہ ذیل افراد نے

ترکی سلاطین کے ماتحت مصر پر حکومت کی ہے :
 محمد علی ۱۸۰۵ تا ۱۸۴۸ء؛ ابراہیم (جون تا
 نومبر) ۱۸۴۸ء؛ عباس اول ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۴ء؛ سعید
 ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۳ء؛ اسماعیل ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۹ء؛
 توفیق ۱۸۷۹ تا ۱۸۹۲ء؛ عباس ثانی جامی ۱۸۹۲
 تا ۱۹۱۴ء۔
 پھر مندرجہ ذیل حکمران ان کے جانشین

ہوئے : (۱) سلطان حسین کامل، ۱۹ دسمبر
 ۱۹۱۴ تا ۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء؛ (۲) سلطان احمد
 فؤاد، ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۲ء، بحیثیت ملک فؤاد اول
 ۱۹۲۲ء (۱۶ مارچ) سے ۱۹۳۶ء تک اور (۳)
 الملک الفاروق ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۲ء [انقلاب کے بعد
 یہ جلا وطن ہوا اور مصر میں جمہوری حکومت
 قائم ہوئی]۔

اس وسیع خاندان کے ممتاز ترین افراد کا شجرہ نسب درج ذیل ہے :



جن نمونوں کے مطابق مغربی آئین و قوانین کی تشکیل کی گئی وہ تقریباً سب کے سب فرانسیسی تھے۔ مصر کی مغربیت نے ایک خاص شکل اختیار کی : یعنی بڑی حد تک آزاد حکمران خاندان کے ماتحت اس میں ایک نئی زندگی پیدا ہوئی؛ اس کے اقتصادی وسائل نے حیرتناک ترقی کی؛ ساتھ ہی یہ ملک اس حد تک کمزور ہو گیا کہ ایک یورپین طاقت کے زیر نگیں آ گیا۔ یہ مغرب پرستی اس سے بالکل مختلف ہے جو ترکی، الجزائر اور دیگر اسلامی ممالک نے اختیار کی۔ اس کے ساتھ ہی مصر اسلامی تہذیب اور تعلیم کا بھی بڑا مرکز بنا رہا ہے اور اس کی روز افزوں آبادی آج کل عربی بولنے والی دنیا کے نصف کے برابر ہے (Massignon، در R.M.M.، ۵۷ : ۷۵ بعد)۔ مندرجہ ذیل مباحث میں جس نقطہ نظر سے مصر کے حالات کا خاکہ پیش کیا جائے گا اس کا بڑا پہلو یہ ہے کہ اس اسلامی ملک میں مغربی اثرات کا رد عمل کیا ہوا، اور اس سے کیا نتائج برآمد ہوئے۔

۱۔ سیاسی تاریخ : ۱۹۱۴ء کی جنگ سے پہلے کے زمانے کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :
۱۔ فرانسیسی مہم سے محمد علی کی آخری تخت نشینی تک (۱۷۹۸ تا ۱۸۰۵ء)۔

۲۔ محمد علی کا زمانہ اس کے عہد کے اختتام تک جب مصر ایک دولت عظمیٰ بن چکا تھا (۱۸۰۵ تا ۱۸۴۱ء)۔

۳۔ انگریزی فوجی قبضے تک (۱۸۴۱ تا ۱۸۸۲ء)۔

۴۔ فوجی قبضے کا زمانہ انگریزی "محافظت" Protectorate کے قیام تک، (۱۸۸۲ تا ۱۹۱۴ء)۔

مصر کے خلاف فرانسیسیوں نے جو لشکر کشی کی اس کا حقیقی مقصد یہ تھا کہ انگریزوں کو وہاں فوج کشی کرنے سے روکا جائے۔ اٹھارہویں

۱۸۴۱ء کے فرمان کی رو سے محمد علی کے خاندان میں جانشینی کی ترتیب کا فیصلہ سن و سال کی بزرگی کے اعتبار سے کیا جاتا تھا۔ ۱۸۶۶ء کے فرمان نے اس قاعدے کو بدل کر بڑے بیٹے کی جانشینی کا اصول قائم کر کے جانشینی کے حق کو اسماعیل پاشا کی اولاد میں محدود کر دیا۔ قانون مجریہ ۱۳ اپریل ۱۹۲۲ء میں مصر کے سلاطین کی جانشینی کی ترتیب کا از سر نو تعین کر دیا گیا۔

اگرچہ مصر کے خدیو دراصل البانوی نسل کے تھے، تاہم مصر میں انہیں ہمیشہ ترک تصور کیا جاتا رہا اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی حکومت نے حقیقی معنی میں ایک قومی بادشاہت کی حیثیت اختیار کی۔ کہا گیا ہے کہ اس خاندان کے جتنے بھی حکمران ہوئے ہیں ان کے کردار ایک دوسرے سے مختلف تھے (Geschichte : Hasenclever Aegyptens : ص ۱۹۹)۔ ان میں سے پہلے پانچ نے مشرق کے مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کی، لیکن انگریزی قبضے کے بعد سے ان کے لیے اپنی مرضی کے مطابق روش اختیار کرنے کے بہت کم مواقع باقی رہ گئے۔ جن رشتوں سے یہ خاندان ترکی سے وابستہ ہوا وہ ہمیشہ اس قدر مضبوط رہے ہیں کہ ۱۹۰۹ء کے ترکی انقلاب کے بعد جلد ہی ایک مصری شاہزادے سعید حلیم پاشا کے لیے قسطنطنیہ میں وزیر اعظم ہونا ممکن ہو گیا۔

عہد خدیوی میں باصطلاح عام مصر یورپ کے رنگ میں رنگ گیا، یعنی یورپ کی تہذیب و تمدن اور اس کے علوم و فنون سے متاثر ہوا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں بہت سے جدید فنی، قانونی اور اقتصادی ادارے قائم ہوئے اور معاشرتی طور طریقے رائج ہوئے۔ اسی عہد میں دوسرے اسلامی ممالک کی بھی یہی کیفیت تھی؛ نیز یہ ممالک اور مصر اس بات میں مشترک ہیں کہ

صدی کے دوران میں انگلستان کے مقابلے میں فرانسیسی تجارتی مفاد کو مصر میں ہمیشہ سے بہت زیادہ اہمیت حاصل رہی تھی۔ چونکہ اس ملک (انگلستان) نے غاصب سلطنت علی بک [رک باں] سے ایک تجارتی معاہدہ کر لیا تھا اور اسی طرح ہندوستان اور مصر کے درمیان تجارت کی غرض سے بحیرہ احمر میں انگریزی جہازوں کے داخلے کی اجازت حاصل کر لی تھی، لہذا مصری معاملات میں انگریزی مداخلت نے ایک سیاسی خطرے کی صورت اختیار کر لی۔ مصر کے جغرافیائی محل وقوع نے اس ملک کو قدرتی طور پر دول یورپ کی سیاسی اغراض کا ہدف بنا دیا خاص طور پر اس وجہ سے کہ ہندوستان میں استعماری قوت کے استحکام کی خاطر آمد و رفت کے لیے آئندہ صرف سمندر کے راستے پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ادھر فرانس میں مصر پر قبضہ کر لینے کے منصوبے پر اٹھارہویں صدی کے دوران میں برابر بحث ہوتی رہی، لیکن ترکی سے قدیمی خوشگوار تعلقات نے منجملہ اور اسباب کے اس منصوبے کو عملی صورت اختیار کرنے سے روک رکھا تھا۔ بالآخر نپولین بونا پارٹ کی تحریک اور تالیران Talleyrand کی تائید سے متاثر ہو کر ۵ مارچ ۱۷۹۸ء کو فرانسیسی حکومت نے اس مہم کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ اس ضمن میں ترکی کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ۱۷۹۸ء میں باب عالی کی جانب سے علی بک کے خلاف تدابیر اختیار کرنے میں جس غیر معمولی مستعدی کا اظہار کیا گیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قسطنطنیہ میں بھی آنے والے واقعات کے متعلق خدشات موجود تھے۔ خود مصر میں اس بات کی کوئی علامت نہ تھی کہ کسی یورپین طاقت کی جانب سے بیرونی حملے کا خطرہ لاحق ہے۔

ساحل پر اترنے والے پینتیس ہزار آدمیوں کی فوج پر مشتمل تھا، بونا پارٹ کے زیر قیادت ۲ جولائی ۱۷۹۸ء کو اسکندریہ کے قریب ساحل پر پہنچ گیا۔ اسکندریہ پر بغیر کسی دشواری کے قبضہ کر لیا گیا اور فرانسیسیوں نے فوراً قاہرہ پر چڑھائی شروع کر دی۔ مملوک امرا مراد بک اور ابراہیم بک نے امبابہ کے مقام پر دریائے نیل کے کنارے مزاحمت کے جو انتظامات کیے تھے انہیں جلد ہی جنگ اہرام میں درہم برہم کر دیا گیا اور ۲۴ جولائی کو دارالسلطنت پر فرانسیسیوں کا قبضہ ہو گیا۔ مراد بک بھاگ کر مصر کے بالائی علاقے (صعید مصر) میں چلا گیا اور ابراہیم بک ڈیلٹا Delta کے خطے میں آ گیا۔ دارالسلطنت کے باشندوں پر جو سراسیمگی طاری ہو گئی تھی وہ بہت جلد دور ہو گئی، لیکن فرانسیسی سپاہیوں پر، جنہیں ایک اعلان میں ”نجات دہندہ“ اور ”دوستداران اسلام“ ظاہر کیا گیا تھا، اعتماد کرنا ممکن نہ تھا۔ عوام کی بغاوتوں کے خلاف نپولین کو جلد ہی مشرقی حکمرانوں کی طرح زیادہ سخت طریقے اختیار کرنے پڑے۔ ساحل پر اترنے کے ایک ماہ بعد خلیج ابو قیر میں نیلسن Nelson کے ہاتھوں فرانسیسی جہازوں کی بربادی (یکم اگست) نے فرانسیسی اقدام کی نوعیت کو بالکل بدل دیا اور یہ انگلستان کے ان واروں میں پہلا تھا جن کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ فرانس کو مصر چھوڑنا پڑا۔ ستمبر میں باب عالی نے بادل ناخواستہ فرانس کے خلاف اعلان جنگ تو کر دیا، لیکن ترکی افواج آئندہ سال (۱۷۹۹ء) کے وسط سے پہلے مصر نہیں پہنچیں۔ اس اثنا میں فرانسیسیوں نے ملک میں باقاعدہ نظم و نسق قائم کر دیا تھا، لیکن مصریوں نے اہل فرانس کی کارروائیوں کی جانب اپنی طنز آمیز روش برقرار رکھی۔ وہ مقامی

فرانسیسی بیڑا جو تقریباً چار سو جہازوں پر مشتمل تھا

واپس مل گیا، مگر ان سیاسی نتائج کے علاوہ فرانسیسی مہم کے علمی ثمرات بھی بہت گرانقدر تھے۔ ان علمی کاوشوں کا مرکز *Institut Egyptiens* تھی جس کی بنیاد ۲۱ اگست ۱۷۹۸ء کو قاہرہ میں بونا پارٹ نے رکھی تھی (*L'Egypte de : V. Brehier* 178 à 1900، ص ۶۵ تا ۸۰) اس ادارے کی تحقیقات کو *Description de l'Egypte*، (قب مأخذ) کے نام سے بڑی تقطیع کی آٹھ جلدوں میں شائع کیا گیا۔ مصر جدید کے بارے میں اہل یورپ نے جو تحقیق کی وہ انہیں پر مبنی ہے (مثلاً بحیرہ روم اور بحیرہ احمر کے درمیان نہر بنائے جانے کے امکان پر Lepère کی دقیق چھان بین)؛ تاہم مصر کی تمدنی ترقی پر اہل فرانس کا فوری اثر تقریباً کالعدم تھا۔ مشرقی اور مغربی تہذیب کی درمیانی خلیج اس قدر وسیع تھی کہ اس ابتدائی دور میں کچھ نمایاں نتائج برآمد نہیں ہو سکتے تھے۔ الجبرتی نے خارجی تسلط کے جو حالات بیان کیے ہیں، ان کے پڑھنے سے بھی یہی احساس ہوتا ہے۔

فرانسیسی فوج کی روانگی کے بعد ترک حکام اور مملوک امرا کے مابین جو اپنے قدیم اقتدار کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتے تھے، کشمکش شروع ہو گئی۔ مملوک انگریزوں کی حفاظت میں تھے؛ مراد بک کی وفات کے بعد عثمان بک البردیسسی، ان کا سب سے زیادہ مقتدر رہنما بن گیا۔ دوسری طرف قدرتی طور پر ترک اس موقع سے فائدہ اٹھا کر یہ چاہتے تھے کہ ملک پر اپنا تسلط جمالیں لیکن ان کے انتظامی طور طریقے تسلی بخش نہ تھے؛ نیز یکے بعد دیگرے مقرر شدہ والیوں کو روپے پیسے کی قلت کا سامنا تھا جس کے باعث، وہ اپنے سپاہیوں کو بغاوت سے باز رکھنے میں ناکام رہے۔ ان وجوہ کی بنا پر البردیسسی اور اس کی جماعت کو ایک عارضی فائدہ پہنچا۔ اس کے برطانوی محافظ مارچ ۱۸۰۳ء میں

احترام کرنے کو نیز مہم کے ہمراہ آنے والے ماہرین کی علمی تحقیقات کو بھی مشکوک نظروں سے دیکھتے رہے۔ علاوہ ازیں انہیں جلد ہی اس وجہ سے مایوسی ہوئی کہ ان کی توقع کے خلاف فرانسیسیوں نے زمین کے لگان کا مطالبہ پیش کر دیا۔ نیز اکثر مسلمان قدرتی طور پر اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ باہر سے آئے ہوئے (فرانسیسی) مقامی عیسائیوں (یعنی قبطیوں، یونانیوں اور شامیوں) سے سرکاری ملازموں کی حیثیت سے بکثرت کام لیں، چنانچہ ۲۱ اکتوبر ۱۷۹۸ء کو قاہرہ میں خطرناک بغاوت برپا ہوئی جو دوسرے دن الازھر پر گولہ باری کے بعد ہی فرو کی جا سکی۔ ترکی فوج کے حملے کا سدباب کرنے کے لیے بونا پارٹ فروری ۱۷۹۹ء میں اپنی مشہور شامی مہم پر روانہ ہوا، مگر عگہ پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا، جس کی حفاظت جزار پاشا [رک باں] کر رہا تھا، لہذا اُسے ماہ مئی میں پسپا ہونا پڑا۔ اس کی واپسی کے ایک ماہ بعد (۱۴ جولائی ۱۷۹۹ء) ترکی افواج انگریزی جہازوں کے ذریعے ابو قیر کے ساحل پر اتریں۔ اس ترکی لشکر میں البانوی دستے کا ایک افسر محمد علی بھی تھا، لیکن انہیں مکمل ہزیمت ہوئی اور ۲ اگست کو بونا پارٹ نے ان کی آخری جای پناہ یعنی قلعہ ابو قیر پر قبضہ کر لیا۔ بونا پارٹ کی مصر سے روانگی (۲۲ اگست) کے بعد فرانسیسی دو سال اور کلیبر Kléber (جو جون ۱۸۰۰ء میں قتل ہوا) اور مینو Menou کی سرکردگی میں اپنی جگہ پر جمے رہے لیکن اگست ۱۸۰۱ء میں ان کی آخری مقاومت کو انگریزوں اور ترکوں کی متحدہ قوت نے توڑ دیا اور انہیں مصر خالی کرنا پڑا۔

فرانسیسی مہم کا فوزی نتیجہ یہ ہوا کہ ممالیک کا اقتدار ختم ہو گیا اور مصر تو کون کو

رنگ میں ڈوبا ہوا تھا (مثال کے طور پر اس سنگ سفید کی مسجد کو پیش کیا جا سکتا ہے جسے محمد علی نے قسطنطنیہ کی طرز پر قاہرہ کے قلعے کے اندر تعمیر کرایا تھا) - ۱۸۳۳ء اور ۱۸۴۰ء کے درمیانی عرصے میں محمد علی کے اقتدار میں جو اضافہ ہوا، اس کا منطقی اور تاریخی نتیجہ مصر کی سیاسی بالادستی تھا جس کا مقصد ہمیشہ ملک شام کا الحاق رہا ہے (دیکھیے مقالہ مصر) - تاہم محمد علی کی حکمت عملی جس کا مقصد یہ تھا کہ مصر کو ایک بڑی سلطنت بنایا جائے، مصر کے لیے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی تھی - ملک مصر کے لیے اس سے بہت زیادہ فوری اور آئندہ منفعیت کی چیز سوڈان کی فتح تھی - جب ۱۸۴۱ء میں یہ دور فرمان سلطانی مجریہ ۲ ربیع الآخر ۱۲۵۷ھ (۲۳ مئی ۱۸۴۱ء) کی رو سے ختم ہو گیا تو مصر کی بین الاقوامی حیثیت بالکل بدل گئی - بادی النظر میں وہ دوبارہ ایک ترکی صوبہ بن گیا تھا، لیکن درحقیقت چار بڑی یورپی طاقتوں (باستثنای فرانس) کی مداخلت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ یورپ اور بالخصوص انگلستان پر مصر کا سیاسی انحصار شروع ہو گیا ہے - فروری ۱۸۳۸ء میں عدن پر برطانیہ کا قبضہ پہلے ہی ہو چکا تھا - یہ بھی اس جدید صورت حال کی ایک واضح علامت تھی اور محمد علی پر یہ حقیقت ہمیشہ سے روشن تھی (Modern Egypt : Cromer، ۱ : ۱۶) - وہ خود فرانس کی دوستی میں ثابت قدم رہا اگرچہ یہ دوستی اس کے کچھ بھی کام نہ آئی - جب تک اس کی حکومت قائم رہی وہ مصر کے اندرونی معاملات میں بیرونی مداخلت کو روکنے میں کامیاب رہا، اسی وجہ سے وہ خاکناے سوز کو کاٹ کر نہر بنانے پر کبھی رضامند نہ ہوا۔

محمد علی کی حکومت کے آخری چند سال اور

طریقے، اس کا اپنا مذاق اور ماحول - وراثہ عثمانیہ کا مختصر عہد، تیسرے دور

مصر سے رخصت ہو گئے تھے، لیکن اس کا ایک اور بڑا حمایتی محمد علی مع اپنے البانوی دستہ فوج کے اس کی امداد کے لیے موجود تھا - اس نے البردیس اور ضعیف العمر ابراہیم بک کو اس قابل بنا دیا کہ وہ قاہرہ میں اپنا تسلط قائم رکھ سکیں، درحالیکہ باب عالی کے والی کا اقتدار صرف ڈیلٹا Delta کے بعض حصوں تک محدود تھا - آخری عہد کے ایک ترکی والی خورشید پاشا کو کچھ دنوں کے لیے قاہرہ کے قلعے میں مقیم ہونے کا موقع ضرور مل گیا، لیکن آخر کار محمد علی نے اپنے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے اسے وہاں سے نکال دیا۔

مذکورہ بالا پانچ سالوں کے منفی نتائج کے بعد دوسرا دور ملک کے لیے بہت ہی اہم ثابت ہوا - سیاسی نقطہ نظر سے محمد علی کے عہد کا قابل ذکر نتیجہ یہ نکلا کہ ملک مصر کو اپنا ایک مقامی حکمران خاندان مل گیا - محمد علی نے ملک کے لیے جو کچھ کیا وہ اگرچہ اس کی ذاتی خواہشوں کے پورا کرنے کا ایک ذریعہ تھا، تاہم مصر کی تاریخ پر اس کے کارناموں کا گہرا اثر پڑا - وہ ایسی قوتوں کو بروئے کار لایا جنہوں نے ملک کا مستقبل متعین کیا اور اس حکمران خاندان کی قسمت کا فیصلہ کر دیا - ان قوتوں کی تشریح مجملاتیوں کی جا سکتی ہے :- اولاً خود مصریوں کی قومی قوتوں کو بروئے کار لانا ثانیاً یورپی معلموں کو ملازم رکھنا اور یورپی طور طریقے رائج کرنا - تمدنی لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ محمد علی کے عہد حکومت کے آغاز سے انگریزی حکومت کے قبضے تک مصر پر عثمانی ترکی اثرات کا اس قدر غلبہ رہا کہ اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا - اگرچہ والی مصر کی حکومت شخصی تھی اور خود مختار، لیکن اس کے انتظامی طور طریقے، اس کا اپنا مذاق اور ماحول - وراثہ عثمانیہ کا مختصر عہد، تیسرے دور

جلد یورپی تہذیب و تمدن سے متاثر ہو گیا۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ ان سب کارروائیوں سے مصر کی خوشحالی میں اضافہ ہونے کے بجائے الٹا اس کی مالی تباہی کا سامان پیدا ہو گیا۔ اس صورت حال کا سبب ہمیں اسمعیل کی فضول خرچی میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے جو ضرب المثل بن چکی تھی اور جسے بہت مبالغے سے بیان کیا جاتا ہے بلکہ اسے اس نظام عمل میں تلاش کرنا چاہیے جس کے ذریعے اصلاحات کو عملی جامہ پہنایا جاتا تھا۔ یہ نظام عمل مشرق کے ناقص انتظامی طریقوں پر مبنی تھا جن کے تباہ کن نتائج اس وجہ سے دو چند ہو گئے کہ اہل یورپ مالی سہولتیں مہیا کرنے میں بہت مستعدی کا اظہار کرتے تھے۔ علاوہ ازیں بہت سے یورپی کارندے اخلاق باختہ مہم جو تھے۔ ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ طے شدہ شرائط کی خلاف ورزی کا الزام عائد کر کے مصری حکومت سے بہت بڑی رقم بطور تاوان وصول کر لیں۔ اس قسم کی مشکلات کی وجہ سے بہت سے سرکاری کام نامکمل رہ گئے۔ اس کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ قلیل المدّت قرض (floating debt) روز بروز بڑھتا گیا (اس تباہ کن صورت حال کی ابتدا کا خاکہ فون کریمر Von Kremer : ۲ : ۲۸ نے بہت وضاحت سے پیش کیا ہے)، تاہم زیادہ مشکلات کا باعث وہ متفرق قرضے تھے جو سعید اور اسمعیل نے یورپ سے لیے تھے (۱۸۶۲ء، ۱۸۶۳ء، ۱۸۶۶ء، ۱۸۶۸ء، ۱۸۷۲ء) یہ قرضے اس قدر بڑھے کہ بالآخر اسمعیل کو تخت و تاج چھوڑنا پڑا۔ قرض کے بیشتر تمسک دار فرانسیسی تھے اور ان سے کم درجے پر انگریز۔ اس طرح فرانس اور انگلستان جو مصری معاملات میں ایک دوسرے کے پرانے حریف تھے، مصر کے اندرونی معاملات میں مداخلت کرنے میں پیش پیش رہنے لگے۔ چنانچہ ان دونوں ملکوں کے نمائندے

متعلق ہیں جس میں عباس، سعید اور اسمعیل (قب یہ مادے) کے عہد حکومت بھی شامل ہیں۔ اس دور میں مصر کی دولت عثمانیہ سے بے تعلقی روز بروز بڑھتی گئی اور وہ پیش از پیش یورپی سیاست و معاشیات کے دائرے کے اندر کھینچتا چلا گیا۔ اس زمانے میں مصر کے جنوبی علاقے میں کوئی توسیع نہیں ہوئی البتہ ۱۸۷۲ء میں جنگ حبشہ ہوئی اور سواکن اور مصوع ۱۸۶۵ء میں ”باب عالی“ سے حاصل کیے گئے۔ اس دور میں مصر اور ترکی کے باہمی تعلقات زیادہ تر شخصی نوعیت کے تھے کیونکہ مصر کے خدیو خراج میں اضافہ کرنے کے عوض سلاطین ترکی سے اپنے لیے خاص مراعات حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن جب کبھی ترکی حکومت نے مصری معاملات پر حقیقی طور پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی جیسے کہ عباس کے عہد کے شروع میں، تو اس کے نتائج موہوم ثابت ہوئے، چنانچہ سلطان نے اسمعیل کو جب اس بات کی ممانعت کی کہ وہ بغیر اس کی اجازت کے کوئی نئے قرضے نہ لے تو اس ممانعت کو بھی آسانی سے نظر انداز کر دیا گیا۔ مصری فوج صرف رسمی طور پر ترکی فوج کا ایک حصہ تھی (اگرچہ روس کے خلاف ترکی جنگوں میں مصری سپاہ نے شرکت کی) اور یہ صرف خاص حالات کا نتیجہ تھا کہ ۱۸۷۹ء میں سلطان کو یہ موقع مل گیا کہ وہ اسمعیل کو معزول کر دے۔ اندرون ملک والیان مصر مشرقی روایات کے مطابق غیر محدود اختیارات کے ساتھ مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کرتے رہے۔ خدیو عباس کے علاوہ جو مغربی تہذیب اور خاص طور پر فرانسیسی تہذیب کا دشمن تھا، یہ سب حکمران مغربی علوم و فنون اور رسم و رواج کی ترویج کی ہمت افزائی کرتے رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے اسلامی ممالک کے مقابلے میں مصر بہت

۱۸۷۶ء سے مصر کے مداخل و مخارج کی مشترکہ نگرانی (dual control) میں شریک رہے، جس میں صرف ان دنوں التوا واقع ہوا جب مصری وزارت میں ایک انگریز اور ایک فرانسیسی وزیر شامل تھا (۲۸ اگست ۱۸۷۸ء تا ۵ اپریل ۱۸۷۹ء)۔ مالی مفادات بلاشبہ فرانس کے زیادہ تھے، لیکن انگلستان اپنی تجارت اور سیاسی حیثیت کی بدولت کہیں زیادہ با اثر تھا۔ علاوہ ازیں ۱۸۵۷ء میں پیرم Perim اور ۱۸۷۸ء میں قبرص پر برطانوی قبضہ ہو جانے کی وجہ سے انگلستان کی حیثیت نمایاں طور پر مستحکم ہو گئی۔ تاہم ۱۸۸۲ء تک جب انگریزوں نے مصر پر قبضہ کیا، دوسرے ملکوں سے مصر کے رسمی تعلقات تقریباً ایک آزاد حکومت کی حیثیت سے قائم تھے اور ان پر صرف خاص مراعات (Capitulations) کی پابندی تھی اور ۱۸۷۶ء سے مخلوط عدالتیں (mixed jurisdiction) قائم تھیں (دیکھیے فصل ۲)۔ ۱۸۷۳ء سے خدیو کو دوسری حکومتوں سے معاہدات کرنے کا اختیار حاصل تھا (سوا خالص سیاسی معاہدات کے)۔ نہر سویز کے افتتاح کے موقع پر (۱۸۷۶ء) اسمعیل کو یورپ کے ان بادشاہوں کے مساوی درجہ دیا گیا جو افتتاح کی رسوم میں شرکت کے لیے آئے تھے، لیکن جب مصر کے نظم و نسق میں یورپی ملازمین کی تعداد بڑھتی گئی تو فرانسیسی اور انگریزی سفارت خانوں کے اثر و رسوخ میں اضافہ ہوتا گیا۔

اس تیسرے دور کی ابتدا میں بالخصوص سرکاری اجارہ داری کی منسوختی کے بعد، مصر کے باشندوں کی حالت نسبتاً سدھر گئی تھی لیکن فلاحین (مزارعین) کو ان مساعد اقتصادی حالات سے فائدہ اٹھانے کا بہت کم موقع ملا، خصوصاً ۱۸۷۶ء کے بعد جب بھاری اور تباہ کن لگانوں کا سلسلہ شروع ہوا جو حکومت کے مضارف پورے کرنے کا واحد ذریعہ تھے۔ اس سے ایک بڑی مصیبت کا سرچشمہ ہو گیا۔

جس کا خاتمہ کہیں ۱۸۹۰ء کے قریب جا کر ہوا۔ یہ غیر تسلی بخش حالت منجملہ دیگر اسباب کے پہلی قومی تحریک کا ایک سبب تھی۔ اس تحریک کی ابتدا مصر کے درمیانی طبقوں میں ہوئی، جو محمد علی ہی کے عہد میں وجود میں آ گئے تھے۔ یہ طبقے یورپی نیز مشرقی اثرات (جمال الدین افغانی) کے تحت بتدریج معاشرے کا ایک اہم جزو بن گئے تھے۔ اگرچہ وقتی طور پر راسخ الاعتقاد مذہبی حلقے ابھی تک اس تحریک سے الگ ٹھلگ تھے کیونکہ یہ لوگ قوم پرستوں کی آزاد خیالی اور خفیہ مجالس (free masonry) سے ان کی ہمدردی کو ناپسند کرتے تھے۔ نیز اسمعیل کی مالی حکمت عملی ملک کے یورپی باشندوں پر اس کی عنایت بے غایت اور ترک اور چرکسی طبقوں کی جانب اس کا میلان خاطر جو مصر کے اصلی باشندوں کے لیے نقصان کا باعث تھا، ان سب باتوں پر قوم پرست نکتہ چینی کرتے تھے۔ فوج میں جو برتاؤ مصری عنصر سے کیا جاتا تھا، اس سے وہ خاص طور پر برا فروختہ ہو گئے تھے (۱۸۷۵ء میں جو فوجیں سوڈان اور حبشہ کے خلاف روانہ کی گئیں وہ سب کی سب فلاحین پر مشتمل تھیں)۔ ۱۸۷۷ء میں پہلی مرتبہ رائے عامہ کا ظہور ہوا۔ اس سال قوم پرستوں نے بعض اخبار (مثلاً 'مصر' اور 'الوطن') شائع کیے اور 'مصر للمصرین' (مصر مصریوں کے لیے ہے) کا نعرہ پہلی مرتبہ سننے میں آیا۔ باوجود تہدید و تادیب کے قومی اخبارات حکومت پر بدستور سخت نکتہ چینی کرتے رہے۔ ترکوں اور روسیوں کی جنگ میں مصری سپاہیوں کی شرکت ان کی نکتہ چینی کا خاص موضوع تھا۔ اپریل ۱۸۷۹ء کے سیاسی انقلاب کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ نوبار پاشا کی وزارت ٹوٹ گئی، جس میں دو یورپی وزیر بھی شامل تھے، (بلکہ یہ بات بھی اغلب معلوم

نے اس ذمے داری کو نبایا۔

انگریزی قبضے کے بعد ملک کی بین الاقوامی حیثیت میں اصولی طور پر کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ مصر میں اب دو عملی تھی، مالی نظام پر کڑی نگرانی کی جاتی تھی، سہ گوئہ عدالتیں تھیں، ملک پر غیر ملکی فوجیں مسلط تھیں اور دو مختلف تہذیبیں باہم متصادم تھیں۔ برطانوی حکمت عملی کو سب سے پہلے اس صورت حال سے دوچار ہونا پڑا، جسے لارڈ کرومر Cromer ”بین الاقوامی حمایت“ کہتا ہے۔ اس اصطلاح سے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری طاقتیں خاص طور پر فرانس سابقہ معاہدات کی بنا پر مصر کے انتظامی معاملات میں مداخلت کرتا تھا۔ صرف ۱۹۰۴ء میں جب انگریزی اور فرانسیسی حکومتوں کے درمیان باہمی سمجھوتا ہوا تو انگلستان کو مصر میں عملی طور پر آزادانہ عمل و دخل حاصل ہو گیا۔ وہ شخص جس کی رہنمائی سے وادی نیل میں انگریزوں کی حیثیت مستحکم ہوئی، لارڈ کرومر تھا، جو ۱۸۸۳ء سے ۱۹۰۷ء تک برٹش کونسل جنرل کے عہدے پر فائز رہا۔ کرومر کا عہدہ اگرچہ مقابلہ معمولی تھا، مگر وہ مصر میں سب سے زیادہ بااقتدار شخص بن گیا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ خود حکام مصر کے واسطے سے ملک پر حکومت کی جائے۔ اس کے بڑے معاون وہ انگریز مشیر تھے جو مختلف وزارتوں سے متعلق تھے۔ انگلستان ایک نئے قرضے کے ذریعے، جس کی ضمانت بڑی طاقتوں نے دی اور جس کی خاطر اندرون ملک میں بہت سخت تدابیر اختیار کی گئیں، ملک کے مداخل و مخارج کو صحیح بنیاد پر قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۰۴ء میں مصری قرضے کے کمشن (Caissa de le Dette) کے اختیارات بہت حد تک محدود ہو گئے۔ اس طرح مالی معاملات میں مصر دوبارہ خود مختار

ہوتی ہے کہ اسمعیل کی معزولی میں بھی قوم پرستوں کا ہاتھ تھا (La Gènesè : M. Sabry، ص ۱۶۰)۔ اس سے بھی زیادہ خطرناک نتیجہ یہ نکلا کہ فوج میں ترکی اور چرکسی افسروں کے خلاف ایک زبردست تحریک معرض وجود میں آ گئی جس نے بالآخر علانیہ بغاوت کی صورت اختیار کر لی اور انجام کار برطانوی فوجوں نے مصر پر قبضہ کر لیا۔

اس فوجی تحریک سے جو عرابی (پاشا) اور اس کے ساتھیوں کی انقلابی سرگرمیوں کا نتیجہ تھی، مصر جدید کی تاریخ کے چوتھے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ گذشتہ دو سال میں توفیق پاشا [رک باں] کی تخت نشینی کے بعد اس نئے خدیو اور اس کے وزیروں نے ایک کم و بیش قومی لائحہ عمل پر کاربند ہونے کی کوشش کی؛ لیکن جب عرابی پاشا نے فوجی اصلاحات اور مجلس (پارلیمنٹ) اور دستور کے قیام کے متعلق مطالبات پیش کیے (تو انہوں نے خیریت اسی میں سمجھی کہ اس مصیبت سے نجات پانے کے لیے غیر ملکی مداخلت کو قبول کیا جائے)۔ عرابی کی جماعت کمزور اور ناتجربہ کار تھی اس لیے ملک میں کسی مضبوط اور مقتدر طاقت کے نہ ہونے کی وجہ سے انگلستان کی مداخلت ممکن ہو گئی۔ مصر ہندوستان کے راستے پر تھا، اس لیے انگلستان چاہتا تھا کہ وہاں مضبوطی سے اپنے قدم جما لے۔ الجزائر اور تونس پر فرانس کے قبضے اور نہر سویز کے جاری ہونے کے بعد جسے طاقتور بیرونی مداخلت سے محفوظ رکھنا انگلستان کے مفاد کے مطابق تھا، یہ خواہش تیز تر ہو گئی تھی۔ مصر کے معاملات سے جو صورت حال پیدا ہو گئی تھی اس کے پیش نظر انگلستان کو فوجی مداخلت کرنے کا بہانہ ہاتھ آ گیا۔ فرانس، جس کے سیاسی مفادات مصر سے کچھ زیادہ نہیں تھے، اس ذمے داری سے آخری وقت میں کنارہ کش ہو گیا؛ چنانچہ ۱۸۸۲ء کے بعد انگلستان

تعلقات قائم کرنے میں۔

سوڈان جس پر قبضہ، مصر کی خوشحالی اور اس کی بین الاقوامی حیثیت کے اعتبار سے بہت اہم تھا، مصر کی طرح اصولاً سلطنت عثمانیہ کا ایک صوبہ تصور ہوتا تھا؛ چنانچہ ۱۸۴۱ء کے ایک فرمان کے ذریعے ان علاقوں کی ولایت ”بلا حقوق وراثت“ محمد علی کو عطا ہوئی۔ اسمعیل کے عہد میں مصر کی طرف سے انگریز گورنر بیکر اور گورڈن (Baker and Gordon) سوڈان پر حکومت کرتے رہے؛ چونکہ مہدی محمد احمد [رك باں] کی بغاوت اور خاص طور پر خرطوم کی فتح (۲۶ جنوری ۱۸۸۵ء) نے مصری اقتدار کا خاتمہ کر دیا تھا، اس لیے سوڈان کے امور مملکت کا فیصلہ اب بلا شرکت غیرے برطانوی حکمت عملی کے مطابق ہونے لگا۔ یہی بات سوڈان کی دوبارہ فتح کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ مصری فوج کی قیادت برائے نام خدیو کے ہاتھ میں تھی، لیکن ۱۸۸۳ء میں فوج کی از سر نو تنظیم ہوئی اور تمام اونچے عہدوں پر انگریز افسر متعین کر دیے گئے۔ جب ۱۸۹۸ء میں سوڈان دوبارہ فتح ہوا تو انگریزی حکمت عملی نے اس بات کی اجازت نہ دی کہ سوڈان مصر کو واپس دیا جائے۔ چنانچہ ۱۹ جنوری ۱۸۹۹ء کے انگریزی مصری معاہدے کی رو سے سوڈان میں ایک مشترکہ ”انگریزی مصری“ حکومت قائم کی گئی۔ اس معاہدے میں باب عالی کے حقوق کو نظر انداز کر دیا گیا اور باوجود سلطان کا باج گزار ہونے کے خدیو مصر نے ایک خود مختار حکمران کی حیثیت سے کارروائی کی۔ دوسری طرف سوڈان میں برطانوی اقتدار کے استجکام سے وادی نیل پر انگلستان کا تفوق قائم ہو گیا۔

عربی کی شکست کے بعد قوم پرستوں کی تحریک وقتی طور پر کچل دی گئی اور لارڈ کرومر

ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۸۸۲ء کے مقابلے میں ۱۹۱۴ء میں سرکاری قرض۔ کچھ کم نہ تھا، لیکن ملک کی اقتصادی خوشحالی میں خاصہ اضافہ ہو گیا تھا (دیکھیے فصل ۳)۔ جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، مصر کے معاملات پر اس کا اثر برابر کم ہوتا گیا۔ ۱۸۸۵ء میں ترکی ہائی کمشنر کی حیثیت سے غازی احمد مختار پاشا کو مصر بھیجا گیا۔ اس سے کچھ سیاسی نتائج تو نہ نکلے لیکن اس زمانے میں پاشاے مذکور غیر سرکاری طور پر اتحاد اسلام کی تبلیغ و اشاعت بڑے پیمانے پر کرتا رہا۔ ۱۸۹۲ء اور ۱۹۰۶ء میں جزیرہ نما سینای پر سلطان نے اپنا اقتدار قائم کرنے کی جو کوششیں کیں وہ مکمل طور پر ناکام رہیں۔ ترکی اور اطالیہ کی جنگ کے دوران میں انگلستان نے مصر کو اس بات کی اجازت بھی نہ دی کہ وہ اپنی فوج طرابلس بھیج سکے۔ دوسری طرف ترکی کو مصری قوم پرستوں سے کوئی ہمدردی نہ تھی؛ چنانچہ بہت سے نوجوان ترکوں کو بھی (جنہیں سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں مصر میں جای پناہ ملی تھی) قوم پرستوں سے اتنی بھی ہمدردی نہ تھی جتنی سلطان عبدالحمید کو تھی۔ فرانس کی جانب سے انگریزی تسلط کی مخالفت اس وجہ سے زیادہ موثر تھی کہ ملک میں فرانس کی جانب قوی رجحانات موجود تھے۔ عباس حلمی کی تخت نشینی کے بعد فرانسیسی ثقافت کا احیا ہوا جس کے خلاف انگریزوں کو وقتاً فوقتاً کچھ نہ کچھ تدابیر اختیار کرنی پڑتی تھیں (مثلاً ۱۸۹۴ء میں نو بار پاشا کو معزول کرنا پڑا)۔ ۱۹۰۴ء تک قوم پرست ہمیشہ فرانس ہی سے امداد کی توقع رکھتے تھے۔ منصب خدیوی کوئی سیاسی اہمیت نہ رکھتا تھا۔ اپنے عہد کے ابتدائی برسوں میں عباس حلمی نے قوم پرستی کی جو روش اختیار کی، اس میں ایسا ہی ناکام رہا جیسا کہ بعد میں سلطانینہ سے

سعد زغلول تھا)۔ اس واقعے سے قوم پرست جماعت کے عیسائی اور مسلم عناصر کے درمیان تفرقہ پیدا ہوا اور شدید بد امنی کا خطرہ لاحق ہو گیا۔ اسی سال مجلس عمومی نے ۱۹۶۸ء کے بعد نہر سویز کی توسیع مراعات کی تجویز کو مسترد کر دیا۔ اس صورت حال کی وجہ سے جب گورسٹ Gorst اپنے عہدے سے سبکدوش ہو گیا اور ۱۹۱۱ء میں لارڈ کچنر اس کا جانشین ہوا تو برطانوی حکمت عملی میں دوبارہ زیادہ سختی آگئی جو ۱۸ دسمبر ۱۹۱۳ء، یعنی مصر پر انگریزی سیادت کے اعلان تک جاری رہی۔ اس کے دوسرے ہی دن عباس حلمی کی معزولی کا اعلان ہو گیا اور اس کی جگہ اس کے چچا حسین کامل کو سلطان بنا دیا گیا۔ قسطنطنیہ کے شیخ الاسلام نے ایک فتوے میں نئے حکمران کو اسلام کا غدار اور اس کے خلاف جنگ کرنے کو فرض قرار دیتے ہوئے اسے واجب القتل ٹھہرایا۔ (متن فتویٰ در Jacob : Hilfsbuch für Verlesungen über das Osmanische - Türkische ج ۲، برلین ۱۹۱۶ء، ص ۴۶)۔

جنگ کے دوران میں مصر سلطنت برطانیہ کی تنظیم حربی کے سلسلے کی محض ایک کڑی تھا۔ ۶ نومبر ۱۹۱۳ء سے مصر ترکی سے برسرِ پیکار تھا لیکن مصری علاقے کا دفاع صرف برطانیہ کے ہاتھ میں تھا۔ مجلس کے اجلاس ملتوی کر دیے گئے اور فوجی قانون نافذ کر دیا گیا۔ جنگ کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ معاہدہ لوزان Lausane (۲۵ مئی ۱۹۲۳ء) کی رو سے ترکی سے مصر کا تعلق قطعی طور پر ٹوٹ گیا، تاہم اس معاہدے میں مصر شریک نہ تھا۔ جنگ کا اس سے زیادہ عام نتیجہ یہ نکلا کہ جذبہ قومیت نے از سر نو فروغ پایا۔ انگریزی سیادت کی مخالفت کے متعدد اسباب تھے، مثلاً لوگوں کو ہماری تعداد میں فوج کے لیے بیکار میں اپنا اور برطانوی

کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ ہو سکی۔ اس اثنا میں ایک نئی نسل نشوونما پا رہی تھی جس نے نوجوان مصطفیٰ کامل پاشا [رك باں] (م ۱۰ فروری ۱۹۰۸ء بعمر ۳۴ سال) کو اپنا رہنما منتخب کر لیا۔ اس نے ۱۸۹۹ء میں اخبار اللواء جاری کیا اور ۱۹۰۷ء میں مجلس الحزب الوطنی یعنی مصر کی نیشنل لیگ کا پہلا صدر مقرر ہوا۔ قوم پرستوں کی یہ نئی پود بھی اسی طرح فرانسیسی ثقافت سے بدستور متاثر تھی۔ فہم و فراست کے اعتبار سے یہ لوگ اپنے پیشہ ور ہموطنوں سے بہت آگے تھے؛ چنانچہ انہوں نے جب یہ اعلان کر کے کہ ”مصر مصریوں کے لیے ہے“، اپنی مہم کا دوبارہ آغاز کیا تو اس میں انہوں نے بہت اعتدال سے کام لیا اور انقلابی خیالات کو مسترد کر دیا۔ لارڈ کرومر کی جگہ سرائیڈون گورسٹ Sir Edwin Gorst (۱۹۰۷ء تا ۱۹۱۱ء) کے تقرر کے بعد برطانوی حکمت عملی کے لیے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ قوم پرستوں کے متعلق کیا روش اختیار کی جائے۔ ۱۹۰۶ء میں دنشواہی Denshawai کے حادثے سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ اگرچہ مجرموں کو عبرتناک سزائیں دی گئیں تھیں مگر انگریزوں سے ابھی تک نفرت بہت عام تھی تاہم نئے برطانوی نمائندے نے قوم پرستوں کی تمناؤں کی جانب پہلے کی نسبت بہت زیادہ مصالحانہ طرز عمل اختیار کیا۔ اس نئی حکمت عملی کے نتائج خاطر خواہ نہ نکلے؛ چنانچہ ۱۹۰۹ء میں اخباروں کی آزادی پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی اور انگریزوں کے خلاف طلبہ کے مظاہروں کی وجہ سے الازھر کو کچھ عرصے کے لیے بند کرنا پڑا۔ اس کے بعد ۲۰ فروری ۱۹۱۰ء کو ایک نوجوان مسلم قوم پرست کے ہاتھ سے قبضی وزیر اعظم بطرس غالی پاشا کے قتل کا واقعہ پیش آیا (جس کی وزارت کا ایک رکن

سے یہ ثابت ہو گیا کہ مکمل آزادی کے مطالبے اور مصری معاملات میں برطانوی مداخلت کے مابین جو کشمکش ہے، وہ ملک کی پرامن ترقی کے حق میں کسی طرح بھی کچھ کم شدید اور خطرناک نہیں۔ [فؤاد الاول (م ۱۹۳۶ء) کے عہد میں ملکی آزادی کے باوجود سیاسی استحکام قائم نہ ہو سکا۔ وزارتیں ہتھی اور ٹوٹتی رہیں۔ اس کے برعکس مصر نے علمی میدان میں خاطر خواہ ترقی کی۔ شاہ فؤاد کے بعد شاہ فاروق ۱۹۳۷ء میں سرپر آراءے سلطنت ہوا، لیکن سیاسی خلفشار جاری رہا۔ ملک میں رشوت ستانی، بد عنوانی اور بے اطمینانی کا دور دورہ رہا۔ بالآخر ۱۹۵۲ء میں فرجی انقلاب نے خدیو مصر کی سلطانی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر کے ملک کو جمہوریہ بنا دیا]۔

۲۔ حکومت اور ملکی نظم و نسق

فرانسیسوں کے رخصت ہو جانے کے بعد مملوک امرا کی تعداد دوبارہ پوری چوبیس کر دی گئی تھی، لیکن فرانسیسی قبضے سے ان کے نظام حکومت کو جو صدمہ پہنچا، اس کی وجہ سے ان میں محمد علی کی مضبوط قوت ارادی کا مقابلہ کرنے کی بالکل سکت باقی نہ رہی تھی۔ فرانسیسی تسلط کی مدت اس قدر قلیل تھی کہ فرانسیسیوں کو کسی نئے آئین حکومت کے قیام کی سہلت ہی نہ مل سکی۔ لگان وصول کرنے کے لیے وہ اس بات پر مجبور ہوئے کہ موجودہ انتظامات ہی سے کام چلائیں۔ ان کی بڑی جدت یہ تھی کہ انہوں نے قاہرہ میں دس شیوخ کا ایک دیوان قائم کیا اور مملوکوں کے نمائندوں کو بغرض احتیاط باہر رکھا۔ ان شیوخ کا کام سرکاری معاملات کی دیکھ بھال کرنا تھا۔ بونا پاٹ کے لیے ایک ”کتخدا“ کی خدمات مہیا کی گئیں جسے مصر کی عربی اصطلاح میں ”کخیا“ کہتے ہیں۔ یہ دستور پہلے ترکی پاشاؤں کے زمانے

افسروں کی تعداد میں اضافہ۔ پریزیڈنٹ ولسن Wilson کے اصولوں نے بھی مصریوں کے سیاسی آزادی کے مطالبے کو تقویت پہنچائی۔ اس مرتبہ قوم پرستوں کو پہلے کی نسبت آبادی کے بہت بڑے حصے کی تائید حاصل تھی۔ قبطی دوبارہ ان کے ساتھ شامل ہو گئے یہاں تک کہ الازھر کے حلقے بھی قوم پرستوں کے پروپیگنڈے کی ہمت افزائی کرنے لگے۔ سعد زغلول حریت پسندوں کا قائد تھا۔ جنگ سے پہلے وہ وزیر عدالت تھا اور اس وقت سیاسی خیالات میں اعتدال پسند سمجھا جاتا تھا۔ تاہم مصری مطالبات کے متعلق لندن میں جس سرد مہری کا اظہار کیا گیا اس کی وجہ سے مصریوں نے اعتدال پسندی کا مسلک ترک کر دیا؛ چنانچہ آئندہ تین سال تک انگلستان سے ان کی کشمکش جاری رہی، جس کے دوران قوم پرستوں نے حصول مقصد کے لیے فسادات برپا کیے (ریلوے لائنوں کو توڑ پھوڑ دیا اور یورپی عناصر کے خلاف شورش پیا ہوئی) اور مزاحمت بلا تشدد سے بھی کام لیا (ہڑتالیں کیں اور میلنرشن کا مقاطعہ کیا) اور انگریزی حکومت کو بدنام کرنے کی کوشش کی۔ اس کے جواب میں اہل برطانیہ نے فوجی طاقت سے کام لیا (فوجی قانون کو برقرار رکھا گیا) اور (دو مرتبہ سعد زغلول کے خلاف) جلا وطنی کا حربہ استعمال کیا۔ اس اثنا میں مفید بولشویک اور سابق خدیو عباس حلمی کے حامی مصروف کار تھے۔ آخر کار انگریزی حکومت نے اپنا رویہ بدل لیا اور انگریزی محافظت کی منسوخی کا اعلان کر دیا اور مصر کو ایک با اختیار آزاد سلطنت تسلیم کر لیا (۲۸ فروری ۱۹۲۲ء)، تاہم بعض اہم مسائل کا تصفیہ ملتوی کر دیا (مثلاً مصر کا دفاع اور سوڈان کا مسئلہ)۔ اگرچہ انگریزی حکومت کے اس طرز عمل سے بظاہر مشکلات کا حل ہو گیا لیکن قوم پرست اس سے مطمئن نہ تھے۔ فروری ۱۹۲۲ء کے واقعات

میں بھی رائج تھا۔

مصر میں جب کبھی کوئی زبردست حکمران بر سر اقتدار آتا، وہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیا کرتا تھا، یہی صورت محمد علی کے زمانے میں پیش آئی۔ اس نے جاگیرداروں کے تمام اختیارات کو منسوخ کر دیا اور مملوک امرا کا قتل عام کیا۔ اب والی مصر ایک بڑے باجگذار کی حیثیت سے باقی رہ گیا، جو سلطان ترکی کے نام پر حکومت کرتا تھا۔ ابتدا میں اس کی حکومت کی نوعیت ابھی تک بہت حد تک مشرقی اور ترکی طرز کی تھی، لیکن اس مطلق العنانی کا خاتمہ مشرقی طریق پر نہیں ہوا، یعنی مصر دوبارہ چند جاگیرداروں کے تصرف میں نہیں آیا، بلکہ یہ ملک پیش از پیش یورپی سلطنتوں کے مفاد کے ساتھ منسلک ہوتا گیا۔ انہوں نے خاندان خدیویہ کو تو باقی رکھا لیکن حکومت کو ایک آئینی بادشاہت کی شکل دے دی، جس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مطلق العنانی پر کوئی احتساب عوام کی نمائندہ جماعت کے ذریعے نہیں، بلکہ ایک یورپی حکومت کے نمائندے کی وساطت سے قائم تھا۔

مصر دولت عثمانیہ کا باج گزار تھا مگر عملی طور پر اندرونی نظم و نسق کے معاملے میں والیان مصر کی آزادی پر کسی طرح کی پابندی عائد نہیں ہوئی؛ چنانچہ ۲۳ مئی ۱۸۴۱ء کے فرمان کے بعد بھی، جس کی دفعات ۱۹۱۴ء تک قانونی طور پر مصر کی بین الاقوامی حیثیت کی بنیاد رہی ہیں، یہی صورت برقرار رہی۔ (ترکی متن در احمد لطفی - تاریخ دولت عالیہ عثمانیہ قسطنطنیہ ۱۳۰۲ھ ج ۶، ص ۱۴۰، فرانسیسی متن در Recueil : ۲ : ۳۳۵) - اندرونی معاملات کے متعلق اس فرمان کی شرائط صرف یہ ہیں:-

خط شریف گلخانہ (۱۸۳۹ء) کا اطلاق، ملک کی

آمدنی میں سے خراج کی ادائیگی جس کی تعیین اسی تاریخ کے ایک علیحدہ فرمان میں اسی ہزار کیسہ زر کی گئی تھی اور جسے ۱۸۶۶ء میں بڑھا کر ایک لاکھ پچاس ہزار کیسہ زر یا سات لاکھ پچاس ہزار ترکی پاونڈ کر دیا گیا۔ سلطان کے نام سے سگے کا اجراء، فوج کی تعداد گھٹا کر اٹھارہ ہزار تک محدود کر دینے، (یہ حد ۱۸۷۳ء میں منسوخ کر دی گئی)، اس کے ساتھ خدیو مصر کو کرنل کے درجے تک فوجی مناصب عطا کرنے کا اختیار دیا گیا۔ علاوہ ازیں بغیر خاص اجازت کے جنگی جہاز بنانے کی ممانعت کر دی گئی۔ ۱۸۴۱ء کے بعد کے فرامین کی رو سے صرف چند معمولی تبدیلیاں ہوئیں اور ۸ جون ۱۸۷۳ء کے ایک فرمان نے پہلی مرتبہ سب کو بحال رکھا۔ خدیو توفیق اور خدیو عباس حلمی کو ان کی تخت نشینی کے وقت جو فرمان عطا کیا گیا، اس میں بھی تقریباً اسی قسم کی ہدایات درج تھیں۔

محمد علی کی عام حکومت دواوین اور مجالس کے ایک نظام پر مبنی تھی (جن کے اراکین کا تقرر وہ خود کرتا تھا)، جو مجموعی طور پر مرکزی حکومت کے فرائض انجام دیتی تھیں۔ ان میں اہم ترین قاہرہ کے قلعے کا "الایوان الخدیوی" تھا جس کی صدارت کچیا کرتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ دیوان مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک عدالت عالیہ کا کام بھی دیتا تھا (Lane : ۱ : ۱۳۰)۔ علاوہ ازیں مجلس المشورہ، مجلس الجہادیہ، مجلس الترسانہ، اور ایک دیوان التجار، وغیرہ بھی تھا۔ ان سب کو بعض اوقات عدالتی اور انتظامی اختیارات بھی حاصل ہوتے تھے۔ ایک حنفی قاضی جو ہر سال قسطنطنیہ سے بھیجا جاتا تھا، دارالسلطنت کے محکمے میں شرعی معاملات پر فیصلے صادر کرتا تھا۔ علما کی بھی ایک مجلس شوری تھی جو بیشتر قومی نوعیت

کی تھی اور فرانسیسی قبضے کے دوران خاصی بااثر تھی، محمد علی کے عہد میں جلد ہی اپنا اثر و رسوخ کھو بیٹھی، تاہم ان مختلف دواوین کی تعداد اور ان کے نام اور ان کا دائرہ عمل غیر معین تھا (دیکھیے زیدان: مشاہیر الشرق: ۱: ۲۴)۔ سعید پاشا نے ان میں سے تین دیوانوں کو وزارتوں میں بدل دیا، جن میں سے ہر ایک، ایک وزیر کے سپرد تھی یعنی وزارت امور خارجہ وزارت مال اور وزارت حرب، اور کچھ ایک جگہ ایک قسم کی مجلس عدل قائم کر دی گئی جو ”معیہ“ کہلاتی تھی۔ ان وزارتوں کا نظام ابھی تک بہت ناقص تھا (قرب Von Kremer کی بیان کردہ کیفیت، ج ۲، ص ۹ بعد)۔ اسمعیل نے وزارت داخلہ، وزارت بحریہ، وزارت تعلیم (علی مبارک پاشا) اور تعمیرات عابہ اور تجارت کی وزارتیں قائم کیں (۱۸۷۶ء) اور ان سب کی رہنمائی اور مرکزی نگرانی ایک مجلس خصوصی کے سپرد کی۔ اوقاف کے انتظام کے متعلق ابھی تک کوئی علیحدہ وزارت نہیں بنی تھی۔ اگرچہ ابتدا میں یہ خدیو عنان حکومت کو مضبوطی سے اپنے زیر تصرف رکھنے میں کامیاب رہا، تاہم وزرا کی مختلف شخصیتیں حکومت پر اثر انداز ہونے لگیں، خاص طور پر اس کے عہد کے اختتام کے قریب جب دو یورپین بھی نوبار پاشا کی کابینہ کے رکن تھے۔ اسی اثنا میں متعدد یورپی اعلیٰ افسروں نے، جو مصری ملازمت میں تھے، مختلف محکموں میں بااثر عہدے حاصل کر لیے تھے۔ ۱۸۶۶ء میں مصر کو ایک قسم کی نمائندہ مجلس یعنی ”مجلس نیابی“ عطا ہوئی جن کا افتتاح ۲۵ نومبر ۱۸۶۶ء کو ہوا اور جس کا انتخاب مختلف انتخابی حلقے کرتے تھے۔ لیکن چونکہ مصری پارلیمنٹ کی اس ابتدائی شکل کو مشورہ دینے کا صرف محدود اختیار تھا، اس لیے حکومت میں اس کو کوئی اصل نہ تھا۔

صرف ۱۸۷۹ء کے بعد کہیں اس مجلس نے حقیقی طور پر ایک پارلیمنٹ کی شکل اختیار کی جس میں ایک ”حزب مخالف“ بھی تھی۔

۱۸۷۸ء میں اسمعیل نے جس آئینی نظام حکومت کا آغاز اپنے اس اعلان سے کیا تھا کہ آئندہ وہ ذمے دار وزرا کے ذریعے حکومت کرے گا، وہ زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا۔ اس کی معزولی کے بعد یہ توقع کی جاتی تھی کہ خدیو توفیق (جس نے ۷ فروری ۱۸۸۲ء میں ایک آئین نافذ کیا) اپنی پارلیمنٹ کے ساتھ مل کر کام کر سکے گا لیکن یہ توقعات عربی کے انقلاب کی وجہ سے ناکام ثابت ہوئیں۔ انگلستان اپنے تسلط کے بعد لارڈ ڈفرن Dufferin کے وفد کی وساطت سے حکومت کے معاملات میں مداخلت کرتا رہا۔ فروری ۱۸۸۳ء میں لارڈ ڈفرن کی مشہور رپورٹ پیش ہوئی تھی۔ اس کے بعد اسی سال مئی کے مہینے میں ایک جدید بنیادی آئین نافذ کیا گیا جس کی رو سے قانون سازی کا مکمل اختیار دوبارہ خدیو کے ہاتھ میں آ گیا، نیز تیس اراکین کی ایک مجلس قانون ساز قائم ہوئی، اس کے علاوہ ایک عام مجلس جو پہلی مجلس کی ایک وسیع تر صورت تھی، وجود میں آئی لیکن اس کے اختیارات بہت محدود تھے۔ یہ نظام تیس سال تک برقرار رہا۔ اس سے انگریزوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ مختلف وزارتوں میں ”مشیروں“ کے ذریعے مصر کی عنان حکومت سنبھالے رہیں۔ ۱۹۱۳ء میں مذکورہ بالا مجلسوں کو ملا کر ایک واحد قانون ساز مجلس بنا دی گئی جس کا کام مشورہ دینا تھا اور جو کابینہ کے وزرا اور ۶۶ منتخب اور ۱۷ نامزد اراکین پر مشتمل تھی، لیکن ۱۹۱۴ء میں فوجی قانون کے نفاذ کی وجہ سے اس مجلس کا کوئی اجلاس نہ ہو سکا۔ بالآخر مصر کی آزادی کے اعلان حکومت میں اس کو کوئی اصل نہ تھا۔

تھا۔ اسی لیے ان کی زمینیں خراجی کہلاتی تھیں۔ لگان وصول کرنے کے لیے سرکاری عہدیدار مقرر تھے (دیکھیے بیان بالا)۔ ٹھیکے پر زمین دینے کا التزام موقوف کر دیا گیا اور سابقہ اجارہ داروں کو معاوضے کے طور پر اجازت دی گئی کہ وہ اس زمین کی پیداوار سے بدستور مستفید ہوتے رہیں، جس پر لگان معاف تھا اور جو اوسیہ کہلاتی تھی اور مملوک سلاطین کے عہد سے ان کے پاس چلی آتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ اوسیہ زمین یا تو دوبارہ سرکاری اراضی میں بطور خراجی شامل ہو گئی یا پوری ملکیت (ملک) بن گئی۔ ان کے علاوہ دوسری قسم کی غیر معمولی جائداد (رزقہ) بتدریج خراجی کے زمرے میں شامل ہو گئی۔ ایک نئی قسم کی زمینیں وہ تھیں جنہیں ابعادیات کہا جاتا تھا۔ یہ وہ غیر مزروعہ قطعات اراضی تھے جو محمد علی نے بعض سربرآوردہ لوگوں اور اعلیٰ عہدیداروں کو بغرض کاشت دے دیے تھے۔ یہ زمینیں مالکداری سے مستثنیٰ تھیں اور انہیں فروخت کرنے کی اجازت نہ تھی۔ انہیں شرائط کے ماتحت خدیوی خاندان کے افراد اور بعض اعلیٰ اراکین سلطنت کو بڑی بڑی جائدادیں بطور شیفلیک (ترکی چفٹلیک) عطا کی گئیں۔ اسمعیل کے عہد میں یہ ”دائرہ“ نظامتیں بن گئیں۔ اراضی کی مذکورہ بالا سب اقسام آج کل بتدریج پوری ملکیت بن گئی ہیں۔ خراجی زمینیں رکھنے والوں کے حقوق ملکیت پر جو قیود عائد تھے انہیں مختلف قوانین خصوصاً قانون ”مقابلہ“ (دیکھیے ذیل) کے ذریعے منسوخ کر دیا گیا ہے۔ اس طرح ایک ایسی حالت جس میں ذاتی ملکیت کا وجود تقریباً مفقود تھا، رفتہ رفتہ ایسی صورت میں تبدیل ہو گئی ہے، جس میں جائداد بالعموم ملک بن جاتی ہے۔ باہر کے آدمیوں کو مصر میں غیر منقولہ جائداد رکھنے کی اجازت نہیں

۱۰ جون ۱۸۶۷ء کے ترکی قانون کے اجرا کے بعد دی گئی ہے، لیکن محمد علی نے اس سے پہلے ہی کئی غیر ملکیتوں کو ابعادیات دے دی تھیں۔ تاہم مصری اراضی کا جو حصہ یورپی افراد کے پاس ہے، وہ مقابلہ قلیل ہے۔ قانون ملکیت مصری اور مخطوط شہری قوانین کے ضابطوں (codes) میں موجود ہے۔ وقف اراضی کا بیشتر حصہ محمد علی نے ضبط کر لیا اور اب وہ ملکی زمرے میں شامل ہو گئی۔ یورپی محققین کی دقیق جہان بین کی بدولت جس کا آغاز ۱۸۷۶ء میں مسٹر کیو Mr. Cave کی رپورٹ سے ہوا، حکومت کے اور شعبوں کے مقابلے میں مصر کے مالی نظم و نسق کے متعلق زیادہ معلومات موجود ہیں۔ ملک کی زیادہ تر آمدنی یعنی لگان کی وصولی (قب فصل ۳) کے سلسلے میں ہمیشہ بہت سی بدعنوانیاں ہوتی رہیں، خاص طور پر اسمعیل کے عہد میں سرکاری قرض کی وقتی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے پیشگی وصولی کے معاملے میں ۱۸۷۱ء کا قانون ”مقابلہ“ جو کئی بار بدلا گیا اور ۱۸۸۰ء میں منسوخ ہوا، مالی حکمت عملی کا ایک عجیب نمونہ تھا کیونکہ اس کی رو سے جو لوگ چھ سال کی رقم پیشگی ادا کرتے تھے، ان کی نصف مالکداری آئندہ ہمیشہ کے لیے معاف کر دی جاتی تھی۔ آمدنی کی ایک اور اہم مد یعنی بیرونی تجارت کے محاصل انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا تک بھی ”ملزمین“ کو ٹھیکے پر دیے جاتے تھے۔ جب سے یورپی عہدیداروں کو مالی نظم و نسق میں شریک کیا گیا ہے، ان محاصل کی وصولی میں زیادہ باقاعدگی پیدا ہو گئی ہے۔ اسمعیل کے عہد میں مالی انتظامات کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ خدیو کی اپنی املاک (دائرہ سنہ) کا انتظام بھی حکومت کے نظم و نسق کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔

مطابق کارروائی کرتیں، وہ تقریباً یکساں تھے اور فرانسیسی قوانین کے نمونے پر بنائے گئے تھے۔ نئے ملکی قوانین بھی اسی طرز پر ۱۸۸۳ء میں شائع کیے گئے (قانون تعزیرات اور قانون مجرمانہ کی ۱۹۰۳ء میں تجدید ہوئی)۔ اس تعزیری قانون کے متعلق جو سعید پاشا کے عہد میں رائج تھا، اور جو ایک بہت الجھا ہوا مجموعہ قوانین تھا، دیکھیے Von. Kremer : ۲ : ۵۲ تا ۶۶ - مسلمانوں کے شخصی قانون کے اطلاق کا اختیار صرف حنفی مذہب کی عدالتوں تک محدود تھا جن کی تنظیم ۱۸۹۷ء کے ایک قانون کی رو سے از سر نو کی گئی تھی (اور بعد میں دوبارہ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۰ء میں ہوئی) تاہم مخلوط عدالتوں کے حاکموں کی معلومات کے لیے نکاح، تولیت اور وراثت کے متعلق فقہ حنفی کا ایک ضابطہ موجود تھا۔ اس تالیف کا ایک فرانسیسی ترجمہ جو ۱۸۷۷ء دفعات پر مشتمل ہے J. Wathelet اور R.G. Bruntton کی کتاب *Egyptian Codes and Laws* کے خالیہ ایڈیشن (Brussels ۱۹۲۰ء) میں درج ہے۔ اس کا عربی متن ۱۹۱۷ء میں قاہرہ میں شائع ہوا تھا۔ قدری پاشا وزیر عدل نے بھی تعلیمی مقاصد کے لیے احکام اور تکالیف (واجبات) کے بارے میں فقہ حنفی مذہب کے قواعد کو مدون کیا تھا (طبع عربی، قاہرہ ۱۹۰۹ء) لیکن ترکی ”مجلہ“ کے برعکس اسلامی شریعت کے ان قانونی مجموعوں کو مصری عدالتوں میں کوئی مخصوص اور تنہا سند حاصل نہیں۔

جہاں تک شخصی احوال کے فیصلے کا تعلق ہے مختلف عیسائی فرقوں کو اپنے طور پر عدالتی اختیارات حاصل ہیں۔

۳۔ اقتصادی ترقی

کپاس کی کاشت کی ترویج اور نظام اجارہ داری

محمد علی کی اہم اقتصادی اختراعات تھیں جنہیں

نوبار پاشا کی یورپی طاقتوں سے طویل گفت و شنید کے بعد عمل میں آیا، وہ نظام عدل کی از سر نو تنظیم کی جانب پہلا قدم تھا۔ چونکہ مصر میں ملکی عدالتوں کی بدنظمی کی وجہ سے غیر ملکی سفارت خانوں کے عدالتی اختیارات ان حدود سے متجاوز ہو گئے تھے جو مراعات خصوصی (Capitulations) کی رو سے معین کی گئی تھیں، اس لیے عدالتوں کی اصلاح اشد ضروری ہو گئی تھی۔ مخلوط عدالتوں کے قیام کے بعد سفارتوں کا دائرہ عمل ایسے مقدمات تک محدود کر دیا گیا جو ایک ہی قومیت کے غیر ملکیوں کے درمیان یا ہر ایک سفیر کے اپنے ہم قوموں کے درمیان دائر ہوں اور قرار یہ پایا کہ مخلوط عدالتوں کے حاکم (جج) مصری عہدیدار ہوں گے، ان میں سے اکثر ان مختلف مغربی حکومتوں کی رعایا تھے جنہیں خاص مراعات حاصل تھیں اور چونکہ مخلوط عدالتوں کو مصری حکومت سے متعلق معاملات کا فیصلہ کرنے کا اختیار بھی دے دیا گیا تھا، اس وجہ سے ان عدالتوں نے ایک خارجی عنصر کی حیثیت اختیار کر لی تھی جو مصر پر یورپی اثرات کے تسلط کی ایک بین علامت تھی۔ دوسری طرف اس معاملے میں باب عالی کی شدید مخالفت کو مغلوب کرنا ضروری تھا کیونکہ ترکی حکومت یہ بات پسند نہ کرتی تھی کہ اس کے ایک طبقے میں سرکاری طور پر ایسا آزاد محکمہ عدل قائم ہو جائے، تاہم ۱۸۷۲ء کے ایک فرمان کے ذریعے (Norodunghian : ۳ : ۳۷۰) سلطان نے اس کی اجازت دے دی۔ مخلوط عدالتوں کے قیام کے سات سال بعد اسی نمونے پر ۴ جون ۱۸۸۳ء کے سرکاری حکم کے مطابق نئی ملکی عدالتیں قائم کی گئیں جنہوں نے ناظمین حکومت اور ان کے دواوین کی جگہ لے لی۔ دونوں قسم کی عدالتیں جن ضابطہ ہائے قانون کے

روشناس نہیں کرایا تھا۔ دوسری بات یہ تھی کہ یورپ سے درآمد میں ایسی اشیا آتی تھیں جن کی اقتصادی طور پر ملکی آبادی کو چنداں ضرورت نہ تھی، لیکن اس کے باوجود انہیں بڑی مقدار میں خریدا جاتا تھا۔ سب سے پہلے اس ضمن میں روٹی کی مصنوعات کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو زیادہ تر انگلستان سے آتی تھیں۔ اس طرح زائد پیداوار کے باوجود ملک نے کوئی مالی فائدہ نہیں اٹھایا۔ بحیثیت مجموعی ملکی آبادی افلاس زدہ اور مقروض رہی اور یہی کیفیت سرکاری خزانے کی بھی تھی۔ اس اثنا میں یورپ اور خاص طور پر انگلستان سے ناقابل انقطاع اقتصادی اور مالی تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ Von Kremer نے جو اعداد و شمار ۱۸۵۰ء میں تجارتی درآمد و برآمد کے متعلق دیے ہیں، ان پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تجارتی اعتبار سے انگلستان کی مصر سے کس قدر وابستگی تھی۔ نیز اس بات کی بھی تشریح ہو جاتی ہے کہ جب مالی اور اقتصادی بحران رونما ہوا تو انگلستان نے مداخلت کرنے میں عملاً سب سے بڑھ کر مستعدی دکھائی، جس کا نتیجہ فوجی تسلط کی شکل میں برآمد ہوا۔ ۱۸۸۲ء کے بعد روٹی کی کاشت میں توسیع کی وجہ سے مصر اقتصادی طور پر پہلے سے بھی زیادہ انگلستان کا دست نگر ہو گیا گو اس کے مقابلے میں انگریزی نگرانی کی وجہ سے ملک دوبارہ ”بشجر“ ہونے سے بھی بچ گیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ محمد علی کی کارگزاری نے کس طرح ترقی کے بغض ایسے امکانات پیدا کر دیے جن سے اسلامی ملکوں کی طرح خود مصر کے باشندوں نے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا تھا۔ مصر کی اقتصادی حالت پر یورپی اثرات کے بارے میں اب تک کوئی مکمل تحقیقات قلمبند نہیں کی گئی (جیسی کہ ترکستان کے

مضبوط مرکزی حکومت کی تائید حاصل تھی۔ اس کے ذریعے ایسے وسائل پیدا ہو گئے جن کی بدولت وہ اپنے وسیع سیاحی مقاصد کے حصول کے قابل ہو گیا۔ اس کا اقتصادی نظام بجائے خود یکسر مشرقی نمونے کا تھا، لیکن یہ نظام دونوں طریقوں سے یورپ سے تعلقات کے قیام کا باعث ہوا: اولاً یہ کہ اس نے یورپی طریقوں کو کام میں لانے کی کوشش کی اور اس مقصد کے لیے اس نے یورپی ماہرین کو مصر میں مدعو کیا؛ ثانیاً زراعتی پیداوار یورپ میں فروخت کی گئی، اور اس طرح یورپ سے جو تجارتی تعلقات قائم ہوئے، ان سے بجائے خود عباس اول کے عہد میں نظام اجارہ داری کی موقوفی کے بعد اہم نتائج برآمد ہوئے۔ اس عہد میں یورپی خریداروں اور مصری کاشتکاروں کے مابین آزادانہ تجارتی تعلقات کا فروغ اکثر اوقات دوسرے عناصر کی وساطت سے ہوا۔ تاہم یہ تبدیلی ایسے حالات میں وقوع پذیر ہوئی جو ملک کی صحیح اور آزادانہ نشوونما کے حق میں نہایت مضر تھے۔ پہلی بات تو یہ ہوئی کہ ”پیشگی رقم“ (credit) سے متعلق یورپی نظریات ایک ایسے ملک میں داخل کر دیے گئے جسے اس سے پہلے ایسے نظریات سے بہت محدود واقفیت تھی۔ یورپی تاجروں اور ان کے معاونین نے متوقع فصل کی قیمت کی ادائی کے سلسلے میں بڑی بڑی رقمیں بطور زر پیشگی دینی شروع کر دیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کسان مقروض ہو گئے اور تاجر اپنا رویہ کھو بیٹھے۔ یہ صورت حال ایک محدود سطح پر ان نشانیوں کا مظہر تھی، جو خود حکومت کے بھاری قرض کے بوجھ کا باعث بنیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ملک کی خوشحالی پر حد سے زیادہ بھروسہ کیا گیا۔ بظاہر مصریوں کو یہ معلوم نہ تھا کہ تجارتی قرض کس طرح کام میں لایا جاتا ہے کیونکہ ان کی اقتصادی روایات نے انہیں ایسا نہیں دیا تھا۔

دیکھیے فصل ۲) کے سپرد کر دیا۔ اور خود کسانوں (فلاحین) کو اس معاملے میں کوئی آزادی نہ رہی۔ نہروں کی کھدائی کا یہ کام اسمعیل نے جاری رکھا (بالائی مصر میں نہر ابراہیمہ اور دریائے نیل کو نہر سویز سے ملحق کرنے والی نہر اسمعیلیہ)۔ اس کے عہد میں آب رسانی کے مرکزی انتظام کی جگہ مقامی اور صوبائی مجالس نے لے لی جو سرکاری انجینٹروں کی نگرانی میں کام کرتی تھیں، لیکن اس اثنا میں مقامی حکام کی وساطت سے پانی کی تقسیم میں اکثر بدعنوانیاں ہونے لگیں۔ یہ صورت حال صرف اس وقت سدھری جب ۱۸۸۲ء کے بعد یہ انتظام انگریزی افسروں کے ہاتھ میں دے دیا گیا۔ آب رسانی کی دیکھ بھال کرنا انگریزی نظم و نسق کے اولین اصولوں میں سے ایک اصول بن گیا اور ۱۸۸۴ء کے قرض میں سے دس لاکھ پاؤنڈ کی رقم اس مقصد کے لیے مخصوص کر دی گئی حالانکہ دوسرے تمام مصارف میں روپے کی قلت کی وجہ سے تخفیف کرنی پڑی۔ اس حکمت عملی کے نتائج توقعات کے عین مطابق نکلے۔ انجینٹروں نے ہی جیزہ کے قریب دریائے نیل کے بند کو جس کی تعمیر محمد علی کے عہد میں پہلے سے فرانسیسی انجینٹروں نے شروع کر دی تھی، مکمل کیا۔ اس کے بعد مشہور و معروف اسوان بند باندھا گیا (جو ۱۹۰۲ء میں مکمل ہوا اور جس کی سطح ۱۹۱۲ء میں پہلے سے زیادہ بلند کر دی گئی)۔ اس کی اہمیت اس وقت بھی محض زراعت تک محدود نہ تھی کیونکہ اس کے ذریعے زیریں علاقے کی آب پاشی کے لیے بھی پانی کی ضروری مقدار کا ذخیرہ کیا جا سکتا تھا۔ یہی بات زیادہ تر ان بہت بڑے بندوں پر صادق آ سکتی ہے جن کی تعمیر کی تجویز جنگ کے بعد سوڈان کی آب رسانی کے لیے خرطوم سے اوپر نیل اڑق اور نیل ابیض پر کی گئی تھی (ان میں

der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft, dargestellt an den Verhältnissen der Sozialwirtschaft 'Von Russisch-Turkestan' Weimer ۱۹۱۵ء میں درج کی ہے) اس لیے مندرجہ بالا خاکہ پیش کرنے کے بعد ہم صرف بعض نمایاں خصوصیات اور اعداد کی جانب توجہ دلائیں گے۔

مصر نہ صرف مکمل طور پر ایک زراعتی ملک رہا ہے بلکہ اس نے اپنی زراعتی حیثیت کو اس قدر ترقی دی ہے جو پہلے سب اندازوں سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ مملوک دور میں یہ ملک بمشکل اتنا گیہوں پیدا کرتا تھا جو اس کے اپنے گزارے کے لیے کفایت کر سکے۔ یہ محمد علی ہی کا کارنامہ تھا کہ اس نے اپنے مخصوص انداز میں ایک مرکزی نظام کے ماتحت مصر کے زرعی وسائل کو بروئے کار لانے کا کام شروع کیا۔

اس ضمن میں سب سے بڑھ کر اہم بات یہ تھی کہ آب پاشی کے عمدہ وسائل مہیا کرنے کی جانب توجہ کی گئی کیونکہ گزشتہ صدیوں میں اس طرف بہت بے پروائی برتی گئی تھی۔ فرانسیسیوں کو محض اس قدر مہلت ملی تھی کہ وہ نہروں کے نظام کا مکمل طور پر مطالعہ کر سکیں۔ پھر محمد علی نے اس مسئلے کو حل کرنے کی جانب توجہ کی اور ہزاروں جانبیں نہروں کی درستی اور نئی نہریں کھودنے میں ضائع ہوئیں۔ ان نہروں میں مشہور ترین محمودیہ ہے جو سکندریہ سے دریائے نیل کی شاخ روزیت Rosette تک جاتی ہے۔ محمد علی کی تعمیر کردہ نہروں کے باعث نہ صرف مزروعہ علاقہ زیادہ وسیع ہو گیا بلکہ اس نے مصر میں پہلی مرتبہ دواسی نہروں کے ذریعے زمین کو ہر موسم میں سیراب کرنے کا امکان پیدا کر دیا۔ علاوہ ازیں اس نے تمام تعمیرات انہار اور پانی کی تقسیم کا انتظام ماہر عہدیداروں یعنی (خولیوں)

سے پہلے بند کا افتتاح ۱۹۲۶ء میں ہوا۔ جنگ کے بعد مصر میں جو فسادات ہوئے، ان کے دوران میں دریائے نیل کے پانی پر انگلستان کا قبضہ قوم پرستوں کے خلاف برطانیہ کا مؤثر ترین حربہ تھا۔ خود مصر کی حدود کے اندر نہروں کا انتظام آج کل تقریباً مکمل طور پر مصری ملازمین کے ہاتھ میں ہے۔ ساحلوں اور بندوں کی دیکھ بھال سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ خود فلاحین (کاشتکار) ابھی تک آب رسانی کے قدیم طریقوں یعنی ساقیہ اور شادوف پر کاربند ہیں اور صرف بڑے بڑے زرعی قطعات میں جدید مشینوں کا استعمال شروع کیا گیا ہے۔

آب رسانی کی طرف توجہ کے علاوہ محمد علی کی زرعی حکمت عملی کی وجہ سے زیر کاشت رقبے میں بہت بڑا اضافہ ہو گیا (دیکھئے فصل ۲)، نیز اس نے اپنے نظام اجارہ داری کے ذریعے اس بات پر فیصلہ کن اثر ڈالا کہ زراعت کس جانب ترقی کرے۔ وہ ملک کی پوری پیداوار کو مرکزی طور پر اپنے اختیار میں لانے اور اسے آزادی سے اپنی مرضی کے مطابق صرف کرنے میں کامیاب رہا۔ کسانوں کی حیثیت دن بھر مزدوری کرنے والوں سے بڑھ کر نہ تھی جو اپنی پیداوار مقررہ قیمتوں پر حکومت کے ہاتھ فروخت کرنے اور اپنا لگان جنس کی شکل میں ادا کرنے پر مجبور تھے؛ کسان بے بس تھے۔ بیکار اور جبری فوجی بھرتی کے باعث ان کی حالت اور بھی زیادہ پریشان کن ہو گئی تھی۔ والی مصر کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ مزارعین کو زیادہ مقدار میں غلہ پیدا کرنے اور اس طرح ملک سے باہر بھیجنے کے لیے فالتو پیداوار میں اضافہ کرنے پر مجبور کرے۔ مصر کی بڑی پیداوار ہمیشہ گیہوں رہی تھی۔ ۱۸۲۱ء میں محمد علی نے کپاس کی کاشت کی ابتدا کی جس کے لیے اسے آبپاشی کی مزاحمت پر غالب

آپنا بڑا اثنا سین ہیک دیسی جنگلی گیہوں کی کاشت پر غالب

کاشت کی گئی جو مصر میں پائی جاتی تھی۔ ۱۸۲۸ء میں Sea Island کا بیج بویا گیا اور اس کی کاشت نے جلد ہی بہت بڑی ترقی کی۔ کپاس کے زیر کاشت رقبے میں اس رقبے کے مقابلے میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا جس میں غلہ بویا جاتا تھا تاہم فرق یہ تھا کہ کپاس کی فصل زیادہ تر ملک سے باہر بھیجنے کے لیے مخصوص تھی اور اناج یعنی گیہوں، جو، مکی (ذّرہ) اور چاول (ڈیلٹا کی پیداوار) ملک کے اندر استعمال کرنے کے لیے۔ اجارہ داری کی موقوفی کے بعد زراعت کا یہ ڈھنگ برقرار رہا اور ملک پر تسلط جمانے کے بعد انگریزوں نے جو بہت عرصہ پہلے سے روٹی کے سب سے بڑے خریدار تھے، کپاس کی کاشت کو اور بھی زیادہ وسعت دی۔ ۱۸۸۳ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان کپاس کی کاشت کا رقبہ دگنا ہو گیا (آٹھ لاکھ فدان سے سولہ لاکھ چالیس ہزار فدان)۔ اس طرح کپاس کا رقبہ اناج کے رقبے سے زیادہ ہو گیا۔ اس کے بعد جمود کا دور شروع ہوا، یہاں تک کہ جنگ کے دوران میں اناج کی کاشت کی ہمت افزائی کرنی پڑی (۱۹۱۹ء میں تناسب یہ تھا: کپاس پندرہ لاکھ ۷۳ ہزار فدان؛ گیہوں بارہ لاکھ ۷۳ ہزار فدان) حتیٰ کہ قابل کاشت رقبے کے ایک تہائی سے زائد حصے میں کپاس کاشت کرنے کی ضمانت کر دی گئی۔

ایک اور زرعی پیداوار جسے محمد علی نے ملک میں رائج کیا، نبات القصب یعنی سن تھی جس کا مصرف اس کے بحری بیڑے کے لیے رہے مہیا کرنا تھا۔ اس طرح گنا بھی ایک نئی پیداوار تھا جس کی کاشت سن سے پہلے اسماعیل نے بالائی مصر میں اپنی نجی زمینوں میں شروع کی (۱۸۶۷ء سے)۔ اس کاشت کے نتائج اپنے نمایاں نہ ہوئے جیسے کپاس کے۔ قدیم پیداواروں میں سے، کتان (Flax) میں بہت

رکھی تھیں۔ محمد علی نے ان صنعتوں کو بھی اپنے نظام اجارہ داری میں شامل کر لیا تھا۔ جو کاریگر اپنے طور پر کام کرتے تھے انہیں سخت سزا دی جاتی تھی (Lane، ج ۱ : ص ۱۴۹)۔ اس زمانے میں قدیم پنچایتی (guild) نظام ابھی تک موجود تھا اگرچہ ترکوں کی فتح کے بعد سے اس میں نمایاں طور پر تنزل آچکا تھا (دیکھیے *Türkische : Thorning Bibliothec*، ج ۱۶ : ص ۸۰) تاہم انیسویں صدی عیسوی کے دوران یورپ سے درآمدی مصنوعات نے اس تنزل کو اور بھی زیادہ کر دیا۔ ۱۸۸۰ء میں سرکاری طور پر کاریگروں کی پنچایتوں کو موقوف کر دیا گیا اگرچہ صنعتی نظام کی یہ قدیم شکل ابھی تک باقی ہے۔ جدید صنعتوں میں بالائی مصر میں گنے کا رس نکالنے کے کارخانوں اور سکندریہ کے سگرٹ کے کارخانے (۱۸۷۳ء سے) کا ذکر کرنا ضروری ہے جو فروغ پذیر ہے۔ سگرٹ کے کارخانے میں درآمد شدہ تمباکو استعمال کیا جاتا ہے۔ مصر میں روٹی سے کپڑا بہت کم تیار ہوتا ہے لیکن کاتنے کے کارخانے موجود ہیں۔ (*Filature Nationale d' Egypte*) - تقریباً تمام نئی صنعتیں (نیر شراب کی کشید، صابون سازی، مٹھائیاں، بنانا، چاول چھڑنے کے کارخانے) یورپی باشندوں کے ہاتھ میں ہیں، جو پہلے صرف یورپی ملازم رکھتے تھے؛ ان کی جگہ اب رفتہ رفتہ مقامی ملازمین نے لے لی ہے، جو ابھی سے اقتدار حاصل کرنے کے لیے ہڑتال کے یورپی حربے سے واقف ہو گئے ہیں۔

آمد و رفت کے ذرائع میں بھی اقتصادی ترقی کے دوش بدوش توسیع ہوئی ہے؛ چنانچہ آمد و رفت کے قدیم راستوں کے علاوہ دریائے نیل اور اس کے شاخوں اور نہروں نے اندرون ملک جہاز رانی کے توسیع کو ممکن العمل بنا دیا ہے۔ نہر سویز اگرچہ

کاشت پہلے فروغ پر تھی، لیکن ۱۸۹۰ء میں اس کی بالکل ممانعت کر دی گئی۔ جنگ کے بعد دوبارہ اس کی پیداوار کے لیے تجربات کیے گئے ہیں۔ زراعت، اجناس پیدا کرنے کے علاوہ سرکاری خزانے کے لیے لگان کی شکل میں آمدنی کا ایک اہم ذریعہ بھی ہے۔ حکومت کی بیشتر آمدنی ہمیشہ سے اس لگان کی بدولت ہوتی رہی ہے، اگرچہ زمیندار طبقے کے لیے یہ ہمیشہ سے ایک بار گران رہا ہے۔ محمد علی نے اس لگان کو جنس کی شکل میں عائد کیا۔ جو لوگ تین سال سے زائد عرصے تک لگان ادا نہیں کرتے تھے، وہ اس زمین سے محروم کر دیے جاتے تھے جو انہیں دی گئی تھی۔ بعد کے زمانے میں فلاحین کو بصورت نقدی لگان ادا کرنا پڑتا تھا اور اسمعیل کے عہد میں ان کو لگان کی ذمے داریاں پوری کرنے کے لیے اکثر اوقات مجبوراً بھاری سود پر قرض دینے والوں کی جانب رجوع کرنا پڑتا تھا۔ بعض اوقات اس مقصد کے لیے خود حکومت ساہوکاروں کی امداد طلب کر لیتی تھی (جیسے کہ ۱۸۷۸ء میں ہوا *Cromer*، ج ۱ : ص ۳۸)۔ بعد میں زراعتی بینک یہی خدمات انجام دیتا رہا جس کا بسا اوقات یہ نتیجہ ہوتا تھا کہ عدالتی ڈگری کے ذریعے املاک فروخت ہو جاتی تھیں۔ ۱۹۱۲ء کے نام نہاد "قانون پنج فدان" سے جس کی رو سے پانچ فدان سے کم غیر منقولہ جائداد کو گرو رکھنے اور ڈگری کے ذریعے فروخت کرنے کی ممانعت ہو گئی، صرف ایک حد تک حالات سدھر سکے۔

سابقہ زمانوں کی طرح اس دور میں بھی مصر کے لیے صنعت و حرفت کی اہمیت کم رہی۔ ادنیٰ دیسی صنعتیں (سوت کاتنے اور کپڑا بننے کے کرگھے، مٹی کے برتن، لہار کا کام وغیرہ) انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں بھی اسی صورت میں موجود تھیں، جو صناعتوں نے قرون وسطیٰ میں اختیار کر

مکمل طور پر مصری علاقے میں واقع ہے اور اس کی تعمیر کے دوران (۱۸۵۹ تا ۱۸۶۹ء) میں مصری مزدوروں سے کام لیا گیا۔ والی مصر سعید پاشا نے سوسائٹی کا نصف سرمایہ مہیا کر کے کم از کم اپنے خاندان کے لیے حصول منفعت کا امکان پیدا کر لیا، لیکن ۱۸۷۶ء میں جب اسماعیل نے مجبور ہو کر اپنے حصے انگریزی حکومت کے ہاتھ فروخت کر دیے تو اس کے بعد سے نہر کے گران قدر منافع سے مصر کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ [۱۹۰۶ء میں حکومت مصر نے نہر سویز کو قومی ملکیت میں لے لیا]۔ علاوہ ازیں اس نہر کی وجہ سے مصر پر بعض اور بین الاقوامی ذمے داریاں عائد ہو گئیں۔ نہر سویز کے متعلق ۲۹ اکتوبر ۱۸۸۸ء کے معاہدے میں (جس کی توثیق انگلستان نے ۱۹۰۴ء میں کی) اس بات کا اعلان کیا گیا کہ یہ نہر ہر قسم کے جہازوں کے لیے جنگ اور صلح کے زمانے میں کھلی رہے گی اور معاہدہ کرنے والے مختلف ملکوں کے نمائندوں کو جو قاہرہ میں مقیم تھے، اس شرط پر عمل درآمد کرانے کا ذمے دار ٹھہرایا گیا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ نہر پر قابض ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ انگلستان ہی اس کی حفاظت کا ذمے دار رہا ہے؛ چنانچہ یہ بات خاص طور پر جنگ کے زمانے میں نمایاں ہوئی جب اس سمت سے ترکوں اور جرمنوں کے متحدہ حملے کا خطرہ پیدا ہوا۔ مصر کی آزادی کے اعلان کے بعد نہر سویز کی حفاظت انگلستان اور مصر کے درمیان متنازع فیہ رہی ہے۔ خشکی پر آمد و رفت کے ذرائع میں اب ریلوں کو بہت اہمیت حاصل ہوئی کیونکہ نہروں کی وجہ سے اور کسی قسم کے بری راستوں کی ضرورت نہ رہی۔ ریل کے راستوں کی تعمیر ۱۸۵۲ء میں عباس پاشا کے عہد میں شروع ہوئی۔ اسماعیل کے زمانہ حکومت میں ڈیلٹا Delta کے علاقے میں ریلوں کا نظام مکمل ہوا اور بالائی مصر میں ایضاً

ریلوے لائن کی تکمیل کی گئی۔ مؤخر الذکر لائن انگریزی قبضے کے بعد ہی اسوان تک پہنچائی گئی لیکن اسوان اور وادی جلفہ کے درمیان جہاں سے سوڈان کی ریلوں کا وسیع نظام شروع ہوتا ہے، ریل کے ذریعے آمد و رفت کا کوئی انتظام نہ تھا۔ جنگ کے دوران ریل کی ایک لائن القنطرہ تک جو نہر سویز پر واقع ہے، پائی گئی، جو یافا سے آنے والی دوسری نئی لائن سے مل جاتی ہے۔ مصری ریلوں ۱۹۰۴ء تک مالی مشکلات کی وجہ سے ایک خاص بین الاقوامی نظام کے ماتحت رہی ہیں۔ اسماعیل کے بعد سے ریلوے کے انتظامات مصری عہدیداروں اور انجینئروں کے سپرد ہوئے۔

بالآخر اگر کسی چیز سے صاف طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصر کی اقتصادی اور اس سبب سے ثقافتی ترقی کا میلان کس سمت میں ہے تو وہ اس کی بیرونی تجارت ہے۔ اس ملک کے جو تجارتی تعلقات انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا تک قائم تھے تھے، وہ ہندوستانی اشیا کی زوال پذیر تجارت کی بدولت تھے۔ یہ تجارت جسے کبھی قرون وسطیٰ میں فروغ حاصل تھا، مذکورہ زمانے میں صرف سوڈان اور جنوبی عرب کی پیداوار تک محدود تھی۔ محمد علی کے سرکاری تجارت یا اجارہ داری کے نظام کے ماتحت مصر نے عہد قدیم کے بعد سے پہلی مرتبہ از سرنو زرعی پیداوار برآمد کرنی شروع کی، تاہم یہ طریق عمل نہ صرف مسلمانوں کے لیے بہت ناگوار تھا، جن سے والی مصر کا سلوک ایسا اچھا نہ تھا جیسا کہ یورپی تاجروں سے، بلکہ خود یہ تاجر بھی اس سے ناخوش تھے۔ ۱۸۳۸ء میں انگلستان نے ترکی سے ایک معاہدہ کر لیا جس سے محمد علی کی اقتصادی حکمت عملی کی مخالفت مقصود تھی۔ سعید پاشا کے عہد تک بھی

اور انگریزی کارخانوں کے ساختہ کپڑوں اور اس سے کمتر درجے پر کوئلے (ترکی سے)، لوہے، تمباکو اور مشینوں پر مشتمل تھی اور اب بھی انہیں چیزوں پر مشتمل ہے۔ جنگ سے پہلے انگلستان سے دوسرے درجے پر مصر میں سامان برآمد کرنے والے ملک ترکی، فرانس اور آسٹریا تھے (مؤخرالذکر ملک کپڑے اور ترکی ٹوپیاں مہیا کرتا تھا)۔ یہ درآمد کردہ چیزیں جلد ہی آبادی کی ضروریات زندگی میں شامل ہو گئیں اور مادی پہلو سے یورپی تہذیب کی ترویج میں مدد و معاون ثابت ہوئیں۔

یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مصر کی تجارتی ترقی کے آغاز سے اس میں انگلستان کا حصہ کسی بھی دوسرے ملک کے مقابلے میں زیادہ رہا ہے۔ جنگ سے پہلے یہ حصہ ۳۷ فی صد اور ۱۹۱۹ء میں تقریباً ۶۰ فی صد تھا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر مصر کی تجارت کا توازن ہمیشہ اس کے موافق رہا ہے۔ اس بات کا اندازہ کرنا دشوار ہے کہ ملک نے اس صورت حال سے کیا فائدہ اٹھایا۔ اس موافقت کے ذریعے حاصل کردہ رقم کا ایک بڑا حصہ یقیناً سرکاری قرض کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے صرف کیا گیا ہوگا۔ بہر صورت جو دولت ملک میں باہر سے آئی، وہ بہت غیر مساوی طور پر تقسیم ہوئی، کیونکہ فلاحین کا طبقہ مفلس اور مقروض رہا اور دولت مند مالکان اراضی (خصوصاً ترکی مصری امرا کا طبقہ، دیکھیے فصل ۴) دوسرے درجے پر یورپی باشندے پہلے سے زیادہ نفع میں رہے، اس لیے کہ مراعات خصوصی نے انہیں ہر قسم کے محسوس سے آزاد کر دیا اور ان مراعات کی رو سے جتنا محصول درآمد عائد کیا جا سکتا تھا وہ کسی صورت میں ۸ فی صد سے زائد نہیں ہو سکتا تھا۔

ملک کی اندرونی تجارت بھی محمد عا

لیکن اس کے جانشین کے وقت سے روٹی اس معاملے میں بازی لے گئی۔ اس زمانے میں خاص طور پر امریکہ کی خانہ جنگی مصر کی روٹی کی برآمد میں بڑے اضافے کا باعث ہوئی۔ اس صدی کے وسط سے روٹی کا سب سے بڑا خریدار انگلستان تھا۔ اس وجہ سے یہ ملک روٹی کی کاشت کو برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ دلچسپی رکھتا تھا۔ ۱۸۸۲ء کے بعد جو حالات رونما ہوئے ان کی وجہ سے امریکہ اور ہندوستان کے بعد مصر دنیا کا سب سے بڑا روٹی برآمد کرنے والا ملک ہو گیا۔ برآمد کے اعداد و شمار کا اس مضمون سے متعلق تصانیف سے بہ آسانی پتا چل سکتا ہے۔ یہ اعداد زیادہ تر سکندریہ کے جنگی خانے کے اندراجات پر مبنی ہیں، تاہم یہ بات واضح نہیں کہ نظام اجارہ داری کی موقوفی کے بعد تجارت نے کس طرح ترقی کی۔ غالباً بیرونی خریدار زیادہ تر دلالوں کی خدمات سے جو شامی یا قبطنی ہوتے تھے، کام لیتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اوقات ایسے طریقے اختیار کیے جاتے تھے جو تجارت پر مضر اثرات ڈالتے تھے۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ مزارعین کو پیشگی رقوم دینے یا فصلوں کے تیار ہونے سے پہلے ہی انہیں خرید لینے کی صورت میں حد سے زیادہ خطرات لاحق ہو جاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ کاشت کرنے والے اور خریدنے والے دونوں فریقوں کو نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ روٹی کے مقابلے میں غلے کی برآمد یکساں نہیں رہتی تھی ۱۹۱۰ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیان تناسب تقریباً ۱ اور ۶ کا تھا۔ ایسے سال بھی گزرے ہیں (جیسے کہ جنگ کے زمانے میں) جب کہ گیہوں باہر سے منگوانا پڑا تھا۔ برآمد ہونے والی صنعتی اشیا میں شکر اور سگرٹ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی۔

دوسرے ملکوں سے درآمد زیادہ تر سوتی سامان

عہد میں ایک مرکزی نظام کے تحت تھی۔ اس نے فلاحین کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ گراں قیمتوں پر اس سے وہ اناج خریدیں جو انہوں نے مجبوراً بہت ارزاں نرخ پر حکومت کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ خدیو سعید کے زمانے میں اندرونی تجارت کی کیفیت فون کریمر von Kremer (۲ : ۲۱۲) نے مفصل طور پر بیان کی ہے۔ اس تجارت میں باوجود یورپی طریقوں کی مداخلت کے بہت سی قدیم خصوصیات ابھی تک برقرار ہیں۔ اس ضمن میں خاص طور پر قابل ذکر بازار کا رواج ہے جسے ابھی تک بہت فروغ حاصل ہے (جیسے کہ قاہرہ میں خان الخلیلی کو)، اگرچہ بازار کی پرانی دلفریبی اور سامان تجارت کی خوبی اب ویسی نہیں ہے جیسی پہلے ہوا کرتی تھی۔

انیسویں صدی عیسوی کے آغاز سے مصری آبادی کے سرعت بڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کے حالات و کوائف پہلے کے مقابلے میں نمایاں طور پر بہتر ہو گئے ہیں۔ فرانسیسی تسلط کے زمانے سے لے کر سعید پاشا کے عہد تک آبادی تقریباً دو گنی ہو گئی یعنی (۲۴ لاکھ ساٹھ ہزار سے ۴۴ لاکھ چھتر ہزار چار سو چالیس تک جا پہنچی اگر آبادی کا یہ اندازہ صحیح ہو)۔ آبادی میں اضافہ مذکورہ صدی کے اختتام تک اسی تناسب سے جاری رہا (۱۸۸۲ء میں اڑسٹھ لاکھ تیرہ ہزار نو سو انیس تھی اور ۱۸۹۷ء میں ستانوے لاکھ چونتیس ہزار چار سو پانچ)۔ آبادی بڑھنے کا تناسب تو کچھ کم ہو گیا لیکن آبادی بڑھی ضرور جیسا کہ ان اعداد سے ظاہر ہوتا ہے : ۱۹۰۷ء میں ایک کروڑ بارہ لاکھ ستاسی ہزار تین سو انسٹھ (۱۱۲۸۷۳۵۹) اور ۱۹۱۷ء میں ایک کروڑ ستائیس چھ سو پچاس ہزار نو سو اٹھارہ (۱۲۷۵۰۹۱۸)۔ کاشت رقبہ مقابلہ کم ہوا (یعنی ۳۳ ہزار

چھ سو سات کیلومیٹر مربع) (۳۳۶۰۷) اس لیے آبادی خاصی گنجان ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس آبادی کا تقریباً ۹۲ فی صد حصہ ملک کے بنیادی عناصر پر مشتمل ہے جن کی نسل ایک ہے اور جن کی زبان عربی ہے۔ کسانوں (الفلاحین) کا طبقہ اور شہروں کے اصلی باشندے اسی عنصر میں شامل ہیں۔ ان میں سے تقریباً ۹۳ فی صد مسلمان ہیں، باقی عیسائی اور قبطی ہیں (۱۹۱۷ء میں آٹھ لاکھ چون ہزار سات سو اٹھتر) (۸۵۳۷۷۸) غیر ملکی عناصر میں ترک، مشرقی عیسائی، اور یہودی اور یورپی باشندے شامل تھے۔ دوسرے اسلامی ملکوں کی طرح یہاں بھی جس طرح مذہبی اور نسلی امتیاز قائم ہے، ویسا ہی معاشرتی رسم و رواج میں بھی فرق نمایاں ہے۔

مصر کے فلاحین جو اس ملک کے اصلی باشندوں کی نسل سے ہیں، دیہات میں رہتے ہیں جو دریائے نیل اور نہروں کے کنارے واقع ہیں۔ وہ بڑی حد تک قدیمی طور طریقوں ہی سے زندگی بسر کرتے ہیں۔ محمد علی کے اقتصادی اقدامات نے انہیں انتہائی افلاس میں مبتلا کر دیا تھا، چنانچہ اسماعیل کے زمانے سے فلاحین پر جو بھاری لگان، عائد کیے گئے اور لگان وصول کرنے والوں کا ان سے جس قسم کا غیر شریفانہ بلکہ وحشیانہ برتاؤ رہا، اس کی وجہ سے یورپی مصنفین اکثر اوقات ان کی حالت کو قابل رحم تصور کرتے رہے ہیں، لیکن ان دنوں آبادی کے لگاتار بڑھتے رہنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی حالت جیسی بھی خراب رہی ہو اور جو بھی سختیاں انہیں جھیانی پڑی ہوں، گزشتہ صدیوں کے مقابلے میں ان کے حالات اور کوائف زندگی زیادہ مساعد و موافق ہو گئے تھے، لیکن سرمایہ جمع کرنے کی اہلیت نہ رکھنے کی وجہ سے فلاحین بحیثیت مجموعی اپنی ہست حالت سے آگے

نہ بڑھ سکے۔ جب محمد علی نے فلاحین کے فوجی دستے ترتیب دینے شروع کیے تو فوجی خدمت سے ییزاری کی وجہ سے انہوں نے اکثر اپنے اعضا توڑ موڑ کر اس سے چھٹکارا پانے کی کوشش کی۔ بایں ہمہ اگر انہیں قابل افسروں کی قیادت حاصل ہو، تو فلاحین اچھے سپاہی بن سکتے ہیں جیسا کہ ۱۸۹۷ء کی سوڈان کی مہم سے ثابت ہوتا ہے۔

انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں مصر کے متعدد حصوں کی مستقل آبادی کے لوگ ابھی تک اپنا نسبی تعلق عرب قبائل سے سمجھتے تھے۔ مزارعین کے سب سے ادنیٰ طبقے کے پاس قطعاً کوئی جائداد نہیں اور وہ نسبتاً بڑی زراعتی املاک پر مزدوروں کے طور پر کام کرتے ہیں۔ ان کے اوپر چھوٹے درجے کے مالکان اراضی ہیں (جن کے پاس پچاس فدان سے کم زمین ہے)؛ سب سے اچھی حالت شیوخ البلد (دیکھیے فصل ۲) کی ہے جنہیں لارڈ کرومر (Cromer) نے "squirearchy" کہا ہے۔

عہد خدیوی، آبادی کے ملکی عنصر کے لیے بہت اہم ثابت ہوا ہے کیونکہ اس زمانے میں انہیں اس بات کا موقع ملا کہ وہ بتدریج اجتماعی زندگی اور ملک کے نظم و نسق میں زیادہ حصہ لے سکیں۔ اس سے پہلی صدیوں میں ملک کے اصلی باشندے علما کی صفیں ہی پر کرتے رہے تھے۔ محمد علی کے وقت سے جواب تک صرف "ترکوں" کو اعلیٰ مراتب عطا کرتا تھا، ایک درمیانی طبقے کا آغاز ہو چکا تھا۔ سعید کے عہد میں، جس کے متعلق مشہور ہے کہ وہ فلاحین کا دوست تھا، انہیں فوجی عہدوں اور شہری ملازمتوں میں ترقی کرنے کا موقع دیا گیا۔ اس طرح اسمعیل کے عہد کے اختتام کے قریب ایک قسم کی رائے عامہ پیدا ہو گئی جو زیادہ تر ترکوں کے خلاف تھی، (دیکھیے فصل ۱)۔ مصر کے اس روشن دماغ طبقے کے سب سے زیادہ مقتدر

نمائندوں میں علی پاشا مبارک [رک بان] اور محمود الفلکی تھے۔ آبادی کے ملکی عنصر کو جو مراعات دی گئیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ سعید پاشا کے عہد میں ترکی کی جگہ عربی کو سرکاری زبان تسلیم کر لیا گیا۔ تاہم ابتدا میں اس احساس قومیت کی ترقی کا محرک زیادہ تر یورپی اثر تھا اور مصری عوام کے اخلاقی احساسات میں اس کی کوئی بنیاد موجود نہ تھی (دیکھیے فصل ۱)۔ بظاہر آبادی کے اکثر طبقے صرف بیسویں صدی عیسوی کی پیدا شدہ قوم پرستی کو سمجھ سکے تھے؛ تاہم قوم پرستی کی تبلیغ سے صرف ایسے فلاحین متاثر ہوئے جو شہروں کے قرب و جوار میں رہتے تھے۔

چاروں سنی مذاہب کی تنظیم سرکاری طور پر کی گئی ہے۔ شافعی مذہب کو غلبہ حاصل ہے اور بالائی مصر کے باشندوں کا ایک طبقہ مالکی مذہب رکھتا ہے۔ بایں ہمہ چونکہ ترکی فتح کے وقت سے عدالتوں میں حنفی قانون کے مطابق کارروائی ہوتی رہی ہے، اس لیے ایسے مقدمات میں جو خالصتاً شرعی یا دینی معاملات سے متعلق نہ ہوں، حنفی مذہب کی پیروی کی جاتی ہے۔ گزشتہ برسوں میں فریضہ حج ادا کرنے والے مصریوں کی اوسط تعداد سولہ ہزار رہی ہے۔ علاوہ سرکاری اسلامی تہواروں کے کچھ اور مقامی تہوار بھی منائے جاتے ہیں جن کا حساب قدیم قبطی جنتری کے مطابق کیا جاتا ہے جو فلاحین کی زراعتی جنتری کے طور پر اب تک باقی ہے۔ ان تہواروں کا منایا جانا نہایت قدیم زمانے سے بعض قدرتی واقعات سے وابستہ رہا ہے، جو بار بار رونما ہوتے ہیں اور جن میں سب سے مقدم دریائے نیل کے پانی کا اتار چڑھاؤ ہے۔ خلیج کے افتتاح کا بڑا تہوار جو قاہرہ [رک بان] بہت اگست میں منایا جاتا تھا، بہت مشہور ہے جن

سی تقریبیں مسلمان اولیا سے

ترک مصری کہتا ہے) اور انہوں نے قومیت کی تحریک سے ہمدردی کا اظہار کیا؛ وزیر اعظم شریف پاشا [رک بان] اور ریاض پاشا (عربی تحریک کے زمانے میں اور اس کے عین بعد) اس قسم کے لوگوں کی بین مثالیں ہیں۔ دو تین پشتوں سے "ترکی" امرا مصری مسلمانوں میں یورپی تہذیب کے سب سے زیادہ دلدادہ رہے ہیں۔

مصر کے صحرائورد لوگوں کی تعداد اب تقریباً چھ لاکھ ہے جو جزیرہ نما سینا، ڈیلٹا اور بالائی مصر میں رہتے ہیں اور خالص عرب ہیں۔ لیبیا کے صحرائی بربری قبائل عرب بن چکے ہیں، سوا ان کے جو نخلستان سیوا میں رہتے ہیں۔ بالائی مصر میں قدیم متوطن قبائل عبائڈہ [رک بان] اور بجہ [رک بان] ہیں۔ عہد خدیوی میں حکومت کو ہمیشہ اتنی قوت حاصل رہی ہے کہ وہ آبادی کو ان بادیہ نشینوں کی تاخت و تاراج سے محفوظ رکھ سکے۔

حبشی عنصر بھی، جس کی حیثیت غلاموں کی ہے، مسلمان ہے۔ مصر میں ۱۸۷۷ء تک غلامی کا عام رواج رہا، مگر سنہ مذکور میں 'انگریزی-مصری' باہمی سمجھوتے کے ذریعے مصری علاقے میں غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دی گئی۔ ۱۸۹۵ء میں بردہ فروشی کے متعلق ایک جدید سمجھوتے نے شخصی آزادی میں مداخلت کو ایک فوجداری جرم بنا دیا اور ۱۹۲۳ء کے آئینی دستور کی دفعہ ۳، مصر کے سب باشندوں کی شخصی آزادی کی ضامن ہے، لیکن عملی طور پر غلامی اس کے بعد بھی عرصے تک رائج رہی۔ بہر حال غلاموں کی تجارت کے خلاف شدید اقدامات کی وجہ سے سوڈان سے نئے غلاموں کی درآمد تقریباً مسدود ہو گئی ہے۔ حبشی غلاموں میں زیادہ تر عورتیں ہوتی تھیں، ان کے علاوہ خواجہ سرا بھی ہوتے تھے۔ انیسویں

کے مولد (یوم ولادت) منائے جاتے ہیں (مثلاً طنطا میں شیخ حسن البدوی کا اور قاہرہ میں شیخ بیومی کا)؛ ان مولدوں کی تعداد بہت بڑی ہے اور بعض اولیا کے تو نام تک بھی معلوم نہیں۔ بہت سے مقامات جہاں ان کی تعظیم و تکریم کی جاتی ہے یقیناً زمانہ قبل از اسلام کے مقدس مقامات ہوں گے۔ مصری عوام کے مذہبی عقائد اور مقامی رسم و رواج کی بہت مفصل کیفیت علی پاشا مبارک کی تصنیف خِطَط میں درج ہے (خصوصاً حصہ ۸ تا ۱۷ قسماً *WZKM : Goldziher*، ۳ : ۳۵۱)۔ اسی کتاب میں صوفیہ کے ان طریقوں اور سلسلوں کا بھی ذکر ہے جو بکثرت پھیلے ہوئے ہیں (ج ۳، ص ۱۲۹ نیز *RMM*، ۵۳ : ۱۲۳)۔ ۱۵۵۰ء سے یہ جماعتیں شیخ البکری کے زیر فرمان تھیں، جو ۱۸۱۱ء سے تقیب الاشراف بھی تھا۔

اگرچہ آبادی کے "ترکی" عنصر کی تعداد ملکی عنصر کے مقابلے میں بہت کم تھی تاہم محمد علی کے پورے دور حکومت میں وہ صف اول میں متمکن رہا ہے۔ حکمران خاندان بجائے خود فوجی اور انتظامی عہدیداروں سمیت اس طبقے کا سب سے بڑا نمائندہ تھا۔ یہ سرکاری عہدیدار ترکوں کی سیاسی اور ثقافتی روایات کے علمبردار تھے، لیکن اصلیت یہ ہے کہ ان میں دولت عثمانیہ کے تمام غیر عربی عناصر شامل تھے، مثلاً چرکسی نسل کے لوگ مملوکوں ہی کے زمانے سے بڑی تعداد میں جمع ہو گئے تھے۔ انگریزی تسلط کے وقت تک "ترکی" خاندانوں کی گنتی بعض اوقات ترکی سلطنت کے دوسرے حصوں سے پوری کی جاتی تھی۔ ترکی پاشا، کھان طبعی سے متعلق ہونے کے علاوہ والیان مصر (دیکھیے) سے بڑے بڑے مالکان اراضی بھی تھے مصری بود و باش تاہم ان ترکوں میں سے بیشتر عادی ہو گئے (کرومر انہیں

درمیانی طبقہ ہیں؛ یہ زیادہ تر کاریگر ہیں، اور شہروں میں آباد ہیں یا ادنیٰ سرکاری ملازمین کے طور پر کام کرتے ہیں۔ لین Lane نے ان کی تعداد کا اندازہ ایک لاکھ پچاس ہزار کیا ہے۔ اس طرح ان کی آبادی میں اضافے کا تناسب مسلمانوں سے زیادہ ہے۔ اگرچہ قبطی عیسائی ہیں مگر ان کے اور مسلمانوں کے بہت سے رسم و رواج مشترک ہیں، مثلاً ختنہ اور عورتوں کی نقاب پوشی؛ پہلے زمانے میں ان کے لیے پگڑی اور لباس کے سیاہ رنگ کی جو پابندی تھی، اسے اب صرف قبطی پادریوں نے برقرار رکھا ہے۔ محمد علی کے وقت میں سرکاری ملازمت میں ادنیٰ ماہرین صنعت قبطی ہوتے تھے (دیکھیے فصل ۲)؛ اس کے زمانے میں بعض اور مقتدر قبطی خاصے با اثر تھے، جیسے کہ وہ مملوک عہد میں مقتدر رہے تھے۔ اس قسم کے لوگوں میں معلم جرجیس الجوہری (م - ۱۸۱۱ء) اور معلم غالی (م - ۱۸۲۱ء) تھے، جو رئیس الکتاب کے منصب پر فائز تھے؛ تاہم انہیں بعض اوقات پاشاے موصوف کی جابرانہ حکومت کی وجہ سے نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ جرجی زیدان نے یعقوب بیہ نخلہ رؤفیلہ کی ایک تصنیف تاریخ الامة القبطیہ کے حوالے سے ان دونوں کے سوانح حیات بیان کیے ہیں۔ بوٹروس غالی پاشا (ولادت ۱۸۳۷ء، مقتول ۱۹۱۰ء) پہلا قبطی وزیر تھا۔ اس کے قتل نے مسلمان قوم پرستوں کے ساتھ قبطیوں کے اشتراک عمل کا خاتمہ کر دیا (دیکھیے فصل ۱)۔ آج کل اسیوٹ قبطی تمدن کا بڑا مرکز ہے۔

مصر میں ابھی باشندوں کی آبادی مختصر ہے اور زیادہ تر دکانداروں پر مشتمل ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں بعض سر برآوردہ ارمنی اعلیٰ سرکاری عہدوں پر متمکن رہے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر بوغوس بیہ (Boghos-Bey) ہے جو پہلے

صدی کے دوران میں مصریوں کے نسلی خصائل پر حبشی خون کا جو اثر پڑا، وہ ابھی تک نمایاں ہے۔ انیسویں صدی کے نصف اول تک قفقاز اور حبشہ سے سفید رنگت کی لونڈیاں لائی جاتی تھیں۔

دوسرے غیر ملکی مسلمانوں کا ایک نمایاں جزء الازھر کے طلبہ ہیں، ان میں شمالی افریقہ اور شام سے آئے ہوئے مسلمانوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ کبھی کبھی وہ فارغ التحصیل ہو کر مصری علما کے زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ایرانی اہل تشیع کی صرف شہروں میں ایک مختصر سی آبادی ہے جن میں بہائی مذہب کے لوگ بھی پائے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے اختتام پر مصر کی مسلمان عورتوں کو آزادی دیے جانے کی حمایت میں قاسم امین (م - ۱۹۰۸ء) نے جو کرد نسل سے تھا، آواز بلند کی۔ ۱۸۹۹ء میں اسے اپنی کتاب ”تحریر المرأة“ اور چند سال کے بعد ایک اور تصنیف ”المرأة الجديدة“ (منتسب بہ سعد زغلول) کی وجہ سے اگر ایک طرف شدید مخالفت سے دوچار ہونا پڑا تو دوسری طرف اسے اسی کے مساوی پرجوش تائید بھی حاصل ہوئی۔ حقوق نسواں کی حمایت خود مسلمان عورتوں نے بھی کی، مثلاً ملک حفنی ناصیف نے (ولادت ۱۸۸۶ء)، باحثة البادیہ کے فرضی نام سے اپنی کتاب ”نساءیات“ لکھی۔ اسی طرح اس تحریک کی پرزور تائید بعض بہت قابل شامی عیسائی عورتوں کی جانب سے بھی ہوئی (دیکھیے Oriente Moderno، ج ۵، عدد ۱۱)۔ اس تحریک کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیم نسواں کو ترقی ہوئی (دیکھیے Die Frau im : Martin Hartmann اور Halle، Islam، ۱۹۰۹ء)۔

قبطی باشندے (دیکھیے مادہ قبط) سوا بالائی مصر کے قبطیوں کے، آبادی کا ادنیٰ

لگان وصول کیا کرتا تھا اور پھر محمد علی کی مجلس شوریٰ کا رکن ہو گیا (مشاہیر الشرق، ۱: ۲۲۶) اور ایک نوبار پاشا جو انگریزی تسلط سے پہلے اور اس کے بعد کئی مرتبہ وزیر تعلیم رہا۔ یہ ذہین ارسنی فرانسیسی تہذیب و تمدن کی اشاعت کا اہم ذریعہ تھے۔

ملک شام کے مارونی (Maronite) فرقے کے عیسائی مصر میں مملوک عہد سے موجود ہیں۔ اسمعیل کے زمانہ حکومت میں نظام حکومت کی جو از سر نو ترتیب ہوئی، اس میں وہ سب سے زیادہ کارآمد عنصر ثابت ہوئے اس لیے کہ وہ مختلف زبانوں سے واقفیت رکھتے تھے اور یورپی طریق کار کو اختیار کرنے کی اہلیت رکھتے تھے (Cromer، ۲: ۲۱۷)۔ وہ شاذ و نادر ہی کبھی زیادہ اونچے عہدوں تک پہنچتے تھے۔ بعض اور شامی لوگ مصر میں اس لیے آ گئے کہ تجارت سے دولت کمائیں۔ اگرچہ اپنے زمانے کی اقتصادی مشکلات کی وجہ سے بعض اوقات وہ سب کچھ کھو بھی بیٹھے۔ اسین شیمیل (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۷ء، سوانح حیات در مشاہیر الشرق، ۲: ۱۶۹) اس طرح کے لوگوں کی ایک نمایاں مثال ہے۔ وہ ایک شامی نووارد تھا جس نے روٹی کی تجارت میں بے انتہا دولت پیدا کی اور پھر کھو دی اور بالآخر اپنے آپ کو بوجہ احسن حالات کے مطابق بنایا اور اپنی آخری زندگی ایک پرگو مصنف اور ناشر کی حیثیت سے بسر کی۔ مصر میں جدید روشن طبع زندہ گی کو فروغ دینے والوں کی حیثیت سے اہل شام بطور ناشر، صحیفہ نگار اور مصنف ہر جگہ سناٹے جاتے ہیں (مثلاً سلیم النقاش دیکھیے ملاحظہ)۔ مارونی عیسائیوں کے بعض ایسے نمائندے ہیں جن کی وجہ سے مسلمان ان سے من حیث الجماعۃ متفق ہیں۔

یورپی عیسائیوں کی حیثیت سے یورپی

تھی۔ مصر کے لیے ان کی اہمیت محض اقتصادی تھی۔ سکندریہ میں یونانیوں کی تجارتی سرگرمی بہت بڑے پیمانے پر جاری رہی، نسبتاً نیچے درجے کے یونانی مصر میں ہر جگہ بقالوں اور بعض دفعہ سود خواروں کی حیثیت میں ملتے تھے۔ سابق ترکی سلطنت کے اور مقامات کی طرح مصر میں بھی یونانی لوگ مغربی تہذیب کے اس نمونے پر قائم رہے جو ان سے مخصوص ہے۔

یہودیوں میں نصف ملکی تھے اور نصف غیر ملکی۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام کے قریب ان کی تعداد کم و بیش ۳۰ ہزار تھی۔ وہ تقریباً سب کے سب قاہرہ اور سکندریہ میں رہتے تھے۔ شامیوں کی طرح انہوں نے بھی ۱۸۷۷ء کے پہلے قومی مظاہروں میں حصہ لیا۔ ان میں سے ایک جیمز سانوا (James Sanua) نامی تھا جس کی گنت ابو نظارہ تھی۔ اس نے قاہرہ میں سب سے پہلے عربی تھئیٹر قائم کیا اور ۱۸۷۷ء میں ایک قسم کا اخبار عامیانہ عربی زبان میں شائع کیا، جس میں اس نے خدیو مصر پر نکتہ چینی کی تھی، بعد میں اسے ملک بدر کر دیا گیا (La Gènesè : Sabry، ص ۱۲۷)۔ یہودی مدرسے ۱۸۳۰ء سے قاہرہ میں قائم تھے۔

یورپی باشندوں کی تعداد میں جو مسلسل اضافہ ہوا، وہ مصر کے یورپی سانچے میں ڈھلنے کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ تھا۔ بہت سے یورپی باشندے محض اپنے پاسپورٹ (پروانہ راہداری) کی بنا پر غیر ملکی کہلاتے ہیں اور ان میں معروف عام طبقہ لوندی Levantines کے افراد بھی شامل ہیں جو ان خاص مراعات کے زیر سایہ مالا مال ہوتے رہے ہیں۔ یہ مراعات غیر ملکوں کو اکثر حاصل رہی ہیں۔ جن یورپی افراد نے ملکی اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے اور صنعتی تعمیرات کو مکمل کرنے میں مصری حکومت کو اپنی خدمات سے مستفید

ایک کر دیا جائے۔

زمانہ حال تک قدیم وضع کے عربی مکتب بدستور ملک میں موجود رہے ہیں اور ۱۸۷۶ء کے قانون کے نفاذ تک، جس کی رو سے نصاب تعلیم میں علم حساب داخل کر دیا گیا، ان پر حکومت کی طرف کوئی پابندی عائد نہ تھی (اس صورت کے سوا کہ انہیں ایسے اوقاف سے روپیہ ملتا ہو جن کا انتظام حکومت کے ہاتھ میں تھا)۔ دوسری طرف کی اسلامی دینی تعلیم جامع الازھر [رک باں] میں دی جاتی ہے۔ اس کی جانب محمد علی نے بے اعتنائی برتی، لیکن بعد کے خدیو اس پر خاص توجہ دیتے رہے۔ ۱۹۲۳ء میں الازھر کے طلبہ کی تعداد ۱۰۲۸۷ بتائی گئی تھی، جس میں ۹۷۵۸ مصری تھے (ملاحظہ ہو جامع الازھر پر محمد ابوبکر ابراہیم کا لیکچر، جو اگست ۱۹۲۴ء میں دیا گیا، طبع قاہرہ)۔ دوسرے مدارس، جن کی تنظیم الازھر کے نمونے پر ہوئی ہے، اسکندریہ، طنطا، دسوق اور دمیاط میں ہیں۔ علاوہ ازیں قاہرہ میں قاضیوں کی تعلیم و تربیت کے لیے ایک خاص مدرسہ ہے۔ ۱۹۲۴ء میں حکومت نے بعض تدابیر اس مقصد سے اختیار کیں کہ الازھر اور سرکاری مدرسوں کی اسناد کو بتدریج ایک دوسرے کے مساوی کر دیا جائے (Oriente Moderno، ج ۵، عدد ۲)۔ عیسائی فرقوں، خاص طور پر قبطیوں، کے ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے مدارس بھی موجود ہیں۔

محمد علی نے یورپی طرز کی تعلیم جاری کی، جس کی غرض یہ تھی کہ فوجی افسروں اور فوجی کارخانوں کے افسروں کے لیے ضروری صنعتی واقفیت فراہم کی جائے۔ اس مقصد کے لیے ایک یہ طریقہ بھی اختیار کیا گیا کہ مصری وفود (Mission Egyptienne = البعثات العلمیہ) پیرس بھیجے گئے۔ اس کا آغاز ۱۸۳۰ء میں ہوا جب چالیس مصری نوجوانوں

کیا، ان میں مختلف قومیتوں کے لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے: فرانسیسی (دسیوے de Séves) سلیمان پاشا، محمد علی کی سپاہ نظام کا بانی؛ اور کلوت بک Clot Bey، طبی ادارے کا مہتمم، اور فردیناند دلیسپ (Ferdinand de Lesseps وغیرہ)، سوئٹزر لینڈ کے باشندے (مثلاً دور بک Dor Bey اور منزنگر Münzinger)، آسٹریا کے رہنے والے (مثلاً سلاتین پاشا Slatin Pasha، سوڈان میں؛ بلم پاشا Blum Pasha، جو اسماعیل کے عہد میں مشیر مال تھا) اور انگریز (بیکر Baker اور گورڈن Gordon، جو سوڈان کے گورنر تھے)۔ غیر ممالکیوں کا ایک بااثر طبقہ ایسا تھا جو اگرچہ اصولاً مصری حکومت کے ملازم تھے، لیکن مخلوط عدالتوں اور تنظیم قرض جیسے اداروں میں کام کر چکے تھے اور خاص طور پر اعلیٰ برطانوی عہدیدار جو وزارتوں اور دوسرے محکموں سے متعلق تھے (انگریزی تسلط کے بعد)۔ انگریزوں کے تمدنی اثر کو چنداں قابل اعتنا تصور نہیں کیا جاسکتا، یہاں تک کہ فرانسیسی کے مقابلے میں انگریزی زبان سے واقفیت بھی کم پائی جاتی ہے۔ یہ صورت حال ملک میں یورپی تہذیب کی فرانسیسی شکل کے قدیمی تفوق سے مطابقت رکھتی ہے۔ آخر میں ان بہت سے یورپی قسمت آزماؤں کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے جو سعید اور اسماعیل کے زمانے میں مصر میں وارد ہوتے رہے اور تجارتی اور صنعتی اقدامات کے منصوبوں کے بہانے غیر محتاط والیان مصر سے روپیہ وصول کرنے کی کوشش کرتے رہے۔

۵۔ تعلیم، سائنس اور ادب

انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں تعلیم قدیم اسلامی طریقے کے مطابق جاری رہی، اگرچہ دوسری طرف محمد علی نے مغربی طریقہ تعلیم بھی ملک میں رائج کر دیا۔ ابھی تک یہ بات ممکن نہیں ہو سکی کہ ان دونوں طریقوں کو آپس میں ملا کر

کو بھیجا گیا، لیکن ۱۸۲۰ء کے قریب یہ طریقہ ترک کر دیا گیا، کیونکہ اس کے نتائج توقع کے مطابق تسلی بخش ثابت نہ ہوئے۔ اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ طلبہ کو فوجی نظام تربیت کے ماتحت رکھا گیا اور اس سے ان میں نہ تو انفرادی حیثیت سے خود اعتمادی کی عادت پیدا ہوئی، نہ اجتماعی حیثیت سے؛ تاہم بعض سربراہان مصریوں کی تعلیم اسی نظام کے مطابق ہوئی۔ قاہرہ اور اسکندریہ میں خالص فوجی مدرسے قائم ہوئے (جن میں مصر کے ملکی باشندوں کو داخل نہیں کیا جاتا تھا)۔ ان کے علاوہ ۱۸۲۵ء میں محمد علی نے کلوت بک Clot Bey کی نگرانی میں ایک طبی مدرسہ جاری کیا۔ ۱۸۳۶ء میں ایک مجلس المعارف بنائی گئی، جس میں فرانسیسی تمدنی اثرات کا غلبہ تھا۔ اسی اثنا میں ملک بھر میں تقریباً پچاس ابتدائی اور ثانوی مدرسے قائم کیے گئے (مؤخرالذکر فرانسیسی سرکاری سکولوں [Lycées] کے نمونے پر بنائے گئے تھے)۔ یہ مدرسے خاص طور پر مصریوں کی تعلیم کے لیے تھے اور ان میں عربی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی، لیکن بسا اوقات والدین کو اس بات کی ترغیب دینے کے لیے کہ وہ اپنے بچوں کو مدرسے بھیجیں، جبری طریقے اختیار کرنے پڑتے تھے۔ عباس اول نے یہ سب مدارس بند کر دیے۔ Dor کا بیان ہے کہ یہ کارروائی رجعت پسندی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس ارادے سے کی گئی کہ از سر نو تنظیم کے بعد انہیں دوبارہ جاری کیا جائے۔ سعید کے عہد میں کلوت بک Clot Bey نے طبی مدرسہ دوبارہ جاری کر دیا۔ اسمعیل کے دور حکومت میں بہت سے نئے کالج اور تعلیمی ادارے قائم کیے گئے، جو زیادہ تر قاہرہ میں تھے (ان میں مشہورترین درس گاہ ”دارالعلوم“ ہے)۔ اس تعلیمی سرگرمی کی روح و رواں علی پاشا مبارک (رک بان) تھے، جو اس وقت

وزیر تعلیم تھا۔ اس کی کوشش سے ۸ نومبر ۱۸۶۷ء کا وہ قانون بھی جاری ہوا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس قانون نے ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کے مدرسوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا۔ اس کا بنیادی مقصد مصری نظام تعلیم میں وحدت پیدا کرنا تھا۔ اس زمانے کی تعلیمی سرگرمی سے فنی معلومات کی بہت ترویج ہوئی ہوگی، لیکن مغربی سائنس کی ترویج سے آبادی کا صرف ایک قلیل حصہ ہی متاثر ہوا۔ علاوہ ازیں جو تعلیمی طریقے اختیار کیے گئے وہ فرد کی آزادانہ نشوونما کے لیے سازگار ثابت نہ ہوئے۔ سرمائے کی کمی کے سبب معلمین کو ناکافی تنخواہیں دی جاتی تھیں اور اسی وجہ سے اسمعیل کے عہد کے خاتمے پر بہت سے مدرسے بند ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی اور مصری تعلیم یافتہ طبقے ان پڑھ عوام سے اور بھی دور ہو گئے۔ اس صورت حال کو قوم پرستوں کی پہلی تحریک کی ناکامی کے اسباب میں شمار کرنا چاہیے۔ انگریزی تسلط کے ابتدائی زمانے میں تعلیم کو رائج کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی (دیکھیے Cromer، ۲: ۵۲۴، بعد؛ نیز Vollers کے تنقیدی ملاحظات، در Historische Zeitschrift، ۱۹۰۹ء، ص ۷۹، بعد)۔ ۱۸۷۵ء کے قریب لڑکیوں کے لیے دو مدرسے کھولے گئے، لیکن مسلمان لڑکیوں کی تعلیم میں حقیقتہً ترقی صرف گزشتہ صدی کے آخر سے شروع ہوئی (دیکھیے فصل ۴)۔ موجودہ زمانے میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ابتدائی مکاتب، سرکاری اور نجی مدارس موجود ہیں (مؤخرالذکر زیادہ تر اسکندریہ میں ہیں)۔

مصری یونیورسٹی (الجامعة المصرية) ۱۹۰۸ء

میں چندے کی بڑی رقوم اور عطیات سے قاہرہ میں قائم کی گئی اور اس کا اجرا شہزادہ احمد فؤاد پاشا نے کیا، جو بعد میں بادشاہ (ملک) بنا۔

اس کے ابتدائی برسوں میں صرف ادبی اور تاریخی مضامین کی تعلیم کا انتظام تھا اور اس کے معلمین مصری اور یورپی اساتذہ، نیز مستشرقین تھے، جنہیں خاص طور پر اس مقصد کے لیے بلایا گیا تھا۔ (یہ خطبات قاہرہ میں شائع ہو چکے ہیں)۔ اس یونیورسٹی نے ابتدائی برسوں میں نوجوان مصریوں کی جماعتوں کو مختلف یورپی یونیورسٹیوں میں اس مقصد سے بھیجا کہ واپسی پر ان کو قاہرہ میں یونیورسٹی کے معلمین کے طور پر مقرر کیا جائے۔ ۱۹۲۴ء میں یہ یونیورسٹی حکومت کے انتظام میں آ گئی۔ اس وقت سے لے کر اب تک اس کے نظام اور دائرہ عمل کی توسیع کے متعلق متعدد تجاویز بالتفصیل غور و خوض کے بعد پیش کی گئی ہیں (Oriente Moderno، ۱۱۰، ۱۹۳۴ء)۔ جیسا کہ توقع کی جا سکتی تھی، اس نئی یونیورسٹی نے علمی تحقیق و تدقیق کی ہمت افزائی کی ہے۔ [۱۹۵۲ء کے انقلاب کے بعد اسکندریہ، عین شمس اور اسیوط میں بھی یونیورسٹیاں قائم کی گئی ہیں، جن کی وجہ سے ملک میں جدید تعلیم کی اشاعت اعلیٰ پیمانے پر ہو رہی ہے۔ ان یونیورسٹیوں میں تقریباً ڈیڑھ لاکھ طالب علم زیر تعلیم ہیں]۔

مذکورہ بالا تعلیمی اداروں کے علاوہ بہت سے غیر ملکی مدرسے بھی ہیں۔ ان میں قاہرہ اور اسکندریہ کے مشن سکول بھی شامل ہیں (قاہرہ میں پہلا مشن سکول ۱۸۵۵ء میں کھولا گیا)، جن کی بعض اوقات حکومت امداد کرتی رہی ہے (مثلاً سعید پاشا کے عہد میں)۔ مصر کے اعلیٰ طبقوں کی ذہنی تربیت پر یہ مدارس بھی اثر انداز ہوئے ہیں۔ [موجودہ حکومت نے تمام غیر ملکی مدارس اپنی تحویل میں لے لیے ہیں]۔

مصر میں طباعت کی ترویج کا محمد علی کے تعلیمی پروگرام سے قریبی تعلق رہا ہے۔ چھاپے کی

جو مشین فرانسیسی اپنے استعمال کے لیے ساتھ لائے تھے اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ ۱۸۲۱ء کے قریب پہلے مطبع کی بنیاد بولاق میں رکھی گئی۔ اس مطبع نے نئے سرکاری مدارس کے لیے عربی اور ترکی کتابوں کی طباعت شروع کی۔ عربی ترکی اور کسی حد تک فارسی کی مستند تصانیف کی اشاعت کے اہم کام کا آغاز بھی انہیں ابتدائی برسوں میں ہوا۔ سب سے پہلے جو تصانیف شائع ہوئیں ان میں صرف و نحو کا رسالہ الاجروبیہ بھی تھا (۱۳۳۹ھ / ۱۸۲۴ء؛ دیکھیے *Bibliotheca Orientalia Zenker*، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ص ۱۹)، جو الازھر میں پڑھایا جاتا ہے (Von Kremer ۲: ۲۸۵)۔ طباعت کی سرگرمیوں کا آغاز ۱۸۵۰ء کے قریب ہوا، جس کی ہمت افزائی یورپ کی طرف سے بھی ہوئی؛ تاہم یہ سرگرمی، جس کی شہادت بہت سے یورپی کتب خانوں کی فہرستوں سے ملتی ہے، خود مصر کی علمی اور ادبی نشو و نما کے لیے اس قدر مفید ثابت نہیں ہوئی جتنی یورپ میں مشرقی تصانیف کے مطالعے کے لیے (بروٹکن، در G.A.C.، ۲: ۱۷۴)۔ یہی بات کتاب خانہ خدیویہ [دارالکتب المصریہ] (Bibliothèque Khedivate) کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے، جسے علی پاشا مبارک نے ۱۸۷۰ء میں قائم کیا۔ مصر میں طباعت کی ابتدا صحافت کے آغاز ہی سے وابستہ ہے کیونکہ ۱۸۲۸ء میں سرکاری اخبار الوقائع المصریہ قلعے کے اندر ایک دوسرے مطبع میں چھپنا شروع ہوا۔ ۱۸۷۵ء کے قریب تک بولاق کا مطبع، جو بولاق کے کاغذ سازی کے کارخانوں کی طرح دائرہ سنیہ کی ملکیت تھا، سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ اس ادارے کے علاوہ قاہرہ اور اسکندریہ میں بعض ٹائپ اور لیتھو کے چھاپے خانے بھی تھے؛ تاہم ۱۸۷۶ء کے بعد سے ٹائپ کی چھپائی نے ان خدمات کی وجہ سے بہت بڑی اہمیت حاصل کر لی جو اس نے عربی صحافت کے لیے

سرانجام دیں اور جس کا آغاز اس زمانے میں زیادہ تر باہمت شامیوں کی پیش دستی اور قوم پرستی کی پہلی تحریک کی بدولت ہوا تھا۔

عربی صحافت نے مصر کی ذہنی نشو و نما کے لیے کتابوں کی چھپائی سے بھی زیادہ کام کیا (صحافت کے بارے میں رک بہ جریدہ: ۱۸۷۸ء کی اخباری تحریک کے متعلق خاص طور پر دیکھیے *La Gèneses : Sabry* ص ۱۲۷ وغیرہ) مہتمم بالشان اسلامی اخبار المؤید ۱۹۱۵ء میں بند ہو گیا لیکن المقطم اور قومی جرائد جاری رہے (RMM) ۵۳ : ۱۲۴) [موجودہ روزناموں میں الاخبار، الہرام اور الجمهوریہ قابل ذکر ہیں۔ ہفتہ وار مصور اخبارات میں دارالہلال کا المصور تمام عالم عرب میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھا جاتا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے ابراہیم عبدہ: اعلام الصحافة العربیہ: عبد اللہ حسین: الصحافة والصحف: جرجی زیدان: تاریخ اداب اللغة العربیہ، ۴ : ۴۱۱ تا ۴۲۳، بیروت ۱۹۶۷ء]۔

عربی کے دینی ادب میں، جہاں تک کہ وہ گزشتہ صدیوں کی اسلامی روایات کا علمبردار ہے، صرف چند نمایاں ہستیاں پیدا ہوئی ہیں اور وہ بھی انیسویں صدی کے نصف اول میں، جن میں الباجوری [رک باں] (م ۱۸۶۱ء) سب سے زیادہ نامور ہے۔ اسلامی ادب کی اہم ترین قسم محمد عبدہ [رک باں] اور اُن کے مدرسہ فکر کے عملی نتائج ہیں، جن سے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی ابتدا ہوئی۔ قدیم اسلامی علوم کے طریقوں کی پیروی کے ساتھ ساتھ آیات قرآنی کی آزادانہ تفسیر و تاویل کر کے انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ابھی تک عالمگیر اور زندہ مذہب ہے اور وہ کسی طرح بھی جدید تہذیب کا مخالف نہیں۔ محمد عبدہ کے بہت سے مضامین مجلۃ المنار میں شائع ہوئے۔

(جس کی اشاعت ۱۸۹۷ء میں سید رشید رضا کی زیر ادارت ہوئی)۔ اگرچہ یہ جدید افکار بظاہر موجودہ تہذیب کی ترویج کے اثر سے پیدا ہوئے ہیں، تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ براہ راست مغربی خیالات سے متاثر ہیں۔ انہیں الازھر کے قدامت پسند حلقوں کی شدید مخالفت سے دوچار ہونا پڑا، جن کا صحافتی ترجمان الآفلاک تھا۔ [مفتی محمد عبدہ کی وفات کے بعد جو ادبا ان کے افکار کے ترجمان رہے ہیں، ان میں مصطفیٰ لطفی المنفلوطی، مصطفیٰ صادق الراغبی، احمد امین، طہ حسین اور ڈاکٹر محمد حسین ہیکل اور احمد حسن الزیات قابل ذکر ہیں۔ اخوان المسلمین کے ادبا میں سید قطب سرفہرست ہیں، جنہوں نے اسلامی نظریہ حیات کو بلند آہنگی سے پیش کیا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے شوقی ضیف: نثر العربی المعاصر، قاہرہ ۱۹۶۵ء: عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث، بیروت ۱۹۶۷ء]۔

شاعری نے (ادبی فن کی حیثیت سے) کبھی قدیم عربی اسالیب بیان کو ترک نہیں کیا اور اگرچہ بہت سے شعرا نے اپنے زمانے میں شہرت حاصل کی ہے (مثلاً شیخ محمد شہاب الدین [۱۷۸۷ء تا ۱۸۵۸ء]، دیکھیے von Kremer ۲ : ۲۹۴)۔ [مصر جدید کے شعرا میں حافظ ابراہیم، احمد شوقی اور خلیل مطران قابل ذکر ہیں]۔

ادب کی دوسری اصناف نے رفتہ رفتہ قدیم اسالیب اور پرانی طرز انشا چھوڑ کر مغرب کے انداز بیان اختیار کر لیے ہیں، جس کا مظہر وہ بے شمار عربی تراجم ہیں جو یورپی زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلے محمد علی کے مدارس کے لیے فرانسیسی زبان میں تصنیف شدہ سائنس کی کتابیں عربی میں منتقل کی گئیں۔

ہے۔ اسی قسم کی کتابوں میں ہم مختلف سفر ناموں کو بھی شامل کر سکتے ہیں، خاص طور پر حج مکہ کے متعلق البتونی کی تصنیف (دیکھیے Lammens در R.M.M.، عدد ۳۷) اور ابراہیم رفعت پاشا اللواء کی کتاب ”مرآة الحرمين“ (دو جلدیں، قاہرہ ۱۳۳۴ھ/۱۹۲۵ء) جس میں ان حجوں کے حالات ہیں جو اس نے مختلف برسوں (۱۹۰۱ء و ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۴ء اور ۱۹۰۸ء) میں لیے تھے۔

یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ انیسویں صدی کے دوران اچھا خاصہ عام پسند ادب عامی زبان میں موجود رہا ہے جو موالی اور زجل کی منظوم شکل میں اور نثر میں رائج العام قصوں یا سیر کی صورت میں ہے۔ ان میں قدیم عرب بہادروں مثلاً ابوزید اور عتترہ وغیرہ کے کارنامے بیان کیے گئے ہیں اور انہیں کم و بیش مصری رنگ دے دیا گیا ہے۔ محمد بن عثمان جلیل نے مصر کی عامی عربی کو ادب میں جگہ دینے کی کوشش کی۔ اس نے ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء کے مابین راسین Racine اور مولیر Molière کی بعض کتابوں کا ترجمہ مصری عربی میں کیا، [زمانہ حال کے ناولوں میں محمد حسین ہیکل کا زینب، عقاد کا سارہ، احمد حسین الزیات کا آلام فترت اور نجیب محفوظ کا خان خلیلی معیاری ناول ہیں]۔ ۱۸۹۶ء کے قریب ایک امریکی نے لاطینی رسم الخط کو رواج دینے کی ایک ناکام تحریک شروع کی۔ مقصد یہ تھا کہ اسے مصر کے عامی ادب کے لیے استعمال کیا جائے۔ (ہارٹمن M. Hartmann جیسے مستشرقین بھی اس وقت یہ یقین رکھتے تھے کہ اس قسم کی تحریک کامیاب ہو سکتی ہے (Z.A.)، ۱۸۹۸ء، ص ۲۷۷ پیچہ)۔

قدیم مشرقی کھیل تماشوں (خیال خال) کے متعلق جن کا مصر میں اب تک بھی ایک رو بہ تنزل وجود باقی ہے Puffer اور Kahle نے جنیان بن

سائنس اور خالص ادب کی بہت سی کتابوں کے ترجمے ہو چکے ہیں، مثلاً رفاعة بك الطوطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۲ء) نے فرانسیسی زبان کے تاریخی اور جغرافیائی تصانیف کے جو ترجمے کیے ہیں، ان سے مغرب کے ادبی اسلوبوں کے متعلق عام طور پر واقفیت پیدا کرنے میں بہت مدد ملی ہے۔ نثر میں یورپی طرز کے ناول یا ڈرامے بہت کم لکھے گئے ہیں؛ لیکن سیاسی اور معاشرتی مسائل پر نیم علمی ادب کا بہت بڑا ذخیرہ وجود میں آچکا ہے، جس میں مصطفیٰ کامل کی تصانیف اور قوم پرست جماعت کے دیگر افراد کی نگارشات شامل ہیں، نیز حقوق نسواں کے متعلق وہ رسالے بھی اس ادب میں شامل ہیں جن کا ذکر فصل چہارم میں لیا گیا ہے۔ اس ادب کا ایک حصہ روزانہ اخباروں اور متعدد رسالوں میں شائع ہوا ہے اور ایک حصہ کتابوں کی شکل میں۔ اس کا معتد بہ جزہ شامی اور یہودی اہل قلم کی تحریروں پر مشتمل ہے۔

زمانہ حال کی تاریخ نویسی میں الجبرتی (رک بان) کی تصنیف ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے جو تاریخ نگاری کے قدیم طرز پر لکھی گئی ہے۔ مصر کی تاریخ پر بعد کی کتابیں جیسے فرید بک کی لکھی ہوئی محمد علی کی تاریخ اور الیاس الایوبی کی اسمعیل کے عہد کی تاریخ (دیکھیے مصادر) یورپی تاریخ نویسی کے اسلوبوں کی پیروی کرتی ہیں؛ ان میں یورپی ماخذ سے کام لیا گیا ہے۔ یہی بات جرجی زیدان شامی کی اہم تصانیف کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو تاریخ اور سیرت کے موضوع پر ہیں۔ علی پاشا مبارک نے ”الخطط التوفيقية الجديدة“ لکھ کر جیسا کہ مصنف کا مقصد تھا، خطط کے مخصوص مصری ادب کا سلسلہ جاری رکھا۔ Lane کی Modern Egyptians کے بعد یہ کتاب انیسویں صدی کے مصر اور وہاں کے باشندوں کے متعلق معلومات کا سب سے بڑا مخزن

۲۰ جلدیں، بولاق ۱۳۰۶ھ (۱۸۸۸-۱۸۸۹ء)؛ (۱۳)
Modern Egypt : Lord Cromer، دو جلدیں، لنڈن
 ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) *Egypt in Transition : Sidney Low*
 لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۱۵) *Egypt of the : W. L. Balls*
Egyptians، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۱۶) *Auf : Schweinfurth*
un betretenen Wegen in Egypten، برلن ۱۹۲۳ء۔
 سیاسی تاریخ کے مآخذ : (۱۷) *G. Eff.*
Recueil d' Actes Internationaux : Noradounghian
de l' Empire Ottoman، پیرس ۱۸۹۸ء تا
 ۱۹۰۶ء؛ (۱۸) *Recueil Général de Traités : Martens*
 چونکہ یہاں وسیع ادب کی ایسی فہرست دینا جو تقریباً
 مکمل ہو ممکن نہیں ہے اس لیے مندرجہ ذیل
 فہرست میں بعض قابل توجہ تصانیف کا باعتبار زمانہ
 ذکر کر دیا گیا ہے۔ مؤخر الذکر یورپین تصانیف میں
 عام طور پر سب سے زیادہ توجہ مصر کے بین الاقوامی تعلقات
 پر مبذول کی گئی ہے۔ (۱۹) *الجبرتی : عجائب الآثار*،
 ج ۳ و ۴ (تا ۱۸۲۰ء) قاہرہ ۱۲۹۷ھ؛ (۲۰) احمد جودت
 پاشا : تاریخ، ج ۷ تا ۱۲ (تا ۱۸۲۵ء) قسطنطنیہ
 ۱۲۷۱ تا ۱۳۰۱ھ (۱۸۵۵ تا ۱۸۸۳ء)؛ (۲۱)
Geschichte des Osmanischen Reichs : Zinkeisen
in Europa، ج ۶ تا ۷، Gotha ۱۸۶۳ء؛ (۲۲) *F. Menjin*
Histoire de l'Egypte sous le Gouvernement de
Mohammed-Aly، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۲۳ء؛ (۲۳)
Histoire de la guerre de : Ed. de Cudalvène
Méhéméd Ali Contre la Porte Ottomane
 (1831-1833)، پیرس ۱۸۳۷ء؛ (۲۴) *P. Mouriez*
Histoire de Méhémet Ali، ۵ جلدیں، پیرس ۱۸۵۰ء
 تا ۱۸۵۷ء؛ (۲۵) *P. Merruau*
Contemporaine de Méhémet Ali à Saïd Pacha
 پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۲۶) جرجی زیدان : تاریخ مصر الحديث :
 قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۲۷) سلیم النقاش : مصر للمصريين،
 ج ۳ تا ۷، قاہرہ ۱۳۰۲ء؛ (۲۸) محمد فرید :

کی ہے۔ اس قسم کے تماشوں کو موجودہ شکل میں
 حسن قشّاش الجزائری نے انیسویں صدی کے
 نصف ثانی میں دوبارہ رواج دیا تھا (دیکھیے مقالہ
 خیال ظل)۔ لین نے ترکی نائک قرگوز کے وجود
 کا بھی ذکر کیا ہے (ج ۲، ص ۱۷۷)۔

مآخذ : (۱) پرنس ابراہیم حلمی : *The Literature*
of Egypt and the Sudan، دو جلدیں، لنڈن ۱۸۸۶ء؛
 (۲) *Bibliographie économique, : R. Maunier*
juridique et sociale de l'Egypte moderne 1798-1916
 قاہرہ ۱۹۱۶ء؛ عام حالات : (۳) *Description de l'Egypte*
ou recueil des observations et des recherches qui ont
été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée
française, publiée par l'ordre du Gouvernement
 (۸) جلدیں (ج ۴ تا ۶ میں "Etat moderne" ہے)،
 پیرس ۱۸۱۸ء تا ۱۸۲۸ء؛ (اس نے ساتھ "Planches et
 Cartes" کی گیارہ جلدیں ہیں)؛ طبع ثانی ۸ سائز کی ۲۰
 جلدوں میں، پیرس ۱۸۲۰ء تا ۱۸۳۰ء؛ (۴) *E.W. Lane*
An Account of the Manners and customs of the
Modern Egyptians، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۵)
Aperçu général sur l'Egypte : Clot Bey
Aus Mehemed (Pückler-Muskau) (۶) ۱۸۳۰ء؛
 A. von (۷) ۱۸۴۴ء؛ Stuttgart *Alis Reich*
 (۸) ۱۸۶۳ء؛ دو جلدیں، *Aegypten : Kremer*
Aegyptens neue Zeit : M. Lüttke، لائیپزگ ۱۸۷۳ء؛
 (۹) *Egypt as it is : J. C. McCoan*، لنڈن، پیرس و
 نیویارک ۱۸۷۸ء؛ (۹) *Gurge Ebers*
 بارڈوم، دو جلدیں، Stuttgart و لائیپزگ ۱۸۷۹ء؛ (۱۰)
Moslem Egypt and Christian : W. McE. Dye
 نیویارک ۱۸۸۰ء؛ (۱۱) *C. Van*
L'Egypte et l'Europe, par un ancien
 دو جلدیں، لائیڈن ۱۸۸۲ء تا ۱۸۸۳ء؛ (۱۲)
 علی پاشا مبارک : الخط التوفيقية الجديدة (دیکھیے اوپر)

G. Pélissier du (۵۰) : ۱۹۱۳ : *en Egypte*
Le Régime des Capitulations dans l'Empire: Rausas
Ottoman، ج ۲، *L'Egypte*، پیرس ۱۹۱۱ء - افصادی
 ترقی: (۵۱) *Annuaire Statistique de l'Empire*
Erwachne Agrarländer, : S. Strakosch (۵۲) : ۱۹۱۸
National wirtschafft in Aegyten und in Sudan
unter englischen Einflusse، برلن ۱۹۱۰ء : (۵۳)
Cours d'economie politique II (avec : G. Blanchard
appendice sur les particularites de l' Egypte) پیرس
 ۱۹۱۲ء : (۵۴) *Aegypten, seine* : F. Magnus
volkswirtschaftlichen Grundlagen und sein wirts-
chaftsleben، Tubingen، ۱۹۱۳ء : (۵۵) Pyritz
Die volkswirtschaftliche Entwicklungstendenz in
Aegypten und in englisch-aegyptischen Sudan
(Kolomiale Abhandlungen) جز ۵۲ تا ۵۶
 برلن ۱۹۱۲ء : (۵۷) *L'Egypte* : O. Pickot
L'Economiste francaise، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶-۲۷ : (۵۸)
 Foaden اور Fletcher : *Text book of Egyptian*
Agriculture، ۲ جلدیں قاہرہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۰ء : (۵۹)
Les irigation en Egypte : J. Barois، پیرس ۱۹۰۳ء
 (۶۰) *La production du coton en* : F.C. Roux
Egypte، پیرس ۱۹۰۸ء : (۶۱) علی بہجت : *Les forêts*
in Egypte، (Institut Egyptien)، ۱۹۰۰ء : (۶۲)
 حسین الرفاعی : *La question agraire en Egypte*
 پیرس ۱۹۱۹ء : (۶۳) *Der Suezkanal* : R. Dedreux
im internationalen Rechte، بون ۱۹۱۳ : (۶۴)
Les bazars du caire et les petits métiers: G. Martin
 پیرس ۱۹۱۰ء - آبادی : (۶۵) *arabes* : Edmond About
 پیرس ۱۸۶۹ء : (۶۶) *Le Fellah* : H. Wichenhusen
 برلن، *Vom armen egyptischen Mann, Fellahleben*
 ۱۸۷۱ء : (۶۷) جرجی زیدان : *مشاہیر الشرق*، ۲ جلدیں
 قاہرہ ۱۹۱۰ء : (۶۸) *Bedouin Ju tice* : A. Kennett

البہجۃ التوفیقیہ فی تاریخ مؤسس العائلة الخدیویہ، بولاق
 ۱۳۰۸ء : (۲۹) *England in Egypt* : Milner، لنڈن
 ۱۸۹۳ء : (۳۰) محمد عبدالمطیع الاسحاقی : *اخبار الأول*
 فیمن تصرف فی مصر من ارباب الدول، قاہرہ ۱۳۳۱ھ :
 (۳۱) میخائیل شارویم بک : *الکفی فی تاریخ مصر القديم*
 والحديث، بولاق ۱۳۱۸ء : (۳۲) Louis Bréhier
L'Egypte de 1798 à 1900، پیرس ۱۹۰۰ء : (۳۳)
 لنڈن، *The story of the Khedivate* : Edw. Dica
 ۱۹۰۲ء : (۳۴) *La question d'* : C. de-Freycinet
Egypte، پیرس ۱۹۰۵ء : (۳۵) Th. Rothstein
Egypt's Ruin، لنڈن ۱۹۱۰ء : (۳۶) A.E.B.P. Weigall
History of Events in Egypt 1798-1914، ایڈنبراہ ۱۹۱۱ء :
 (۳۷) عبدالعزیز شاویش : *Aegypten und der Krieg*
 برلن ۱۹۱۵ء : (۳۸) *Die Knechtung* : M. M. Rifat
Aegyptens، برلن ۱۹۱۵ء : (۳۹) Lord Gromer
Abbas II، لنڈن ۱۹۱۶ء : (۴۰) A. Hasen-clever
Halle Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert
 ۱۹۱۷ء : (۴۱) *The Egyptian* : V. Chirol
 لنڈن ۱۹۲۰ء : (۴۲) Roger Lambelin
L'Egypte et l'Angleterre، پیرس ۱۹۲۲ء : (۴۳)
La Génèse de l'Esprit National : M. Sabry
Egyptien (1863-1882)، پیرس ۱۹۲۳ء : (۴۴) الیاس
 الایوبی : *تاریخ مصر فی عهد الخدیو اسمعیل باشا*،
 ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۳۱ھ (۱۹۲۳ء) - حکومت اور
 نظم ونسق ملکی : (۴۵) *Recueil de tous les documents*
officiels du Gouvernement Egyptien، قاہرہ ۱۸۷۳ تا
 ۱۹۰۳ء : (۴۶) *Recent Constitutional* : W. Hayton
Development in Egypt، کیسبرج ۱۹۲۳ء : (۴۷)
La nouvelle Constitution de l' : Ibrahim White
 پیرس ۱۹۲۵ء : (۴۸) *Egypte* : Artim Bey
 قاہرہ ۱۸۸۳ء : (۴۹) *propriété foncière en Egypte*
 محمد کامل مورسی : *De l'étendue du droit de propriété*

خذلان: (ع)، اسم مصدر؛ اس کا مادہ ہے خ۔ ذ۔ ل بمعنی ”بے یار و مددگار چھوڑ دینا“۔ یہ ایک اصطلاح بھی ہے اور صرف اس وقت استعمال ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اپنے فضل اور اپنی مدد سے محروم کر دے (تو انسان بے چارہ رہ جائے)۔ اس اصطلاح کے متعلق اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب ”قدر [رک بآں] کا جھگڑا اٹھا۔ بحث سورہ آل عمران کی آیہ ۱۶۰ سے شروع ہوئی ”اگر وہ تمہیں چھوڑ دے (يَخْذُلْكُمْ) تو کون ہے جو پھر تمہاری مدد کر سکے لہٰذا اہل ایمان کو چاہیے کہ اللہ ہی پر بھروسہ رکھیں“۔ اس کی تفسیر میں امام رازی فرماتے ہیں ”اسی آیت سے صحابہ کرامؓ نے یہ استنباط لیا کہ ایمان کا حصول صرف اللہ کی مدد پر منحصر ہے اور ایمان سے محرومی کا سبب اللہ کی طرف سے خذلان ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کیونکہ آیت بالا صاف بتا رہی ہے کہ (ایمان کا) معاملہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے“۔

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن حزم نے بیان کیا ہے (ج ۳، ص ۵۰، بعد) ”صحیح ہدایت و تائید اسی وقت ممکن ہے جب اللہ کی طرف سے (تیسیر) ہوتی ہے اور مؤمن کو ان اچھے کاموں کی توفیق ہوتی ہے جن کے لیے اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح خذلان کا مطلب ہے کہ فاسق کے دل میں برے کام کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ لغت، قرآن، منطقی استدلال، فقہاء کی روش، محدثین کا منہاج، صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین، بلکہ تمام امت مسلمہ، سوا ان لوگوں کے جنہیں ان کی ذہانت نے گمراہ کر دیا یعنی وہ لوگ جو مفتری اور مطرود ہیں، جیسے نظام، ثمامہ، العلاف، اور الجاحظ، کے پیرو، باقی سب لوگ اس مسئلے میں متفق ہیں۔ اس کے بعد ابن حزم کا استدلال یہ ہے ”اللہ نے آدمی کو دو صلاحیتیں

‘Laws and customs among the Egyptian Bedouin’ کیمبرج ۱۹۲۵ء؛ (۶۹) ‘Annuaire du monde Musulman’ R.M.M. ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء؛ ۵۴: ۲۴ تا ۲۹؛ (۷۰) ‘Modern Sons of the Pharaohs’ : S. A. Leeder لنڈن نیویارک ٹورونٹو ۱۹۱۸ء؛ (۷۱) ‘An Egyptian Michel’ لنڈن ۱۹۰۰ء؛ تعلیم، سائنس و ادب؛ (۷۲) ‘Calender’ لنڈن ۱۸۷۲ء؛ (۷۳) ‘L’instruction publique en Egypte’ : E. Dor L’instruction publique : Jacoub Artin ۱۸۸۹ء؛ (۷۴) ‘en Egypte’ : P. Arminjon قاهرہ ۱۸۸۹ء؛ (۷۵) ‘L’Enseignement, la doctrine et la vie dans les Universités musulmanes d’ Egypte’ پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۷۶) محمد بن ابراہیم الاحمدی القواہری: العلم والعلماء و نظام التعليم، طنطا ۱۹۰۴ء؛ (۷۷) G.A.L. : ۲، ۳۶۹ تا ۳۹۲؛ (۷۸) ‘Die Richtungen’ : I. Goldziher ۱۹۲۰ء؛ (۷۹) ‘der islamischen Koran aus gung’ : لاٹنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۲ تا ۳۷؛ (۸۰) ‘فیلپ دی طرازی : تاریخ الصحافة العربیة، بیروت ۱۹۱۳ء؛ (۸۱) ‘Ein islamisches’ : Prüfer ۱۹۰۶ء؛ (۸۲) ‘Schattenspiel’ : Erlangen ۱۹۰۶ء؛ (۸۳) ‘Le passé et l’avenir de l’ Art musulman en Egypte’ (L’Egypte contemporaine) ج ۴، قاهرہ ۱۹۱۳ء؛ (۸۴) ‘Islam and Modernism in Egypt’ : Charles C. Adams لنڈن ۱۹۳۳ء؛ اردو ترجمہ: اسلام اور تحریک تجدید مصر میں، از عبدالمجید سالک، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۸۵) ‘Egypt since the Revolution’ : P. G. Vatikiotis لنڈن ۱۹۶۸ء؛ (۸۶) ‘جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۸۷) ‘Khemiri, Taher and Kampff’ : Leaders in Contemporary Arabic : meyer. Georg. Literature’ : لاٹیزگ ۱۹۳۰ء؛ (۸۸) ‘شوقی ضیف : النشر العربی المعاصر، قاهرہ ۱۹۶۵ء؛ (۸۹) ‘وہی مصنف : درابات فی شعر العربی المعاصر، قاهرہ ۱۹۵۹ء؛ (۹۰) ‘عمر الدسوقی : فی الادب الحديث، ۲ : بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۹۱) ‘نیز رک بہ مصر]۔

J. H. KRAMER [و اداریہ]

۱۹۱۶ء، ۶: ۹۷ بعد - دراصل اس کے معنی عام لگان یا محصول کے تھے (جیسے کہ لفظ جزیہ [رک باں] کے تھے)، جو دارالاسلام میں غیر مسلموں سے لیا جاتا تھا۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں اب بھی کہیں کہیں اس کے یہی عام معنی لیے جاتے ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر فتح القریب، طبع van den Berg، ص ۶۲۰)، مگر چونکہ اسے ایک خالص عربی لفظ تصور کر کے اس کے معنی لہیتوں کی پیداوار، یعنی زراعتی لگان، کے سمجھے گئے، اس لیے پہلی صدی ہجری ہی میں اس کے معنی خاص اس لگان کے ہو گئے جو اراضی پر عائد لیا جاتا ہے [دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج؛ محمد ضیاء الدین الریس: الخراج والنظام المالیه؛ نیز رک بہ جزیہ]۔

فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر بلا شرکت غیرے قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم دیا گیا کہ زمین پر محصول عائد ہونا چاہیے۔ اس کے بعد سے وہاں کے باشندوں کو فصل کا ایک مقررہ حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرنا پڑتا تھا اور خراج کی ادائی قبول اسلام کے بعد بھی ان کے لیے ہمیشہ کے لیے لازمی ہو گئی [رک بہ فی]۔

اس سے پہلے بھی ان ملکوں میں بوزنظی اور ایرانی حکومت کے زمانے میں وہ لوگ اس قسم کی مالگزاری ادا کرنے کے عادی تھے؛ چنانچہ عربوں نے لگان کے انتظام کا پرانا طریقہ بہت سی جزئیات کے ساتھ باقی رکھا۔ خراج زیادہ تر جنس کی صورت میں ادا کیا جاتا تھا؛ مسلم حکام اس جنس کو نقد روپے کی صورت میں تبدیل کر لیتے تھے؛ چنانچہ خاص طور پر پہلی صدی ہجری میں اس طریق سے اسلامی خزانے میں بہت بڑی رقوم بعد خراج پہنچتی رہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مختلف علما (مثلاً امام ابو یوسف،

دی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں: ایک "تمیز" (یعنی اچھے برے کی پہچان) اور دوسری "ہوا" (یعنی خواہش اور ہوس)۔ جب اللہ کسی نفس کی حفاظت کرتا ہے تو اس وقت اللہ کی تائید و توفیق سے اس کی قوت تمیز غالب آ جاتی ہے، لیکن جب وہ نفس کو خود اسی پر چھوڑ دیتا ہے (خذل) تو پھر "ہوا" کو قوت دے کر اتنا غالب کر دیتا ہے کہ نہ آدمی گمراہ ہو جاتا ہے؛ یہی اضلال ہے۔

اس طرح ابن حزم کے نزدیک "خذلان" کی اصطلاح "ہدی" اور "توفیق" کی ضد ہے؛ اس کا تصور "اضلال" کے قریب قریب ہے۔ معتزلہ (جیسا کہ ابن حزم کی تقریر سے ظاہر ہے) اس تصور کو اللہ کے عدل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ اللہ کسی انسان کو برے کام کی رغبت نہیں دلانا؛ چنانچہ ان کی اصطلاح میں "خذلان" کا مفہوم ہے: "اللہ کا (کسی بندے کو) اپنے فضل سے [اس کے اپنے اعمال کی وجہ سے] محروم کر دینا، (منع الخیر)۔" اشعریوں کے نزدیک خذلان کا مطلب ہے "نافرمانی کرنے کا میلان عطا کرنا"۔

مآخذ: (۱) فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب،

۲: ۲۹۶؛ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون،

طبع Sprenger، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۴۹؛ (۳)

De Strijd over het dogma in den : M.T. Houtsma

Islam، طبع لاٹڈن ۱۸۷۵ء، ص ۵۸؛ (۴) Wensinck

The Muslim Creed، ص ۲۱۳۔

(A.J. WENSINCK)

* خراج: (عربی)؛ یہ لفظ قرآن مجید (۲۳)

(المؤمنون: ۷۲) میں (بمعنی اجر، صلہ) استعمال ہوا

ہے۔ لفظ خراج بوزنظیوں کے ہاں بھی مروج تھا۔

یونانی زبان میں اس کی صورت غالباً χορηγία

نہی (دیکھیے Die Herkunft von : P. Schwarz

Der Islam، arabisch harāg (Grund-) Steuer

(۹) *Financial Theories of the Muhammedans*؛ ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حامد فقی، قاہرہ ۱۳۵۳ (نیز اردو ترجمہ)؛ (۱۰) یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج، طبع احمد شاکر، قاہرہ ۱۳۴۷ھ۔

(Th. W. JUYNBOLL [وادارہ])

• **خراسان:** ("چڑھتے سورج" کا ملک، خور بمعنی خورشید و "آسان" یعنی چڑھتا ہوا؛ Grundriss der iran, Etymologie : P. Horn، عدد ۲۳؛ Grundr der iran Philologie، ۱/۲ : ۱۷۶؛ ویس و رامین، ص ۱۱۹؛ نیز دیکھیے یاقوت، بذیل مادہ؛ خراسان ضد ہے خربان، بمعنی مغرب، کی)۔ ایران کے مشرق میں ایک وسیع صوبہ - جس میں دریائے آمو (جیحون) کے جنوب اور ہندو نش (Paropamisus) کے شمال میں واقع علاقہ شامل تھا - سیاسی طور پر ماوراء النہر (Transoxiana) اور سجستان اس میں شامل رہے ہیں - ساسانی عہد میں خراسان، جس کا شمار چار اقالیم میں ہوتا تھا، ایران شہر (ایران) کا حصہ تھا - اس کا نظم و نسق ایک اسپہبد [رک باں] کے سپرد تھا، جسے "پادوسپان" کا خطاب حاصل تھا - اس کے ماتحت چار مرزبان (مرزبان) تھے، جن میں سے ہر ایک اس کے چوتھائی حصے پر حکومت کرتا تھا - یہ چار حصے درج ذیل ہیں: (۱) مرو شاہجان؛ (۲) بلخ و طخارستان؛ (۳) ہرات، بوشنج، بادغیس (بادغیس) و سجستان؛ (۴) ماوراء النہر (ابن خردادبہ، ص ۱۸) - اس صوبے سے تین کروڑ ستر لاکھ درہم مالیہ وصول ہوتا تھا - عرب جغرافیہ دانوں کا بیان ہے کہ اس کی سرحدیں مندرجہ ذیل علاقوں سے ظاہر ہوتی تھیں: مشرق میں سجستان اور ہند (مشمولہ و خان)، مغرب میں صحرائے غز اور جرجان، شمال میں بلاد ماوراء النہر؛ جنوب مغرب میں صحرائے ایران اور خراسان (عراق، عجم) - اس صوبے کے بڑے بڑے

الخصاف اور یحییٰ بن آدم) خراج کے متعلق احادیث اور احکام شرعی جمع کرنے اور انہیں اپنی تصانیف کے مخصوص ابواب میں ترتیب دینے میں مصروف رہے - خراج کی وصولی کے قواعد کو ان دنوں بھی ایک بہت اہم موضوع سمجھا جاتا تھا، مگر جب مفتوحہ علاقوں کے باشندوں نے عام طور پر اسلام قبول کر لیا تو انہوں نے رفتہ رفتہ خراج کی ادائیگی سے ہاتھ روک لیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ اپنی زمین کی پیداوار کا عشر [رک باں] ادا کرنا ہی کافی ہے؛ چنانچہ ہر جگہ خراج کی ادائیگی آخر کار متروک ہو گئی - زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں صرف جزئی کے بارے میں ہمیں تفصیلی احکام ملتے ہیں اور خراج سے متعلق احکام یا تو بہت سرسری طور پر مذکور ہوئے ہیں یا بالکل مفقود ہیں؛ صرف الماوردی کی کتاب میں جو خاص طور پر مسلم نظام حکومت کے متعلق لکھی گئی ہے، خراج کے بارے میں بہت تفصیلی قواعد درج کیے گئے ہیں۔

ماخذ: مقالے میں جن تصانیف کا ذکر آیا ہے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) A von Kremer، Culturgeschichte des Orients، ۱: ۷۵ بعد، ۱۷۵؛ بعد؛ (۲) M. van Berchem، La propriété territoriale، et l'impôt foncier، étude sur l'impôt du kharāg، مقالہ لائپزگ ۱۸۸۶؛ (۳) J. Wellhausen، Das arabische Reich und sein sturz، برلن ۱۹۰۲، ص ۱۸ بعد، ۱۶۸ بعد؛ (۴) C.H. Becker، Beiträge zur Geschichte Aegyptens، ۲: ۸۳ بعد، ۱۲۳ بعد؛ (۵) وہی مصنف: Die Entstehung von 'Uṣr-und Harāg'، Land in Aegypten، Z.A. ۱۹۰۴-۱۹۰۵، ۱۸؛ ۲۰۱ تا ۳۱۹؛ (۶) وہی مصنف: Papyri Schott، Reinhardt، ہائیڈل برگ ۱۹۰۶، ۱: ۳۷ بعد؛ (۷) Abou Yousof Ya'koub، Le livre de l'impôt foncier، پیرس ۱۹۲۱؛ (۸) Agpides،

شہر نیشا پور، مرو، شاہجان، ہرات اور بلخ تھے۔ ان کے علاوہ بعض اور قابل ذکر شہر طوس، نسا، آبیورد، سرخس، اسفزار، بادغیس، جوزجان، بامیان، گرجستان اور طخارستان تھے۔ آج کل جو صوبہ خراسان کہلاتا ہے، اس میں قدیم خراسان کا نصف حصہ بھی شامل نہیں؛ مشرقی سمت کا باقی حصہ، جو شمال میں سرخس سے شروع ہو کر جنوب کی طرف مشہد اور ہرات کے درمیان واقع ہے، افغانستان میں شامل ہو گیا ہے اور مرو سے دریائے جیحون تک پھیلا ہوا علاقہ روسی قلمرو میں ہے۔ اس سمٹے ہوئے صوبے کا دارالحکومت مشہد چلا آتا ہے۔ اس کا کوہستانی سلسلہ، جو جنوبی سرحد پر پھیلا ہوا ہے، گیارہ ہزار سے تیرہ ہزار فٹ تک بلند ہے۔ پانی کی یہاں قلت ہے۔ کہیں کہیں نخلستان نظر آتے ہیں، جن کی آبپاشی موسمی دریاؤں یا ان کنوؤں کے ذریعے ہوتی ہے جو نخلستانوں کے آس پاس واقع ہیں۔ آبادی کہیں کہیں دکھائی دیتی ہے۔

مسلمانوں کے ایران فتح کرنے کے بعد ہرات، بادغیس اور بوشنج ایک سردار کی حکومت میں دے دیے گئے۔ البلاذری (ص ۴۰۵) کے نزدیک اس کا لقب ”عظیم“ تھا۔ ہرات بالخصوص بلادہیاطلہ (ہیٹال؛ البلاذری، ص ۴۰۳ تا ۴۱۵؛ الطبری، ۱: ۲۸۸۵) میں تھا۔ ایران کے انتہائی شمال میں شہر مروالروہ تھا، جو باذام نامی مرزبان کے ماتحت تھا۔ ۶۵۱/۵۳۱ء میں عبداللہ بن عامر بن کریر نے ضحاک بن قیس الحقب بہ اللاحف کی سرکردگی میں فاس اور خوزستان سے جو لشکر روانہ کیا تھا وہ فہلہ (پہنو، جہاں سے دراصل لشکری آئے تھے) سے ہوتا ہوا خراسان پر حملہ آور ہوا۔ اس نے طخارستان کو فتح کر لیا اور بلخ کے باشندوں کو بھی اس کی اطاعت اختیار کرنے پر مجبور کر دیا (دیکھیے Sebeos، ص ۱۳۷)۔ ابن قتیبہ کے مطابق (الحقیقی، ص ۹۳)۔

یہاں کے باشندوں نے فوراً ہی اسلام قبول کر لیا، لیکن وہ فطرۃ سرکش اور متمرد تھے، اس لیے ابھی ابھی مرکزی حکومت کے خلاف شورش پیا کر رہے تھے۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین جب مناقشت ہوئی تو اس وقت عربوں کو نیشاپور سے نکلنا پڑا (الطبری، ۱: ۳۲۴۹ تا ۳۲۵۰؛ البلاذری، ص ۴۰۸) اور چینیوں نے ایک ترک دو طخارستان کا گورنر مقرر کر دیا۔ حضرت علیؓ نے خلید بن قیس کو ۶۵۷ء میں اہل نیشا پور دو اطاعت گزار بنانے کے لیے بھیجا (الدینوری، ص ۱۶۳)۔ حضرت معاویہؓ جب متفق علیہ حکمران بن گئے تو انہوں نے عبداللہ بن عامر بن کریر والی بعصرہ کو حکم دیا کہ خراسان کو پھر سے زیر نگیں کرے۔ ۶۶۲/۵۴۲ء میں عبداللہ بن عامر نے مس بن الہیشم کو اپنا نائب مقرر کیا؛ لیکن ۶۶۳/۵۴۳ء میں اس نے عبد الرحمن بن سمرہ کو، جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں سجستان کا والی رہ چکا تھا، بلخ اور کابل کی دوبارہ تسخیر کے لیے بھیجا۔ ۶۷۱/۵۵۱ء میں الربیع بن زیاد نے اول الذکر دونوں شہر فتح کر لیے۔ ۶۹۰/۵۷۰ء میں بادغیس کے ترخان یزید نے علم بغاوت بلند کیا اور طخارستان کے پیغو (جیغو) کو قیدی بنا لیا، لیکن دوسرے ہی سال قتیبہ بن مسلم نے اسے شکست دی اور قتل کر دیا۔

خراسان ہی وہ صوبہ ہے جہاں ابوسلمہ نے عباسیوں کے حق میں پروپینڈا کیا اور ان کی حمایت کے لیے فوجی بھرتی شروع کی اور بالآخر خلافت بنو امیہ کے زوال کا موجب بنا۔

عربوں کے مابین داخلی مناقشات عرصہ دراز سے انتشار کے لیے راہ ہموار کر رہے تھے۔ ازد بنیوں کے نمائندے تھے اور تمیم اور عبدالمقیس بنو مغیر کے؛ یہ آس میں اتحاد کی خاطر برسرِ بیکار تھے۔ آخر کار

صوبے میں جو لوٹ کھسوٹ اور بدنظمی ہوئی اس سے خراسان پر خوارزمشاہیوں اور غوریوں کے حملے کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ آخر کار خراسان خوارزمشاہیوں کے قبضے میں آ گیا۔ پھر چنگیز خان کے حملوں نے اہل خراسان کی آزادی بلیۃ ختم کر دی (۵۶۱۷/۱۲۲۰ء)۔

مغول خان ابوسعید کی وفات (۵۷۳۶/۱۲۲۰ء) کے بعد خراسان میں آل کرت اور سرپرداروں کی حکومتیں قائم ہوئیں، جن کی وجہ سے تیمور کی مہموں (۵۷۸۳/۱۳۸۱ء) تک اس سرزمین میں نئی زندگی کے کچھ آثار نظر آنے لگے۔ تیمور کے بیٹے شاہرخ کی سلطنت کا مرکز خراسان تھا۔ شیبک خان ازبک نے شاہ اسمعیل اول سے مقابلے کے بعد خراسان کو ۵۹۱۳/۱۵۰۷ء میں فتح کر لیا۔ نادر شاہ کی وفات (حدود ۵۱۱۶/۱۷۷۷ء) کے بعد احمد شاہ ابدالی نے نیشاپور اور مشهد کے سوا باقی علاقہ افغانستان میں شامل کر لیا۔ ۵۱۲۴۹/۱۸۳۳ء میں جب فتح علی شاہ قاجار کے بیٹے عباس مرزا نے روسیوں کی حمایت سے ہرات پر حملہ کیا تو کامران نے ہرات کا دفاع کیا، نیز انگریزوں سے معاہدہ کر لیا، جنہوں نے افغانستان کے اہم شہروں پر قبضہ کرنے کے لیے فوج بھیجی تھی۔ اس معاہدے پر لیفٹیننٹ پوٹنگر Pottinger نے دستخط کیے تھے، اور معاہدے کی رو سے پوٹنگر نے شاہ شجاع کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کر لیا۔ اس وقت سے خراسان دو حصوں میں منقسم ہو گیا، جن کی باہمی سرحد سرخس کے مقام پر ہری رود سے شروع ہوتی ہے اور شمال سے جنوب کی طرف صوبہ سجستان کی مشرقی سمت جھیل ہمایوں تک بڑھتی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وٹسٹنفلٹ، ۲:

۴۰۹: Dict. de la Perse: Barbier de Meynard (۲)

۱۱۹: Éranšahr: J. Marquart (۳) ص ۴۷ بعد

ازدیوں کی مدد سے مہالبہ کا پلہ بھاری ہو گیا، جن کا خاندان بڑے عرصے تک برسر اقتدار رہا تھا۔ نصر ابن سیار نے دمشق کے خلیفہ کی توجہ بڑھتی ہوئی عباسی تحریک کی طرف دلائی، لیکن اسے کوئی فوجی کمک نہ مل سکی۔ جب ابو مسلم کے ارد گرد اہل تشیع جمع ہو گئے تو اس نے مرو کے قریب ہی اپنا مسنقر قائم کر لیا۔ یہاں اس نے نصر کی اس لڑائی میں جو وہ ابن الکرمانی کے خلاف گلی کوچوں میں لڑ رہا تھا، فیصلہ کن کردار ادا کیا اور نصر کو ۵۱۳۰/۷۴۸ء میں راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد اس نے جلد ہی سارا ملک فتح کر لیا۔

خراسان حقیقی طور پر طاہری عہد میں آزاد ہوا، جس کا مؤسس طاہر بن الحسین تھا اور جسے ۵۲۰۵/۸۲۰ء میں خلیفہ مأمون الرشید نے مشرقی علاقوں کا والی مقرر کیا تھا۔ ۵۲۸۳/۸۹۶ء میں خراسان کا علاقہ سجستان کے ساتھ عمرو بن اللیث الصفار کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے بعد ۵۲۸۷/۹۰۰ء میں یہ صوبہ اسمعیل سامانی نے بلاد ماوراء النہر میں شامل کر لیا۔ ۵۳۸۴/۹۹۴ء میں سلطان محمود بن سبکتگین اس پر قابض ہوا۔ بعد ازاں طغرل بیگ سلجوقی نے ۵۴۲۹/۱۰۳۷ء میں نیشاپور پر قبضہ کر لیا، لیکن اہل نیشاپور نے ۵۴۳۰/۱۰۳۸ء میں سلجوقی حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس اثنا میں سلطان مسعود غزنوی نے خراسان کو فتح کر لیا، تاہم اس کا تسلط تھوڑے عرصے ہی رہ سکا کیونکہ اگلے ہی سال طغرل بیگ نے غزنوی سلطان کو شکست دے کر خراسان کو دوبارہ فتح کر لیا۔ سلطان سنجر کی وفات (۵۵۵۲/۱۱۵۷ء) پر غزوں نے خراسان پر یلغاریں پھر شروع کر دیں، جس سے صوبے میں بہت تباہی ہوئی۔ خراسان کے کچھ حصے پر سنجر کے غلام آلہ المؤید کا اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔

قابل ذکر نمائندہ تھا۔ اس نے اپنے چچا اسماعیل کو قتل کروا دیا اور مشائخ کی اس مجلس کو برطرف کر دیا جسے عبدالحق نے اسور سلطنت میں اپنا شریک کار بنایا تھا اور ایک مطلق العنان بادشاہ کی طرح حکومت کرنے لگا۔ اس نے شہر تونس کے گرد ایک مستحکم فصیل تعمیر کرائی اور شہر کے لیے ضروری سامان کی فراہمی اور مسافروں کی حفاظت کا بندوبست کرنے کی غرض سے عربوں سے ایک سمجھوتا کر لیا۔ اس نے ایک محل تعمیر کرایا اور اپنے گرد و پیش علما و فضلا کو جمع کیا۔ زیریوں نے ابھی تک ہتیار نہیں ڈالے تھے چنانچہ وہ ان عربوں کے سردار محرز بن زیاد کے مددگار بن گئے جو قرطاجنہ (Carthage) کے لہندروں میں متمکن تھے اور جن پر احمد نے حملہ کیا تھا۔ انہوں نے تونس کے والی کو اپنے مطالبات تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا (۵۱۰/۱۱۱۶ - ۱۱۱۷ء)۔ بنو حماد نہیں چاہتے تھے کہ زیری خاندان کے مقابلے میں ان کے اقتدار میں کسی قسم کی کمی آئے، چنانچہ انہوں نے چار سال کے بعد تونس کا محاصرہ کر لیا اور احمد کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ بجایہ [رک ہاں] کے سلطان کی سیادت قبول کر لے؛ تاہم ۵۲۲/۱۱۲۸ء تک حکومت اس کے ہاتھ میں رہی۔ اسی سال اس کا اقتدار ختم کر کے اسے بجایہ میں قید کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک حمادی حاکم مقرر کیا گیا۔ بیس سال کے وقفے کے بعد اہل تونس نے اپنے والی کو نکال باہر کیا اور اس طرح بنو خراسان نے اپنا کھویا ہوا اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا۔ انہوں نے عبد اللہ بن عبدالعزیز کو اپنا امیر منتخب کیا (۵۳۳/۱۱۳۸ - ۱۱۳۹ء)۔ الموحدون نے شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا کہ اس کا ۵۴۲/۱۱۵۰ء میں انتقال ہو گیا۔ اس کی جگہ اس کے

(اشارے میں موجود نہیں)؛ (Fr. Spiegel)؛ (۴) *Erän.*؛ *Alterthumskunde*؛ ۱ : ۲۸ بعد؛ (۵) حمد اللہ المستوفی؛ *نزهة القلوب*، طبع Le Strange، ص ۱۴۷ بعد؛ (۶) الاضطحری، *BGA*؛ ۱ : ۲۵۳ بعد؛ (۷) ابن حوقل، *BGA*؛ ۲ : ۳۰۸ بعد؛ (۸) المقدسی، *BGA*؛ ۳ : ۲۹۳ بعد؛ (۹) *Cosmographie*؛ Mehren، ص ۳۱۰؛ (۱۰) ابوالفداء؛ *تقویم*، طبع Reinand، ص ۴۴۱؛ (۱۱) محمد حسن خان منبع الدولہ؛ *مطلع الشمس* (فارسی)، تہران ۱۳۰۱ھ۔

(CL. HUART)

• **خراسان (بنو) : تونس کا ایک حکمران خاندان،** جس کا تونس میں متمکن ہونا بنو ہلال کے حملے کا نتیجہ تھا۔ تونس کے باشندوں نے اس بات سے دل برداشتہ ہو کر نہ زیری سلطان المعز عربوں کی لوٹ مار کے خلاف ان کی حفاظت نہیں کرتا تھا، ۵۱۰/۱۱۱۶ء میں القلعہ کے حمادی فرمانروا سے یہ درخواست کی کہ وہ ان کے لیے اپنے کسی والی کو بھیج دے۔ اس امیر نے اس عہدے کے لیے عبدالحق ابن عبد العزیز بن خراسان کو منتخب کیا۔ بعض مصنفین کے قول کے مطابق یہ شخص تونس کا رہنے والا تھا، لیکن ابن خلدون اسے ایک صنهاجی قبیلے سے بتاتا ہے۔ اپنے حسن انتظام سے عبدالحق نے وہاں کے باشندوں کی حمایت و تائید حاصل کر لی اور وہ عربوں سے ایک معاہدہ کر کے ان کی لوٹ مار کو ختم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بائیں ۵۱۰ء سے زیریوں سے، جو تونس کو دوبارہ فتح کرنا چاہتے تھے، جنگ کرنی پڑی اور جب تیم بن المعز نے اسے محصور کر لیا تو وہ اسے اپنا آقا تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس کی وفات (۵۳۸/۱۱۴۵ء) پر حکومت اس کے بیٹے عبدالعزیز اور اس کے بعد اس کے پوتے احمد کے ہاتھ میں آئی۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ یہ امیر اپنے خاندان کا سب سے زیادہ

'Ortsnamen' در 'Indogermanische Forschungen' ۱۶ : ۳۰۰، ۳۸۱، ۳۳۲، ۳۳۹؛ (۳) ۱۹۰۴ء
 این سرابیون، طبع 'Le Strange' در 'JRAS'، ۱۸۹۵ء، ص ۱۱، ۵۴، ۵۷؛ (۴) ابن خردادبہ، ابن حوقل، المقدسی، ابن الفقیہ، در 'BGA'؛ (۵) الادریسی، طبع 'Jaubert'، ۲ : ۳۲۸؛ (۶) 'The Land : Le Strange' of the Eastern Caliphate، ص ۱۱۶، بعد؛ (۷) 'Erdkunde : C. Ritter'، ۱۰ : ۷۸، ۸۰۹، بعد، سفر نامے اور شہر کے متعلق بیانات؛ (۸) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، قسطنطنیہ ۱۹۱۳ء، ۳ : ۲۱۶ تا ۲۲۰؛ (۹) 'Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei' : H. von-Moltke، ص ۲۰۶؛ (۱۰) 'Armenien einst und jetzt : Lehmann-Haupt'، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۶؛ (۱۱) 'La Turquie : Cuinet'، بعد؛ (۱۲) 'd'Asie'، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲ : ۳۱۸، ۳۵۵؛ (۱۳) قاموس الاعلام، ۳ : ۲۰۳۲ و ۶ : ۳۳۳۔

J. H. KRAMERS [تلخیص از ادارہ]

خَرْتَبَرَط : (رک بہ خربوت)۔

خَرْدَاد : (فارسی)، [خرداد]؛ ایرانیوں کے

تغیر پذیر شمسی سال کے تیسرے مہینے کا نام ہے، نیز ہر مہینے کے چھٹے دن کا بھی یہی نام ہے۔ خرداد کی چھٹی تاریخ "خردادگان" کہلاتی تھی کیونکہ اس تاریخ کو مہینے اور دن کا ایک ہی نام ہو جاتا تھا۔ خرداد کے دن کو خرداد مہینے سے تمیز کرنے کے لیے اول الذکر کو خرداد روز (خرداد کا دن) اور مؤخر الذکر کو خرداد ماہ (خرداد کا مہینا) کہتے تھے۔

مآخذ : (۱) البیرونی : الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ Sachau، ۱۸۷۸ء، ص ۳۲، ۳۳، ۷۰، ۲۲۰؛ (۲)

القزوينی : عجائب المخلوقات، طبع وینٹفلڈ 'Wüstenfeld'، ۱۸۴۹ء، ۱ : ۸۱؛ (۳) 'Handbuch d. : Ginzel'، ۱۹۰۶ء، ج ۱،

فصل ۶۷ بعد؛ (۴) فرهنگ آئند راج، بذیل مادہ : (M. PLESNER)

بہتجی علی بن احمد نے لی، لیکن پانچ مہینے بعد اسے ہتیار ڈالنے پڑے اور عبدالؤمن کی اطاعت قبول کرنی پڑی۔ اسے اس کے گھر والوں کے ساتھ مراکش روانہ کر دیا گیا، لیکن وہ دوران سفر ہی میں فوت ہو گیا۔

مآخذ : (۱) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع ڈوزی

'Dozy'، ۲ : ۳۲۳، بعد و ترجمہ 'Fagnan'، ۱ : ۴۷۳، بعد؛

(۲) ابن خلدون : 'Hist. des Berbères'، طبع دیسلان

'de Slane'، ۱ : ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰ تا ۲۱۲ و

ترجمہ ۳ : ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹ تا ۳۲؛ (۳) 'J. Marquis'،

'Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle

قسنطنیہ و پیرس ۱۹۱۳ء، باب ۲۔

(G. YVER)

خَرَبُوت : ترکی ارمینیہ کا شہر، جو ایک بڑے

میدان کے شمال میں پہاڑی پر ایک ایسے علاقے میں واقع ہے جس کی حد بندی مغرب اور جنوب کی سمت دریائے فرات کرتا ہے۔ اس کے شمال میں مرادصو اور مشرق میں ارمینیہ کا سلسلہ کوہ طوروس (Taurus) ہے۔ خود یہ شہر طوروس الشرقيہ (Anti-taurus) یعنی اس پہاڑی علاقے میں واقع ہے جو طوروس کے بالمقابل ہے۔ دقلدیانوس (Diocletian) کے وقت سے یہ علاقہ ان ازمنی اضلاع کا ایک حصہ رہا ہے جو روما کی سلطنت میں شامل ہو گئے تھے اور یوستیانوس (Justinian) کے وقت سے اس کا الحاق بوزنطی سلطنت کی اقلیم "ارمینیہ الرابعہ" سے ہو گیا تھا، جو ارسنیاس (Arsanias) (مراد صو) کے کناروں پر واقع تھا اور جسے قدیم ترین عرب جغرافیہ دان اپنے زمانے تک اسی نام سے جانتے تھے۔

مآخذ : تاریخی جغرافیہ : (۱) J. Saint Martin

'Mémoires historiques et géographiques sur

'l'Arménie'، پیرس ۱۸۱۸ء، ۱ : ۹۱ و ۹۵ و ۲ :

۲۶- 'Die Altrarmenischen' : H. Hübschmann (۲)

عورت بازار میں .

(۲) خرم بیگم : میرزا سلیمان کی بیوی ۵ نام تھا ۔ میرزا سلیمان بدخشان کے تیموری حکمران سلطان ابو سعید کے بیٹے خان مرزا کا بیٹا تھا ۔ خرم بیگم نے ۵۹۹۷ / ۱۵۸۹ء میں لاہور میں وفات پائی .

(۳) خرم ایک اور شخص کا بھی نام ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ جرجان کا بادشاہ تھا اور جو فرید الدین عطار کے الہی نامہ اور اس کی تقلید میں لکھی ہوئی نابی کی تصنیف خیر آباد کا مرکزی کردار ہے (Ottoman Poetry : Gibb، ص ۳ : ۳۷۰ بعد) .

(۴) مغل شہنشاہ شاہجہاں [رک بان] کا اصلی نام تخت نشینی (۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۸ء) سے پہلے مرزا خرم تھا .

(۵) پہلوان خرم خراسانی : شاہان مظفریہ کا ایک سپہ سالار تھا، جس نے شاہ شجاع کو تخت پر بٹھانے میں مدد کی ۔ سلطان زین العابدین کی وفات کے بعد وہ اصفہان کا والی مقرر ہوا اور اپنی وفات تک اپنے عہدے پر برقرار رہا (حمد اللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۷۰۱، ۷۱۲، ۷۲۱ : Memoire sur la dynastie des Defiémery : Mozaffieriens، ص ۳۱، در J. ۱۸۳۳ - ۱۸۳۵ء) : خواند امیر : حبیب السیر : ۳ / ۲ : ۳۲ .

مآخذ : (۱) پجوی : تاریخ، طبع ۱۲۸۳ھ : ۱ : ۳۲۵ (۲) حافظ حسین آفندی متوطن ایوان سرای : حقیقۃ الجوامع، ۱ : ۱۷، ۱۰۱ : (۲) J. von Hammer : Hist. de l'emp. ott. فرانسیسی ترجمہ ۵ : ۳۲۹ : ۳۸۶، ۵۳۸ و ۶ : ۹۹، ۳۸۳ و ۱۸ : ۱۹ .

(CL. HUART)

خرم آباد : لورستان کے صوبے کا دارالسلطنت، جو ۳۰ درجے ۳۲ ثانیے عرض بلد شمالی اور ۴۸ درجے ۱۵ ثانیے طول بلد مشرقی (گرینچ) پر واقع ہے۔ یہ مقام

خرمز : ابو سعید بن عسی، ایک آزاد منش صوفی بزرگ، جو عقیدہ فنا و بقا کے بانی ہیں ۔ ان کی کتاب الصدق اب تک موجود ہے (قلمی نسخہ شاہد علی پاشا، ۱۳۷۴ھ) ۔ انھوں نے ۵۲۸۶ / ۸۹۹ء میں بحالت غریب الوطنی قاہرہ میں انتقال کیا .

مآخذ : (۱) القشیری : رسالہ، طبع انصاری، ۱ : ۲۷۸ : ۱۲۶ (۲) الہجویری : کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، ص ۱۳۳، ۲۴۱ (۳) الغزالی : احیاء، قاہرہ ۳۱۲، ۳ : ۳۳۶ (۴) ابن العربی : الفتوحات المکیہ، قاہرہ ۱۲۶۹، ۱ : ۲۱۷ : ۳۳۲ (۵) جامی : نفحات الانس، طبع لیز Lees، ص ۶۹، ۸۱ (۶) الشعراوی : طبقات، قاہرہ ۱۳۰۵، ۱ : ۹۳ بعد : L. Massignon (۷) Laxique Technique، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۷۰ بعد . (L. MASSIGNON)

خرم : (فارسی : بمعنی خوش، مسرور) .

(۱) ترکی سلطان سلیمان القانونی کی ایک کنیز (خاصی)، جو مغربی مؤرخوں کے ہاں روکسلانہ Roxelana کے نام سے زیادہ مشہور ہے ۔ وہ روسی نسل کی ایک کنیز تھی، جس کے بارے میں براگادینو Bragadino نے لکھا ہے ۔ وہ روسی نسل کی ایک عورت تھی، جو اگرچہ خوبصورت تو نہ تھی، تاہم جوان اور گداز جسم کی مالک تھی (Altra donna di nation Rossa, giovine non bella ma grassiada، رپورٹ از Pierre Bragadino (۱۵۲۶ء) در Marini Sanuto، ج ۱) ۔ وہ تین بیٹوں، یعنی سلطان سلیم دوم، شہزادہ مراد اور شہزادہ محمد اور شہزادی مہر ماہ سلطانہ کی ماں تھی ۔ وہ قسطنطنیہ میں مسجد سلیمانہ کے صحن میں ایک تربت (مقبرہ) میں مدفون ہوئی جو خاص طور پر اس کے لیے بنائی گئی تھی ۔ اس نے اپنے خرچ سے قسطنطنیہ میں متعدد دینی اوقاف قائم کیے اور رفاہ عام کے لیے عمارات بنائیں، مثلاً شاہی مسجد، شہ فاخاند اور مدرسہ خاصکی،

سمندر سے ۷۰۰ فٹ کی بلندی پر اصفہان اور کرمان شاہ کے درمیان اسی نام کے ایک دریا کے کنارے واقع ہے۔ شہر اور دریا کے بیچ میں ایک اکیلی پہاڑی بر دِز سیاہ (قلعہ سیاہ) کے ٹھنڈے واقع ہیں، جو ترون وسطیٰ میں والی صوبہ کا صدر مقام تھا۔ اس کی منہجہ عمارات میں، جو فلک الافلاک کے نام سے موسوم تھیں، انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں توریستان کا والی رہتا تھا۔ پرانے قلعے کے زیریں حصے میں نئی قیامگاہ ہے، جو ۱۸۳۰ء کے لگ بھگ بنی تھی اور جس کے ساتھ کشادہ صحن اور باغات ہیں۔ شہر کے بالمقابل قدیم شہر سمہہ کے ٹھنڈے ہیں، جن میں ایک ستون پر ملک شاہ کے ہوتے محمود شاہ کے وقت کا ایک کتبہ ہے۔ اس شہر کی ریج (J. Rich) اور رالسن (H. Rawlinson) نے سیاحت کی تھی۔ پرانے ایرانی جغرافیہ نویسوں نے اس شہر کا کوئی ذکر نہیں کیا، مگر ان کے برعکس یاقوت وغیرہ ری اور باخ کے قریب اس نام کے دو مقامات سے واقف تھے۔

مآخذ: (۱) *Asien*: C. Ritter، بار دوم، ۹: ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ (۲) یاقوت معجم، طبع وینٹزلٹ، ۱: ۲۲۶ بعد؛ (۳) *Dile. de*: Barbier de Meynard، *la Perse*، ص ۲۰۶۔

(J. RUSKA)

خرمہ: ایک فرقہ، جس کا نام بقول سمعانی فارسی لفظ خرم (بمعنی خوش) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس فرقے کے لوگ اباحت کے قائل تھے۔ وہ ہر خوشگوار شے کو حلال سمجھتے تھے، لیکن زیادہ ترین قیاس یہ ہے کہ یہ نام خرم سے منسوب ہے، جو ارضییل کا ایک ضلع ہے اور جہاں ممکن ہے کہ یہ فرقہ پیدا ہوا ہو۔ بروایت المسعودی (مروج: ۶: ۱۸۶) ان لوگوں نے ۱۳۶ھ میں ابو مسلم خراسانی کے قتل کے بعد شہرت پائی، لیکن

جہاں ان میں سے بعض لوگ اس کی وفات کے منکر تھے اور ”دنیا میں امن و امان کا دور دورہ قائم کرنے کے لیے“ اس کی رجعت کی پیشگوئی کرتے تھے، وہاں بعض لوگ اس کی بیٹی فاطمہ کی امامت کے مدعی تھے، جس کی بنا پر وہ مسلمہ اور فاطمیہ کہلانے لگے۔ ان میں سے ایک شخص سبذ نامی نے ابو مسلم کے انتقام کا مطالبہ کرتے ہوئے خراسان میں بغاوت کا آغاز کیا، لیکن اس بغاوت کو ستر دن کے اندر فرو کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان کا ذکر الامون کے عہد میں آتا ہے جب بابک الخرمی نے اسلامی حکومت کے خلاف سرکشی اختیار کی اور آذربایجان اور آران کے درمیان ایک گاؤں بڈ (نیز بشکل صیفہ تشیہ بڈان) میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا اور ۴۰۱ھ سے لے کر ۴۲۳ھ تک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ مؤخرالذکر سال میں اس کا قلعہ المعتصم کے ایک افسر آفشین نے فتح کر لیا اور اسے گرفتار کر کے سامرا بھیج دیا گیا۔ وہاں اسے ہلاک کیا گیا، جس کے دوران میں اس نے حیرت انگیز صبر و استقامت کا ثبوت دیا (نیشوار المحاضرة، ص ۷۵)۔ المسعودی کے زمانے (۳۳۲ھ/۴۹۳ھ) میں اس فرقے کے لوگ، ری، اصفہان، آذربایجان، کرج، برج اور مسبدن میں پائے جاتے تھے۔ المسعودی کی تصنیف سے کچھ عرصہ پہلے بعض قلعوں کو، جن پر وہ متصرف تھے، علی بن بویہ نے (جس نے بعد ازاں ۴۲۱ھ میں عماد الدولہ کا لقب اختیار کیا؛ ابن مسکویہ، ۱: ۲۷۸) یورش کر کے فتح کر لیا اور اس کے چالیس سال بعد وہ تیز اور مکران کے نواح میں جن قلعوں پر قابض تھے انہیں عضد الدولہ کے نائب عابد بن علی کے حوالے کر دیا گیا (کتاب مذکور، ۲: ۳۲۱)۔

خرمہ کے عقائد کے متعلق بظاہر سب سے اچھا بیان مطہر بن طاہر کا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

اس نے اس فرقے کے بعض افراد سے ان کے وطن ماسبڈان اور مہرجان قذق میں ملاقات کی تھی۔ اس کا بیان حسب ذیل ہے (کتاب بدہ الخلق و التاریخ، Livre de la Création، طبع Huart، ۵ : ۳۰) : ”یہ لوگ مختلف فرقوں اور جماعتوں میں منقسم ہیں، لیکن یہ سب ”رجعت“ (یعنی کسی برگزیدہ ہستی کی دنیا میں واپسی) کے مسئلے پر متفق ہیں؛ اگرچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نام اور اجسام تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ سب کے سب پیغمبر خواہ ان کی شریعت اور مذہبی طریقے ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک ہی جذبے سے متاثر ہوتے ہیں؛ نیز یہ کہ الہام اور وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا؛ ان کے خیال میں تمام مذاہب کے پیرو راستی پر ہیں جب تک کہ وہ دل میں جزا کی امید اور سزا کا خوف رکھیں۔ وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ کسی شخص کو بدنام کیا جائے یا اسے کوئی ضرر پہنچایا جائے جب تک کہ وہ ان کی جماعت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے یا ان کے نظام دینی پر حملہ کرنے کا خواہاں نہ ہو۔ وہ بہت سختی کے ساتھ خونریزی سے احتراز کرتے ہیں، اس کے سوا کہ وہ علانیہ بغاوت کریں۔ وہ ابو مسلم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں اور المنصور پر اس لیے لعنت بھیجتے ہیں کہ اس نے اسے قتل کروا دیا تھا۔ وہ اکثر اوقات مہدی بن فیروز کے لیے نڈل ربانی کی التجا کرتے رہتے ہیں، اس لیے کہ وہ ابو مسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد میں سے تھا۔ ان کے اپنے امام ہوتے ہیں، جن سے وہ قانونی (شرعی) معاملات میں مشورہ لیتے ہیں اور ان میں ایسے مبلغین بھی ہیں جو ان کے درمیان دورہ کرتے رہتے ہیں اور جنہیں وہ ایرانی نام ”فرشتہ“ سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خمر (انگوری شراب) اور دوسری شرابی دیگر سب چیزوں سے

بڑھ کر خوشی اور برکت کا موجب ہیں۔ ان کا دینی نظام نور اور ظلمت کے تصور پر مبنی ہے۔ ان میں سے جن لوگوں سے ہماری ملاقات ان کے وطن ماسبڈان اور مہرجان قذق میں ہوئی انہیں ہم نے صفائی اور پاکیزگی کے معاملے میں بہت محتاط پایا اور وہ دوسرے لوگوں کے لیے از خود بھلائی کے کام کر کے ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے بہت خواہش مند معلوم ہوتے تھے۔ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض لوگ اشتراک ازواج کو ممنوع تصور نہیں کرتے، بشرطیکہ عورتیں اس پر راضی ہوں، بلکہ ان کا خیال ہے کہ انسان کا دل قدرتی طور پر جن چیزوں کی خواہش کرتا ہے ان سے متمتع ہونا بیجا نہیں، بشرطیکہ اس سے کسی اور کو گزند نہ پہنچے۔“

ان کے بارے میں الاضطحری (ص ۲۰۳) کا بیان بھی کچھ اسی قسم کا ہے : ”ان کے دیہات میں مسجدیں موجود ہیں اور وہ قرآن کی تلاوت کرتے ہیں، اگرچہ ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ درحقیقت وہ کسی مذہب کے پابند نہیں، بلکہ آزاد خیال ہیں۔“ اس کے علاوہ غالباً امامت کے مسئلے میں بھی وہ سنی مسلمانوں سے اختلاف رکھتے تھے کیونکہ وہ امامت کو قدرتی طور پر ابو مسلم کے خاندان کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ ابو مسلم کے وجود کو دائمی سمجھتے تھے اور اس کی بیٹی کو اس کے حقوق کا وارث تصور کرتے تھے۔

چونکہ بابک [رک باں] اس فرقے کا ایک ایسا رکن تھا جس نے سب سے زیادہ لوگوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کی، اس لیے ہمیں یہ توقع تھی کہ اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ باتیں معلوم ہونگی اور واقعہ بھی یہی ہے کہ اس شخص کی ایک مخصوص تاریخ، مؤلفہ واقد بن عمرو

التیمی، کا جوالہ الفہرست میں موجود ہے۔ یہ کتاب حکایتوں کا ایک سلسلہ ہے، جن کا ترجمہ Flügel نے Z.D.M.G. ۲۳ : ۵۳۱ بعد میں دیا ہے۔ یہ مؤلف بابک کے ایک پیشرو جاودان نامی کی تعیین میں الطبری سے متفق ہے۔ عبدالقاهر (الفرق بین الفرق، ص ۲۵۲) کا بیان ہے کہ بابک کے پیرو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کا بانی انہیں کا ایک امیر تھا، جو زمانہ قبل اسلام میں ہوا اور شروین کے نام سے موسوم تھا اور جس کا باپ ایک زنگی تھا اور مان ایک ایرانی بادشاہ کی بیٹی تھی۔ بظاہر یہ اسی حکایت کی، جو اسفندیار نے بیان کی ہے (ترجمہ از E. G. Browne، ص ۲۳)، ایک دوسری شکل ہے، یعنی باو خاندان کا ایک آدمی شروین (جسے الطبری (۳ : ۱۲۹۵ س ۵) نے شروین بن سرخاب بن باب لکھا ہے) وہ پہلا شخص تھا جس نے ملک الجبال کا لقب اختیار کیا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ پہاڑوں میں ایک جشن مناتے ہیں، جس کی خصوصیت بے حجابانہ عیاشی ہوتی ہے، لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ظاہری طور پر بعض اسلامی رسوم کی پابندی کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی مزدکیوں سے ان کے تعلق کے لیے رک بہ بابک۔ یہ واقعہ ہے کہ بہت سے عقائد میں ان میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے۔ [عبدالحمید شرر نے اس موضوع پر ایک تاریخی ناول بابک خرمی اردو میں لکھا ہے]۔

[مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں، نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادہ بابک]۔

(S. MARGOLIOUTH)

• **خروبہ :** [= خرنوب؛ ثمر خروب]؛ (خروب carob-tree کے بیج، لاطینی : Ceratonia Siliqua) - خروبہ قیراط کا مترادف ہے۔ یہ اصطلاح اکثر اوقات پہلی اور دوسری صدی ہجری کے مصری بٹوں

(باٹوں) پر پائی جاتی ہے، جو شیشے کے بنے ہوتے تھے اور جن سے بالعموم تانبے کے سکوں کا وزن متعین کیا جاتا تھا (مثلاً ۲۵ یا ۲۶ یا ۳۰ خروبہ وغیرہ وزن کا قلس)۔ اس قسم کے جو بٹے محفوظ ہیں ان کی تول کے مطابق ایک خروبہ کا اوسط وزن ۱۹۶ گرام (تین گرین) کے مساوی ہوتا ہے، یعنی سونے کے ایک قیراط سے قدرے زیادہ۔ تونس میں ابھی تک یہ نام (خروبہ) تانبے کے سکوں کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ مزید معلومات کے لیے رک بہ قیراط۔

(E.V. ZAMBAUR)

• **خرس آباد :** ایک مقام کا نام جو خاص طور پر اس لیے مشہور ہے کہ وہاں اشوری آثار قدیمہ کھود کر نکالے گئے ہیں۔ یہ مقام موصل کے شمال مشرق میں شہر سے بارہ میل کے فاصلے پر (قافلے کی پانچ گھنٹے کی مسافت) اور دریائے دجلہ سے آٹھ میل دور جبل مقلوب کے دامن کے جنوب مغرب میں، دریائے خوسر کے بائیں کنارے پر ایک میدان میں واقع ہے۔ ۱۸۴۳ء میں اسی مقام پر خرس آباد کا گاؤں آباد تھا جس میں شبک [رک باں] لوگ رہتے تھے۔ یہ وہ گاؤں تھا جسے پہلے بوتّا Botta نامی ایک مکتشف نے خریدا اور وہاں کے باشندوں کو میدان میں ایک اور جگہ منتقل کر دیا تاکہ وہ کھدائی کا کام کر سکے۔ یاقوت نے خرس آباد کا ذکر خرساباذ کے نام سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس گاؤں میں آب رسانی کا اچھا انتظام تھا۔ یاقوت نے اس نام کی جو شکل پیش کی ہے وہ اس نظریے کے خلاف معلوم ہوتی ہے جس کے مطابق یہ نام خسرو آباد سے مأخوذ ہے اور جس کی تائید اوپن ہائم Oppenheim نے کی ہے۔ یاقوت نے اس کے قرب میں ایک ویران شہر کا ذکر کیا ہے، جسے وہ صرعون کے نام سے موسوم کرتا ہے جو نینوا [= نینوی] کا ایک

وہاں کے نو صوبوں کا تجارتی مرکز ہے۔ یہ گورنر جنرل کا صدر مقام رہ چکا ہے، جو مصر کے فرمانروا کی منظوری سے انگریزی حکومت کے ماتحت مقرر ہوتا تھا۔ خرطوم نیل ازرق کے بائیں یا جنوبی کنارے پر واقع ہے، جو پانی کے بہاؤ کی موافق سمت میں شہر سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر نیل ایضاً سے جا ملتا ہے۔ اس کا جو رخ دریا کے مقابل ہے وہ دو میل لمبا ہے۔ سطح سمندر سے ۱۲۵۰ فٹ کی بلندی پر ۱۵ درجے ۳۶ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۳۲ درجے ۳۲ دقیقے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔ ریل کے راستے اس کا فاصلہ پورٹ سوڈان سے، جو بحیرہ قزم کے ساحل پر واقع ہے، ۴۳۲ میل ہے اور قاہرہ سے ریل یا دریا کے راستے ۱۳۴۵ میل۔

خرطوم کے بالمقابل دریا کے پار (جہاں اس کا پاٹ سات سو گز کا ہے) شمالی خرطوم [آبادی تریپن ہزار] واقع ہے، جس میں جہازی گودیں، شہری قید خانہ اور فوجی سپاہیوں کی بار دیں ہیں۔ خاص دریاے نیل کے بائیں کنارے بہاؤ کی سمت میں دو میل کے فاصلے پر شہر ام درمان ہے جس کی آبادی [ایک لاکھ چوں ہزار] ہے۔

خدیو مصر محمد علی پاشا کی فتح سوڈان سے پہلے ۱۸۱۹ء میں خرطوم ایک چھوٹے سے کنوؤں کی حیثیت رکھتا تھا اور اس ناموراء سے نچوڑ واقع تھا جو شمال کی سمت سے سنا جاتی ہے۔ یہ سڑک خرطوم سے سومیل برے شندی کے مقام پر دریاے نیل سے جدا ہو کر ریگستان کے بیچ میں سے گزرتی ہوئی سوبہ Soba تک جاتی تھی۔

[جب جنوری ۱۹۵۶ء میں جمہوریہ سوڈان کی آزادی کا اعلان ہوا تو خرطوم جمہوریہ سوڈان کا دارالحکومت قرار پایا۔ خرطوم اپنی تعلیمی، تجارتی اور ثقافتی سرگرمیوں کے لیے مشہور ہے۔ خرطوم یونیورسٹی میں چار ہزار سے زائد طلبہ زیر تعلیم ہیں۔]

ماتحت صوبہ تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہاں سے (دیے ہوئے) خزانے دستیاب ہوسکتے ہیں۔ غالباً صرعون کی صحیح صورت ”صرغون“ ہے، جو اشوری بادشاہ سرگون Sargon ثانی (م ۷۰۵ ق م)، یعنی اس اشوری دارالسلطنت کے بانی کے نام کی وہ شکل ہے جو اب باقی رہ گئی ہے۔

یہ گاؤں مصنوعی ٹیلوں کے ایک مجموعے کی سب سے اونچی چوٹی پر واقع تھا۔ لہدائی کا کام ۱۸۴۳ء میں موصل کے فرانسیسی قنصل بوتتا Botta نے شروع کیا اور ۱۸۵۱ء سے ۱۸۵۵ء تک پلاے Place نے اسے جاری رکھ کر پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ اشوری شہر دوشرکن ایک متوازی الاضلاع مستطیل کی شکل میں تھا، جس کے کونے قطب نما کے چاروں نقاط کے بالمقابل تھے۔ قصر سرگون Sargon کا محل وقوع جنوب مغربی سمت میں تھا اور بڑی عبادت گاہ شہر کی شمال مغربی دیوار کے دونوں طرف بنی ہوئی تھی۔ وہاں جو قدیم اشیاء پائی گئی تھیں انہیں پیرس کے عجائب خانہ لوور (Musée du Louvre) میں منتقل کر دیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وینٹز، ۲: ۳۲۲ و ۳۸۲؛ (۲) Erdkunde: Ritter، ۱۱: ۲۴۱؛ (۳) La Turquie d'Asie: V. Cuinet، ۲: ۸۱۱؛ (۴) Vom Mittelmeer zum Persischen Golf: Berlin، ۱۸۰۰ء، ۲: ۱۸۰؛ (۵) Ninive et l'Assyrie, avec des essais: Victor Place، de restauration par F. Thomas، پیرس ۱۸۶۶ء تا

۱۸۸۹ء، ۱: ۱۱، ۱۲۔

(J.H. KRAMERS)

خرطوم: (عربی: عاتنی کی سوئڈ، جس سے دو دریاؤں کے درمیان ایک لمبے قطعہ زمین کو، جو بتدریج تنگ ہوتا جاتا ہے، تشبیہ دی گئی ہے)۔ ایک اہم شہر کا نام، جو سوڈان کے دارالحکومت اور

چنانچہ سہروردی اپنی کتاب عوارف المعارف میں لکھتے ہیں: ”خرقہ پہن لینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس کے پہنتے والے نے سچائی کا راستہ، یعنی صوفیہ کا طریقہ، اختیار کر لیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اپنی خودی کو ترک کر دیا ہے اور مکمل طور پر اپنے آپ کو شیخ کے حوالے کر دیا ہے۔“ خرقے دو قسم کے ہوتے ہیں ”خرقۃ الارادۃ“ (یعنی ارادت یا عقیدت مندی کا خرقہ) جس کا کوئی شخص اپنے شیخ سے خواستگار ہوتا ہے اور اسے اس بات کا پورا احساس ہوتا ہے کہ اس کے پہنتے سے اس پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں اور اس کے قبول کرنے سے وہ کس طرح اپنے آپ کو بے چون و چرا فرمانبرداری کا پابند بنا رہا ہے۔ دوسرا خرقہ ”خرقۃ تبرک“ (یعنی دعا و برکت کا خرقہ) کہلاتا ہے، جسے شیخ اپنی منصبی حیثیت سے ایسے آدمیوں کو عطا کرتا ہے جن کے متعلق اسے خیال ہو کہ ان کو طریقۂ تصوف پر ڈالنا کارآمد ہوگا، اس کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ اس عطیے کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی طرز کا خرقہ دوسری قسم کے خرقے پر فوقیت رکھتا ہے اور زیادہ اہم ہوتا ہے، نیز وہ سچے صوفیوں کو ”ان لوگوں سے ممیز کرتا ہے جو صرف ہیئت ظاہری میں ان سے مشابہت رکھتے ہیں“ (E. Blochet: *Etudes sur l'ésotérisme musulman* در *Muséon* ۱۰ (۱۹۰۹ء): ۱۷۶ بعد)۔

ماخذ: (۱) الہجویری: *کشف المحجوب*، مترجمہ نکلسن Nicholson، ص ۵۰ بعد؛ (۲) H. Thorning: *Beiträge zur Kenntnis des islam. Vereinswesens* (Türkische Bibliothek، ج ۱۶)، بمدد اشاریہ؛ (۳) S. de Sacy: *پند نامہ*، ص ۱۲۱؛ (۴) N. E.؛ (۵) Cl. Huart: *Konia, la ville des derviches*، ص ۲۰۳۔ (CL. HUART)

ماخذ: (۱) Lord Edward Gleichen: *Anglo Egyptian Sudan* لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۲) E. A.؛ (۳) Wallis Budge: *The Egyptian Sudan*؛ (۴) *The Sudan Almanac*؛ (۵) *Republic of Sudan* لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۶) K.M. Barbour: *The Sudan Republic*؛ (۷) K.D.D. Henderson: *The Sudan Republic*؛ (۸) P.M.A. Holt: *A modern history of the Sudan* نیویارک ۱۹۶۱ء۔

P. R. PHIPPS [و تلخیص از ادارہ]

• خرقہ پوش: رک بہ خرقہ پوش۔

• خرقہ: (ع)؛ کپڑے کا پٹھا ہوا ٹکڑا؛ کسی صوفی کا مونا جھوٹا اونی لباده، کیونکہ ابتدا میں یہ لباس نکتوں کو جوڑ کر بنایا جاتا تھا (مترادف: مرقع)۔ ”الہجویری“ کا مقولہ ہے: ”صوفی وہ ہے جو دل میں خرقہ (سوزِ دوروں) رکھتا ہو، نہ کہ وہ جو تن پر خرقہ (ظاہری لباس درویشی)“۔ یہ لباس صوفی کے فقر و قناعت کی ظاہری علامت تھا۔ ابتدا میں بالعموم وہ نیلے رنگ کا ہوتا تھا، جو ماتمی رنگ ہے، تاہم بعض اہل تصوف کوئی خاص لباس پہننا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اس قسم کا امتیازی نشان خدا کے لیے اختیار کیا جائے تو وہ بے سود ہوگا، اس لیے کہ ہر آدمی کا اصل حال اللہ کو بہتر معلوم ہے۔ بصورت دیگر اگر یہ انسانوں کے لیے سنجھا جائے تو پھر یہ لہنا پڑتا ہے کہ اگر درویش سچے دل سے اپنے مسلک پر کسزن ہے تو اس صورت میں یہ محض دکھاوا ہے اور اگر اس کی درویشی بناوٹی ہے تو اس صورت میں لباس محض ریا کاری ہے۔ جب تک کوئی نو آموز صوفی اپنی تعلیم کے تین سال لازمی طور پر پورے نہ کر لیتا تھا اس وقت تک وہ یہ لباس حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ کسی مرید کو اپنے استاد (شیخ یا پیر) کی طرف سے خرقہ عطا کیا جانا ایک رسمی تقریب ہوتی تھی،

خرقہ شریف: پیراھن مبارک، رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیراھن [رک بہ بردہ] کا نام جو قسطنطنیہ میں محفوظ ہے اور جس کی تبرک کے طور پر تعظیم و تکریم کی جاتی ہے۔ اس کی زیارت ک دن (ہر سال کی پندرھویں رمضان) تہوار کی طرح منایا جاتا ہے۔ یہ پہلے محل سلطانی (سرای) کے ایک خاص کمرے میں ایک درمیانے حجم کے صندوق میں سبز مخمل کے کپڑے میں جس کے ارد گرد سنہری اور روپہلی جہالر لگی ہوئی تھی لپٹا ہوا رکھا رہتا تھا۔ اس کی زیارت حسب ذیل طریقے سے کی جاتی تھی۔ مقررہ دن وزراء، علماء، پنی چری اور دوسری فوجوں کے سپہ سالار جنہیں ایک دن پہلے شام کو چاؤش کے ذریعے مطلع کر دیا جاتا تھا، ظہر کی نماز سے پہلے محل سلطانی (سرای) کے دوسرے دروازے یعنی ”باب السعادة“ کے سامنے جمع ہو جاتے۔ وہاں وزرا اور علما داہنی طرف اور اہل سپاہ بائیں جانب بیٹھ جاتے اور وزیراعظم کی آمد کا انتظار کرتے، مؤخر الذکر کو جب رئیس الکتاب کے ذریعے یہ خبر ملتی کہ شیخ الاسلام جامع آیاصوفیا [رک باں] میں پہنچ گئے ہیں تو وہ فوراً باب عالی کے اراکین کے ہمراہ وہاں پہنچ جاتا۔ وہ سب مل کر ظہر کی نماز پڑھتے اور اس کے بعد سلطان کے محل کی طرف روانہ ہو جاتے۔

”عرض اوضہ سی“ کے پاس سے گزرنے کے بعد آگے بڑھنے کی اجازت حاصل کر کے یہ مجمع خرقہ شریف کے کمرے میں داخل ہوتا تھا۔ سلطان کے مقرر کردہ امام اول اور امام ثانی زیارت کے صندوق کے آگے بیٹھ جاتے تھے اور ان میں سے ہر ایک قرآن مجید کے ایک عشر (یعنی دسویں حصے) کی تلاوت کرتا۔ اس کے بعد سلطان خود اپنے ہاتھ سے صندوق کھولتا اور اپنے مصاحبین کو اس بات کی اجازت دیتا کہ

وہ اپنی جبینوں کو خرقہ شریف پر رکھیں (ترکی میں اسے یوزسورمک یعنی ناصیہ فرسائی کہتے ہیں)۔ سب سے پہلے وزیراعظم، اس کے بعد شیخ الاسلام اور دیگر عمائد اس سعادت سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ بعد ازاں ہر ایک اپنی اپنی جگہ واپس چلا جاتا اور وہاں پر کھڑا رہتا تھا۔ پھر مشائخ (دینی فرقوں کے رہنما) صندوق کے سامنے آ کر تعظیماً کھڑے ہو جاتے، دعا مانگتے اور اپنی پیشانی تبرک پر رکھتے تھے۔ اسی رسمی طریقے سے پھر وہ باہر چلے جاتے تھے اور تہ قیو (یعنی وسطی دروازے) کے باہر اپنے گھوڑوں پر سوار ہو کر رخصت ہو جاتے تھے۔ اس تقریب کے موقع پر پنی چری اور دوسرے سپاہیوں میں ایک قسم کی شیرینی جو ”بقلاوہ“ کہلاتی ہے، تقسیم کی جاتی تھی۔

خرقہ شریف ایک چوڑی آستینوں والی عبا ہے جو اونٹ کی سفید اون کی بنی ہوئی ہے۔ تقریب کے اختتام پر وزیراعظم اور سلاحدار فوج کا سپہ سالار اسے ایک ململ کے رومال (دولبند) سے صاف کرتے تھے اور پھر اس ململ کے کپڑے کو اپنے ہمراہیوں کو دے دیتے تھے۔ اس کے بعد وہ سونے کے پیالے میں خرقہ مبارک کے اس حصے کو دھوتے تھے جہاں زائرین نے اپنی پیشانی رکھی تھی اور پھر اس جگہ کو عود اور عنبر کی دھونی سے خشک کرتے تھے۔

۱۲۶۵ھ/۱۸۴۹ء میں خرقہ شریف کو ایک مسجد میں منتقل کر دیا گیا، جو سلطان عبدالحمید کی والدہ (سلطانہ والدہ) نے خاص طور پر اس کے لیے بنوائی تھی۔ یہ یادگار عمارت جو خرقہ شریف جامع کہلاتی ہے، استانبول پنی باغچہ محلے میں واقع ہے، یعنی سلطان فاتح کی مسجد کے مغرب میں پانچویں پہاڑی کی ڈھال پر۔ اس کے چاروں طرف ایک وسیع باغ ہے جس کے ارد گرد لوہے کا ایک جنگلا

بحث کی ہے۔ ان میں سے مختصر کتاب میں جس کا نام *التبصرة فی علم الہیئة* ہے، صرف علم نجوم سے بحث کی گئی ہے اور مبسوط کتاب میں جس کا نام *متتہی الادراک فی تقسیم الافلاک* ہے (اس کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، عدد ۱۳ و ۱۴) زمین کے احوال کا بھی ذکر ہے۔

الخرقی نے بہت وضاحت سے اور نہایت عمدہ مثالیں دے کر ابن الہیثم (Alhazen) کے نظریے کی تشریح کی ہے۔ اس نظریے کے مطابق اجرام فلکی خیالی دائروں کے ذریعے استاذہ نہیں ہیں بلکہ ٹھوس گردش کرنے والے "احواض" (basins) پر استاذہ ہیں۔ اس مفروضے کی بنا پر یہ دشواری دور ہو جاتی ہے کہ کسی جرم فلکی (سیارے) کی حرکت کے دوران میں ایتھر (ایئر) اس کے سامنے سے دبتا جاتا ہے اور اس کے پیچھے ایک خلا چھوڑ دیتا ہے۔

الخرقی اور ابن الہیثم [رک باں] کی تصنیفات سے بعد کے مسلمان منجمین اور علم کائنات (علم تخلیق) کے جاننے والوں نے اپنی کتابوں میں استفادہ کیا اور مغربی مستشرقین نے ابن الہیثم کی کتاب *فی ہیئۃ العالم* کے عبرانی اور لاطینی ترجموں سے فائدہ حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) [ظہیر] الدین [علی بن] زید البیہقی: [تنمة صوان الحکمة] (= تاریخ حکماء الاسلام) برلن مخطوطہ، فہرست، عدد ۱۰،۰۰۲: (۲) قب E. Wiedemann: *Einige Biographien nach al-Bahaiḳī*, Beitr. XX عدد ۹۴ در S.P.M.S. Erlg. ۱۹۱۰: ۴۳: ۴۲: (۳) *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Über den Aufbau: K. Kohl عدد ۲۷۶: (۴) *der Welt nach Ibn al-Haitham*, در S.P.M.S. Erlg. ۱۹۲۲-۱۹۲۳: ۵۴: ۱۴۰: ۱۷۹: (۵) الزرکلی: الاعلام، ۶: ۲۱۰، مع مآخذ۔

(E. WIEDEMANN)

لگا ہوا ہے، یہ مسجد قسطنطنیہ میں اپنی طرز کی واحد عمارت ہے، جس سے مغربی نمونوں کی تقلید کے میلان کی ابتدا کا پتا چلتا ہے، اس لیے کہ یہ دینی عمارتوں کی ساخت میں لوہے کے استعمال کی نئی مثال ہے۔ یہ مسجد ایک خوش قطع ہشت پہلو عمارت ہے، جس کے اوپر ایک گنبد (قبہ) ہے اور پہلوؤں میں ایوان ہیں جن سے یہ عمارت شیشے دار رواقوں کے ذریعے مانی ہوئی ہے۔ چھت کے کنارے کے ساتھ ساتھ چاروں طرف لوہے کا ایک خوبصورت جنگلا بنا ہوا ہے۔ ایک مخطط مینار پر ایک لطیف قسم کا خوش وضع جھروکا ہے جو لوہے کا بنا ہے۔

مآخذ: (۱) اسعد تندر: *تشریحات قدیمہ*، ص ۱۴،

۱۸: (۲) L. Rousset *De Paris à Constantinople* (Guides Joanne)، ص ۲۶۳: (۳) *Nouvelle: Tavernier*

relation du Serrail (Voyages)، ج: ۴، ص ۱۸۹۔

(CL. HUART)

* **الخرقی:** بہاء الدین ابوبکر محمد بن احمد بن ابی بشر ایک عالم ہیئت جسے خوارزم شاہی خاندان کے ایک بادشاہ (قطب الدین محمد [رک باں] ۵۴۹ھ/ ۱۰۹۷ء تا ۵۶۱ھ/ ۱۱۲۷ء یا اتسیر ۵۶۱ھ/ ۱۱۲۷ء تا ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) نے دعوت دے کر مرو بلایا اور درباری علما میں اسے جگہ دی۔ اس کا تعلق شمس الدین ابوالحسن علی بن نصیر الدین محمد بن مظفر کے دربار سے بھی رہا۔ جس کے لیے اس نے اپنی تصنیف موسوم بہ "التبصرة" وغیرہ (نیچے دیکھیے) تحریر کی۔ الخرقی کا انتقال مرو میں ۵۶۳ھ/ ۱۱۳۸-۱۱۳۹ء میں ہوا۔ البیہقی کے بیان کے مطابق الخرقی نے فلسفیانہ مسائل اور ساتھ ہی ساتھ علم ہیئت کی طرف بہت توجہ مبذول کی۔

الخرقی نے اپنی دو تالیفات میں، جن کے

بہت سے قلمی نسخے موجود ہیں، علم کائنات

* خزگوشی : ابو سعد (یا ابوسعید) عبدالملک

ابن محمد خزگوشی، ایک مشہور واعظ (حتی کہ واعظ ہی ان کا عرف ہو گیا) اور زاہد۔ نیشاپور کے ایک کوچے ”خزگوش“ نام میں پیدا ہوئے۔ عربی کتب میں الخزگوشی لکھا جاتا ہے۔ ۵۴۹۳ھ / ۱۱۰۲ء میں وہ بغداد کے راستے حج کے ارادے سے روانہ ہوئے، پھر کچھ دن مکے میں رہے، بعد میں نیشاپور واپس آ گئے اور یہیں ۵۴۰۶ھ / ۱۱۰۵ء یا ۵۴۰۷ھ / ۱۱۰۶ء میں ان کا انتقال ہوا۔ تین کتابیں ان سے منسوب ہیں۔ (برا کلمان، بار دوم، ۲۱۸ : ۱، تکملہ، ۱ : ۳۶۱)۔ پہلی کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات طیبہ پر ہے، یعنی اس میں وہ تمام احادیث جمع کی گئی ہیں جو سیرت پاک سے متعلق ہیں، اس کی آٹھ جلدیں ہیں۔ اس کتاب کے مختلف نام : شرف البنی^۱ (المصطفیٰ، النبوة) یا دلائل النبوة ہیں۔ اس کا فارسی ترجمہ محمود بن محمد الراوندی نے کیا ہے جو محفوظ بھی ہے (Persian : Storey Literature، ص ۱۷۵ تا ۱۷۶)؛ دوسری کتاب خوابوں کی تعبیر پر لکھی ہے، اس کا نام ہے البشارة والندارة فی تعبیر الرؤیا، یہ ایک زاہدانہ تالیف ہے؛ ان کی تیسری اور سب سے اہم کتاب وہ ہے جس میں تصوف کے احوال باقاعدہ مرتب کیے گئے ہیں۔ اس کا نام تہذیب الاسرار ہے اور اس کے ستر ابواب ہیں۔ اس کا صرف ایک ہی قلمی نسخہ اس وقت محفوظ ہے (برلن، عدد ۲۸۱۹)۔

یہ آخری کتاب براہ راست خود مصنف سے مروی نہیں، بلکہ ابو عبد اللہ الشیرازی کی روایت پر مبنی ہے جو ایک عیار شخص تھا (اس نے حاکم آذر بیجان کے خلاف بغاوت کرائی تھی؛ اس کا ۵۴۳۹ھ / ۱۱۰۷ء میں انتقال ہوا) اسی وجہ سے نیز چند دوسری وجود کی بنا پر یہ کتاب لچھ

زیادہ قابل قدر نہیں سمجھی جا سکتی، بلکہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ کتاب مصنف کی طبع زاد نہیں بلکہ بڑی حد تک حضرت ابونصر السراج کی تالیف کتاب اللع کا سرقہ ہے (قَب A.J. Arberry در BSOS، ۱۹۳۸ء، ص ۳۴۵ تا ۳۴۹)۔ بہر حال اس میں تصوف کی تاریخ کے متعلق اتنا مواد ملتا ہے جو دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، اس لیے اس کتاب کو بالکل نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا۔

(ادارۃ الاولیاء، لائڈن)

* خزلخ : [رک بہ] قارلق۔

* خزاعہ بن عمرو : جنوبی عرب کے ایک

قبیلے کا نام جو آزد کے بڑے قبیلے کی ایک شاخ ہے۔ علم الانساب کے ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ سوا چند مستثنیات کے یہ لوگ عمرو [بن] لُحی ابن ربیعہ بن حارثہ بن مزیقیاہ کی اولاد سے ہیں۔ نیز ان کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ لوگ قبیلہ آزد کی دوسری شاخوں کے ہمراہ عہد قدیم میں جنوبی عرب کو چھوڑ کر بھٹکتے ہوئے شمال کی جانب چلے اور جب وہ مکے کے علاقے میں پہنچے تو ان کے بیشتر ہم قوم لوگوں نے ستر جاری رکھا، لیکن لُحی اپنے خاندان کے ساتھ مکے کے قریب ہی رہ گیا اور اس طرح باقی قبیلے سے جدا ہو گیا (= انخزع)۔ اس وقت مکے کا شہر اور اس کی مقدس سرزمین قبیلہ جرہم کے قبضے میں تھی۔ یہ تخمیناً پانچویں صدی عیسوی کا زمانہ تھا۔ اگرچہ عرب قدیم کی تاریخ کے ماہرین بعض سرداروں کی عمر غیر معمولی طور پر بڑھاتے ہیں اور اس قبیلے کی مکے کے قریب آمد کو کئی صدی پہلے قرار دیتے ہیں۔ انہیں ماہرین کا یہ بیان ہے کہ بنو جرہم [رک بہ جرہم] نے اس مقدس سرزمین کی متبرک حیثیت کی شان و شوکت کو اپنی بے پروائی سے بہت لچھ گھٹا دیا تھا۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ زائرین سے جبری طور پر روپیہ وصول کرتے تھے، اس وجہ سے

لوگوں نے بہت حد تک زیارت ترک کر دی تھی۔ قبیلہ اُزد کے سردار ثعلبہ بن عمرو نے جرہم سے یہ اجازت چاہی کہ جب تک اس کے رواد کسی اور جگہ مناسب چراگاہیں حاصل نہ کر لیں، اس وقت تک اسے حرم میں قیام کرنے دیا جائے۔ جرہم اس بات کی اجازت دینے پر رضامند نہ ہوئے اور چونکہ ثعلبہ نے یہ اعلان کیا کہ خواہ وہ اجازت دیں یا نہ دیں، وہ وہیں سکونت اختیار کرے گا، اس وجہ سے ایک شدید جنگ چھڑ گئی جو کئی دن تک جاری رہی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ جرہم کو مکمل شکست ہوئی۔ صرف مضاض بن عمرو الجرہمی کو جو جنگ سے الگ تھلگ رہتا تھا، یہ اجازت دی گئی کہ وہ امن و امان کے ساتھ شہر چھوڑ کر چلا جائے، چنانچہ اس نے اپنے خاندان اور ہمراہیوں کے ساتھ قنان اور حلی میں ایک نئی بستی بسا لی، جہاں اس کی اولاد تیسری صدی ہجری تک سکونت پذیر رہی۔ شہر مکہ اور حرم مکہ پر پورا تسلط جمانے کے بعد انہوں نے اسمعیل کے اخلاف کو جو تعداد میں بہت قلیل تھے، اور جنہوں نے اس جھگڑے میں کوئی حصہ نہیں لیا تھا، اپنے درمیان امن سے رہنے کی اجازت دے دی۔ اس فتح کے دوسرے ہی سال نئی آبادی کو وبائی بخار سے سابقہ پڑا اور بعض مؤرخین کا یہ بیان ہے کہ اُزد کے دوسرے خاندانوں نے انہیں دنوں میں اپنی ہجرت جاری رکھی۔ ربیعہ بن حارثہ بن عمرو نے مکے کے آخری حکمران عامر بن عمرو بن الحارث بن مضاض کی بیٹی فہیرہ سے شادی کر لی، جس سے بلا شبہ اس کا مقصد یہ تھا کہ بیت الحرام کی تولیت پر اپنا دعویٰ قانونی طور پر قائم کر لے، چنانچہ اس طرح وہ شہر کا سب سے زیادہ دولت مند آدمی بن گیا۔ اس آخری بیان سے یہ بات تقریباً واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دونوں قبیلے کچھ عرصے تک مکے میں ایک دوسرے کے ساتھ رہے۔

نیز یہ کہ الخزاعہ کا غروج اتنا پر تشدد نہ تھا جتنا کہ پہلے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس بات میں بمشکل شبہہ ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی وہی ہوا جو برابر ہوتا رہا ہے، کہ شہر سے باہر رہنے والے قبائل شہر کے اندر رہنے والے پر امن اور زیادہ خوشحال لوگوں پر بتدریج دباؤ ڈال کر حاکم بن بیٹھتے ہیں۔ اگرچہ چند نسلوں کے بعد ان کا بھی یہی حشر ہوتا ہے۔ ربیعہ کے نمایاں کارناموں میں سے یہ ہے کہ اس نے حج کی رسوم کا دوبارہ اجرا کیا اور خصوصاً ان کثیر التعداد زائرین کے آرام و آسائش کا انتظام کیا جو زیارت کے لیے آتے تھے۔ اگرچہ اس کے بارے میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے سب سے پہلے کعبے کے گرد بت لا کر رکھے اور خاص طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عراق عرب میں مقام ہیت سے ہبل نامی بت وہاں لایا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے تک کچھ اور بتوں کے ساتھ وہاں موجود تھا۔ ربیعہ، اس کے بیٹے اور پوتے بہت عرصے تک کعبے کے متولی رہے (عرب مؤرخ یہ عرصہ تین سو اور پانچ سو سال بتاتے ہیں لیکن یہ اعداد غالباً مبالغہ آمیز ہیں)۔ آخری حکمران حلیل بن حبشیہ بن سلول بن ثعب بن عمرو تھا جس نے اپنی بیٹی حبی کی شادی قبیلہ قریش کے سردار قصی بن کلاب سے کر دی۔ جب حلیل بوڑھا ہو گیا، تو اس نے اپنا یہ معمول بنا لیا کہ وہ کعبے کی کنجیاں اپنی بیٹی یا داماد کو دے دیتا تھا، تاکہ وہ اس کی طرف سے ان خدمات کو سرانجام دے سکیں جو بیت الحرام کے متولی کے خاص فرائض میں شامل تھیں۔ جب حلیل کا انتقال ہوا تو وہ اپنا منصب اپنی بیٹی اور داماد کے سپرد کر گیا، مگر جب ان دونوں نے اس کا دعویٰ کرنا چاہا تو خزاعہ کے پورے قبیلے نے اس کی سخت مخالفت کی اور حبی سے زبردستی کنجیاں لے

مفتوحہ ملکوں میں اور خاص طور آندلس میں قبیلہ خزاعہ کے اخلاف نمایاں ذلہائی دیتے ہیں۔

اس قبیلے کے نسب ناموں کا بہت حد تک خلط ملط ہو جانا اس بات سے ظاہر ہے کہ بعض اوقات ان لوگوں کو جنوبی عرب کے قبائل میں شمار ہی نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ قاضی عیاض [رباں] نے ان کا نسب اس طرح لکھا ہے: خزاعہ بن لُحی بن قمعہ بن الیاس بن مضر۔ اس سلسلہ نسب کو سہیلی نے اپنی شرح سیرۃ میں اس طرح واضح کیا ہے کہ حارثہ بن ثعلبہ نے اپنے باپ قمعہ کی بیوہ سے جو لُحی کی بھی مان تھی، شادی کر لی۔ اس طرح ان کا نسب دونوں طرح صحیح ہو جاتا ہے، یعنی خواہ ہم اسے شمالی عرب کے قبائل سے منسوب کریں یا جنوبی عرب کے۔ قبیلہ خزاعہ کے مختلف خاندانوں کے متعلق بہت کچھ اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض نسب نسب، ملیح، سعد اور سلول کے چھوٹے قبائل کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ بعض دوسرے صرف عدی، عوف اور سعد سے واقف ہیں [قب ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ: ابن خلدون: تاریخ اسلام، مترجمہ عنایت اللہ، لاہور، ۱: ۲۳۴، ۲۳۸]۔

ایسے آدمیوں کے ناموں کی بڑی تعداد کے پیش نظر جو اس قبیلے کی نسل سے ہونے کا دعویٰ کرتے تھے ہمیں لازمی طور پر اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ اس قبیلے کے افراد کی تعداد اس سے زائد تھی جتنی کہ ہم مقابلہ تھوڑے سے ان ناموں سے اندازہ کر سکتے ہیں جن کا ذکر صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طور پر کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ طلوع اسلام کے وقت تک ان سے زیادہ قوی اور مستعد قبیلہ قریش نے انہیں بتدریج خاص شہر مکہ کے مضافات سے ہٹا کر گرد و پیش کے علاقے میں دھکیل دیا ہو۔

ماخذ: (۱) الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۵۰ تا ۶۴؛

لین، قصی کے بہت سے دوست قبیلہ کنانہ میں تھے جو حرم کے قریب ہی آباد تھا اور اسی طرح قبیلہ قضاعہ میں بھی اس کے ہمدرد موجود تھے۔ اس نے اپنے دوستوں سے یہ طے کیا کہ آئندہ حج کے موسم میں جب مناسک حج سے فارغ ہو جائیں تو خزاعہ سے علانیہ طور پر جنگ کی جائے۔ آخر کار اس کا نتیجہ شدید جنگ کی صورت میں رونما ہوا جس میں بہت سے آدمی مارے گئے۔ اس جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لیے فریقین نے اس بات پر اتفاق کیا کہ یحمر بن عوف الیکلابی جو بھی فیصلہ کرے اسے تسلیم کر لیا جائے۔ دونوں فریقوں کو کعبے کے دروازے پر بلایا گیا اور جب یحمر نے یہ اندازہ کیا کہ خزاعہ کے مقتولین کی تعداد قصی کے طرفداروں کے مقتولین سے زائد ہے تو اس نے مؤخر الذکر (قریش) کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس طرح کعبے کی تولیت اور شہر مکہ کی حکمرانی اسے مل گئی، لیکن خزاعہ کو قریش کے ساتھ حرم کے مضافات میں رہنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس طرح سے خزاعہ کی حکومت کے اختتام سے قبیلہ قریش [ربا بہ قریش] کی حکومت کا آغاز ہوا۔ تاہم ایک اور بیان کے مطابق قصی نے قبیلہ خزاعہ کے آخری سردار ابو غبشان سے کعبے کی تولیت شراب کے ایک مشکیزے کے عوض خرید لی تھی۔ یہی بیان ابن الکلبی نے اپنی "کتاب المثالب" میں دیا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۳۶؛ ابن خلدون: تاریخ اسلام، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، حصہ اول، ص ۲۰۱]۔ اسلام کے ابتدائی دور میں ہمیں کئی ایسے آدمیوں کے نام ملتے ہیں جو خزاعہ کے قبیلے سے تھے۔ چونکہ مصر اور المغرب کی فتح زیادہ تر ایسے سپاہیوں کے ہاتھوں ہوئی تھی جو مغربی عرب سے بھرتی کیے گئے تھے، اس لیے یہ بات چنداں تعجب خیز نہیں کہ انہیں

• *Hist. des Conquistes de Mouley Archy : Moulette*
ص ۹۲ تا ۹۸)۔

الخزائی اب ایک (تعزیری بستی؛ ہسپانوی نام Presidio) ہے۔ یہ جزیرہ، جس کی ڈھلان مشرق سے مغرب کو ہے، سمندر سے زیادہ بلند نہیں۔ اس میں متعینہ فوج سو سپاہیوں پر مشتمل ہے؛ بظاہر یہاں تقریباً ساٹھ سڑا یافتہ مجرم اور ایک سو بیس باشندے ہیں [۱۹۱۳ء] (بقول Lacroix و de la Martinière)۔ بارش کا پانی تین بڑے تالابوں میں جمع ہو جاتا ہے، لیکن ان سے باشندوں کے لیے کافی مقدار میں پانی فراہم نہیں ہوتا۔ لہذا اس جزیرے کو اور اس کے ساتھ ہی Penón de Velez اور Zaffarinc کے جزیروں کو ایک آب بردار جہاز وقتاً فوقتاً تازہ پانی مہیا کرتا رہتا ہے۔

• *Descript. emp. Maroc. : Renou (۱)* : مآخذ:

ص ۳۲۶ (دو کارآمد حوالے): (۲) *Maroc : Moulières*

• *inconnue* : ۱ : ۹۳ تا ۹۵ : (۳) *de la Martinière*

• *Documents sur le N-O. africain : Lacroix* : ۱

• *The Land of the Moors : Meakin (۴)* : ۲۰۲ تا ۲۰۳

ص ۳۶۶ تا ۳۶۹

(E. DEUTÉ)

• **خزائنہ : رُكْ بِه يَتِّ المائ**

• **خزائنہ عامرہ : رُكْ بِه يَتِّ المائ**

• **خز : ایک قوم جس کی اصل کے بارے میں**

کوئی یقین کے ساتھ نہیں لیا جاسکتا۔
بلغار سے ان کے تعلق اور خزر سلطنت کے عروج و قیام
خز اور یورپیوں کے باہمی اتحاد (جو انہوں نے
۱۰۹۷ء میں ایران کے خلاف کیا تھا) کی کیفیت
کے لیے رُكْ بِه بلغار اور یورپیہ۔ اگرچہ اس جنگ
کا نتیجہ اہل یورپیہ کے حق میں نکلا، مگر اس امر

(۲) ابن ذرید : کتاب الاستقاق، طبع Wüstenfeld، ص
۲۷۶ تا ۲۸۱ : (۳) الثوری [نہایہ الارب]، ۲ : ۳۱۷ : (۴)
القلشندی : نہایہ الارب، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶ : (۵)
الطبری، طبع لخبوہ، بمواقع کثیرہ : (۶) القلشندی : صبح
الافسی : (۷) ابن ہشام : سیرۃ، ص ۵۹ : (۸) عمر رضا
کعالہ : معجم قبائل العرب، ۱ : ۳۳۸ تا ۳۴۰
(مع ماخذ)۔

(F. KRENKOW)

• **الخزائی : (Alhucemas) : (ع) : بمعنی لوینڈر؛**

خوشبودار پہولوں والا ایک ہودا۔ ساحل ریف
سے لچھ دور ایک چھوٹا سا جزیرہ جو بنو اریاغل
کے علاقے کے سامنے واقع ہے۔ یہ قدیم
حجرہ نگور ہے۔ اس کے مقابل ساحل پر آجڈر
Moulières کا گاؤں واقع ہے جو شاید قدیمی مزمہ
ہے، اس کے سوا نہ مؤخر الذکر نگور ہی ہو، جو
بقول ابن خلدون تسی زمانے میں ایک مشہور شہر
بھا اور سمندر سے پانچ میل کے فاصلے پر آباد تھا۔
یہ باب مشتبہ ہے نہ آیا Alhucemas المزمہ ہی
فی بحریف ہے۔ بہر حال ۱۵۵۴ء کے قریب
سریرہ انجراسی نو مولائی عبد اللہ نے اہل ہسپانیہ کے
حوالے نہ کیا۔ الجزائر کے ترک جنہوں نے
عین اسی زمانے میں Penón de Velez کو ہسپانیہ
سے آزاد کرا لیا تھا، اس مقام پر بھی قبضہ
نہ کر لیا، لیکن صحیح معنوں میں ہسپانیہ نے اس
جزیرے پر ۱۶۷۳ء سے پہلے قبضہ نہیں کیا۔

۱۶۹۶ء میں ایک فرانسیسی Roland Fréjus نامی نے
ایک خاصے قابل ذکر سفر کے دوران میں اس جزیرے
پر Compagnie d'Abbouabac کے نام سے ایک
تجارتی ادارہ قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن
اسے کامیابی نہ ہوئی (اس سفر کے بارے میں دیکھیے :
Relation d'un voyage fait en 1696 : Roland Fréjus

Revue des voyages de Fréjus et de Maroc

تسخیر کیے - ۵۱۱۱/۷۲۹ - ۷۳۰ء کی مہم کے حالات میں (ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۵: ۱۱۷) پہلی مرتبہ البیضاء (شہر سفید) کا ذکر بطور دارالسلطنت کے آیا ہے۔ مارکوار کے بیان کے مطابق یہ اس نام کا ترجمہ ہے جو قدیم ترین عربی مآخذ میں (ابن رستہ طبع ڈخویہ، ص ۱۳۹ سطر ۱۳؛ السگردیزی در Orçet o Poiezdke r : W. Barthold Srednyuyu Aziyu، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، ص ۹۵) بعد کے دارالسلطنت اتل [رك بان] کے مغربی حصے کے لیے استعمال ہوا ہے، جو دریائے والگا پر واقع تھا۔ مارکوارٹ کا خیال ہے کہ اس نام کو صاریغ شہر Sarighshar (ترکی: بمعنی شہر زرد) پڑھنا چاہیے۔ ابن الاثیر (۵: ۱۶) کا بیان ہے کہ مروان بن محمد نے ۵۱۱۹/۷۳۷ء میں البیضاء تک پیش قدمی کی، مگر ابن الاثیر صرف خزر کے بادشاہ کے اس شہر سے فرار ہونے کا ذکر کرتا ہے۔ البلاذری (ص ۲۰۷) کی روایت ہے کہ اس نے مروان سے صلح کر لی اور اسلام قبول کرنے پر اپنی آمادگی کا اعلان کیا۔ اس پر مروان نے اسے اس کے علاقے پر حکمران رہنے دیا۔ خزر کی ایک جماعت کو مروان نے دریائے سمور اور شہر شاپران (دیکھیے اوپر، ج ۱، ص ۹۳۳) کے درمیان آباد کیا۔ اس کے باوجود عربوں کا اقتدار دریائے والگا کے علاقوں پر یہاں تک کہ داغستان [رك بان] میں بھی کبھی مضبوطی سے قائم نہیں ہوا، بلکہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں بھی خزر کی حکومت تقریباً درہند کی فصیلوں ہی تک پہنچتی تھی [رك بہ داغستان]۔ خزر کی بادشاہت نے یہ ثابت کر دیا کہ ایک بڑی طاقت کی حیثیت سے وہ ایک طرف بوزنطی سلطنت اور دوسری طرف خلافت اسلامیہ کا مقابلہ کر سکتی تھی۔ شہنشاہ قسطنطین پنجم Copronymus Constantine (۷۴۱ء تا ۷۷۵ء) نے ایک خزر

سے کوئی علاقہ چھین کر اپنی سلطنت میں ملا لیا ہو؛ لیکن اس موقع پر خزر نے قفقاز کے جن علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا، انہیں ایرانی دوبارہ فتح نہیں کر سکے، بلکہ صرف عربوں نے بعد میں انہیں ان علاقوں سے محروم کر دیا۔ البلاذری کا یہ بیان (طبع ڈخویہ، ص ۱۹۴) اہم ہے کہ آرآن [رك بان] کے قدیم دارالسلطنت کغولک کو (جسے عربی میں قبلہ لکھا گیا ہے) خزران بھی کہا جاتا تھا۔ خزر کے ہاتھوں قفقاز کے علاقوں کی تاخت و تاراج کے ضمن میں دیکھیے Beiträge : A. Manandian zur albanischen Geschichte، لائپزگ ۱۸۹۷ء، ص ۳۹ بعد بہ تتبع Moses Kalankatuači، کتاب مذکور ص ۳۰، بعد اسی مآخذ کی بنا پر اس بیان کے لیے کہ ارمن جاثلیق ساہک سوم Catholikos Sahak III (۶۷۷ء تا ۷۰۳ء) کے عہد میں ہونوں Huns، یعنی خزر، نے البانوی اسقف اسرائیل کے ہاتھ پر عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا۔ اس ضمن میں ہمیں خزر کے مشرکانہ عقائد اور ان کے بڑے دیوتا تنگری خان کی پوجا کے متعلق کچھ معلومات ملتی ہیں۔ اس میں ہونوں کے جس دارالسلطنت ورجن یا ورجن کا ذکر آتا ہے وہ Marquart (Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۶) کی رائے میں بلنجر ہی ہے، جہاں المسعودی (التنبیہ طبع ڈخویہ، ص ۶۲ سطر ۱۶) کے بیان کے مطابق ابتدائی زمانے میں خزر کا دارالسلطنت تھا جو بروایت Marquart ان ندیوں میں سے ایک ندی پر واقع تھا، جن سے مل کر دریائے قوی سو Koi-Su سلک [= سلاق] بنا ہے۔ الطبری کا بیان ہے کہ عربوں نے ۵۱۰۴/۷۲۲ - ۷۲۳ء (۲: ۱۴۵۳) یا ۵۱۰۵/۷۲۳ - ۷۲۴ء (ج ۲، ص ۱۴۶۲) میں بلنجر فتح کیا اور اس علاقے میں جو قلعے واقع تھے، وہ بھی

شہزادی سے شادی کر لی۔ اس شادی کی اولاد یعنی شہنشاہ لیو Leo چہارم (۷۷۵ء تا ۷۸۰ء) "الخزّر" کہلاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں ارمینیہ کے والی یزید بن اسید السلمی نے خلیفہ المنصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء) کے کہنے سے خزّر کے بادشاہ کی ایک بیٹی سے شادی کی (البلاذری، ص ۲۱۰)۔ بروایت ارمینی مصنف Lezond کے (روسی ترجمہ از K. Patkanyan، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲؛ دیکھیے Marquart: کتاب مذکور، ص ۵) ۵۱۴۷/۷۶۴ - ۷۶۵ء میں گرجستان اور ارمینیہ پر خزّر کا حملہ اسی شہزادی کی وفات کی وجہ سے ہوا تھا۔ اس نے خزّر کے سردار کا نام رج طرحان لکھا ہے۔ (الیعقوبی تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۴۴۶) میں یہ نام راس (مخطوطے میں حلیس) طرحان اور الطبری (۳: ۳۲۸، س ۹) میں استر خان الخوارزمی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خزّر کے جس لشکر نے اسلامی علاقوں پر حملہ کیا تھا اس کا سردار خوارزم کا رہنے والا تھا اور اس سے کچھ بعد کے زمانے میں خزّر کے بادشاہ کے محافظ دستے میں خوارزم کے مسلمان سپاہی موجود تھے جنہوں نے یہ شرط کر لی تھی کہ "جب کبھی خزّر کا بے (بادشاہ) مسلمانوں کے خلاف جنگ کرے گا تو انہیں غیر جانبدار رہنے کا اختیار ہوگا" (Marquart: کتاب مذکور، ص ۵، بحوالہ المسعودی: مروج الذهب، ۲: ۱۰)۔ ہارون الرشید کے عہد میں ۵۱۸۳/۷۹۹ء میں خلافت کے سرحدی صوبوں پر خزّر نے آخری مرتبہ حملہ کیا۔ اس حملے کا سبب بھی الطبری (۳: ۶۴۷ بعد) کے بیان کے مطابق یہ تھا کہ خزّر کے بادشاہ کی بیٹی اور فضل بن یحییٰ برمکی کے درمیان رشتہ ازدواج کی تجویز ناکام رہی تھی (رک بہ برامکہ و فضل بن الربیع)۔

خزّر کے بادشاہ (خاقان) اور اس کے امرا کے

یہودی مذہب اختیار کر لینے کا واقعہ بھی جو المسعودی (مروج: ۲: ۸) نے بیان کیا ہے ہارون ہی کے عہد میں ہوا۔ دیکھیے Marquart میں مآخذ پر بحث، کتاب مذکور ص ۵ بعد؛ نیز وہ خط جسے بعد میں S. Schechter شائع کر چکا ہے۔ (The Jewish Quarterly Review سلسلہ جدید، ۹، ج ۳: ص ۱۸۱ بعد)۔ اس کی پیروی میں Zurn: P. Kokowew Min. Nar. Prosv، نومبر ۱۹۱۳ء، ص ۱۵۰ بعد) جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ بادشاہ یوسف کے ایک ہم عصر کا لکھا ہوا ہے جو اس کی رعایا میں سے تھا۔ پھر اس کے بعد ہمیں خزّر کے عیسائی ہو جانے کا بیان ملتا ہے (۵۱۰ء اور ۵۶۳ء کے درمیان صقلی قوم کے مبلغ قسطنطین Constantine یا Cyril کا تبلیغی سفر دیکھیے Marquart: کتاب مذکور، ص ۱۳، ۲۲) اور دو بیان ان کے اسلام قبول کرنے کے متعلق۔ بقول ابن الاثیر (۸: ۴۱۸) خزّر نے اور ان کے بعد ان کے بادشاہ نے ۵۳۵/۹۶۵ء میں اسلام قبول کیا، جبکہ انہیں خوارزمی مسلمانوں کی مدد سے ایک ترکی قبیلے کے خلاف اپنی مدافعت کرنی پڑی تھی۔ یہ روایت جو ابن مسکویہ کے زمانے ہی سے چلی آتی ہے (The Eclipse: S. Margoliouth, H. F. Amedroz of the Abbasid Caliphate، آکسفورڈ ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء متن ۲: ۲۰۳، ترجمہ ۵: ۲۲۳) یقیناً ثابت بن سنان کی تلف شدہ تصنیف سے نقل کی گئی ہے اور ہمیں Fr. Westberg (در Zurn. Min. Nar. Prosv، مارچ ۱۹۰۸ء، ص ۶) سے اس امر پر اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ اس کا تعلق Swyatoslaw (دیکھیے بالا، ۱: ۷۸۹) کی مشہور مہم سے ہے۔ المقدسی (طبع ڈخویہ، ۱: ۳۶۱) نے جو یہ لکھا ہے کہ اس قبول اسلام کا سبب المأمون کی مہمات تھیں، اس سے خلیفہ المأمون کی مہمات سے جیسا کہ مارٹوارٹ Marquart

۵۲۴/ [۸۵۴-۸۵۵ء] کے قریب قبیلہ چنرک Canark (عربی: صَنَرِيَّة) کے لوگوں نے جو بَغا سے مقابلے کی تاب نہ لا کر بھاگ نکلے تھے، بوزنطی، خزر اور صَقْلَبی (Slavs) بادشاہوں سے مدد کی التجا کی (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۵۹۸، ترجمہ در Marquart، کتاب مذکور، ص ۴۱۳، بعد)۔ بحر خزر (Caspian Sea) کے علاقوں پر المسعودی (مروج: ۲: ۱۸، بعد، جدید ترجمہ در Marquart، ص ۳۳۰، بعد) کی بیان کردہ روسی تاخت کے موقع پر خزر کے بادشاہ کا رویہ مبہم رہا۔ اس واقعے کی تاریخ کے متعلق جو قطعیت کے ساتھ نہیں بتائی گئی، مختلف آرا کا اظہار کیا گیا ہے۔ بقول Westberg (Zurn. Min. Nar. Prosv.) فروری ۱۹۰۸ء، ص ۳۸۶) یہ حملہ ۹۲۵ء سے پہلے نہیں ہوا تھا، لیکن یہ تاریخ غالباً بہت بعد کی ہے۔ روسیوں کو خزر کے علاقے میں سے گزرنے کی اجازت اس شرط پر دی گئی تھی کہ وہ مال غنیمت کا نصف حصہ خزر کے بادشاہ کی نذر کر دیں گے۔ واپسی پر بادشاہ کے مسلمان اجیر سپاہیوں اور اہل کے مسلم اور عیسائی باشندوں نے ان پر اچانک حملہ کر کے ان کا تقریباً مکمل صفایا کر دیا۔ یہ سب کچھ اس فرمانروا کی اجازت سے ہوا جو ”اسے روک نہیں سکتا تھا“ اگرچہ اس نے روسیوں کو اس پیش آنے والے خطرے سے آگاہ کر دیا تھا۔ اس کی کوئی سند موجود نہیں ہے کہ روسیوں کا زیادہ اہم حملہ جو ۹۳۳/ ۹۳۴ء میں ہوا (قَبْ مادہ بَرْدَعَة) خزر کی اتفاق رائے سے ہوا تھا، یا ان کی مرضی کے خلاف ہوا تھا۔ بروایت المسعودی (مروج، ۲: ۲۲) خزر کے پاس جہاز بالکل نہیں تھے۔ اس کے برخلاف بقول ہلال الصابی (طبع Amedroz، ص ۲۱۷ و ذیل) دربند [رَکْ بَا] کے مقام پر جو بند تعمیر کیے گئے تھے، ان کا مقصد خزر کے جہازوں (مراکب)

(کتاب مذکور، ص ۳ و فہرست) نے سمجھا ہے بلکہ اس سے مراد، جیسا کہ اس ضمن میں المقدسی، ص ۲۸۸ سطر ۱۹ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے، جرجانیہ (= گرگانج [رَکْ بَا]) کا حاکم ابو العباس مأمون بن محمد ہے جو بعد ازاں (یعنی ۹۹۵ء کے بعد) پورے خوارزم کا فرمانروا بن گیا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی تبدیل مذہب کی کہانی تاریخی حیثیت کی حامل نہیں۔ البلاذری کی روایت (ص ۲۰۳: Marquart: کتاب مذکور، ص ۴۱۳) کہ بَغا الکبیر [رَکْ بَا] نے المتوکلّیہ کے نام سے شَمْخُور (عربی: شَمْگُور) کے شہر کو از سر نو آباد کیا، زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے خزر میں سے ایسے لوگوں کو وہاں آباد کیا جو اس کے پاس ”اسلام کی جانب میلان“ رکھنے کی وجہ سے آگئے تھے۔ نویں صدی عیسوی میں قبائل کی نقل و حرکت کی وجہ سے خزر کو جو خطرہ لاحق ہو گیا تھا وہ قیصر تھیوفیلوس Theophilos (۸۲۹ تا ۸۴۲ء) کے پاس سفارت بھیجنے کا باعث ہوا اور اسی وجہ سے یونانی پٹروناس Petronas نے دریائے ڈان Don پر سرکل Sarkel کا خزری قلعہ تعمیر کیا۔ قُسْطَنْطِین پُرفروگنٹوس Constantine Porphyrogenetos (De admin. imperio) باب ۴۲) کی اس روایت کو مارکار (کتاب مذکور، ص ۲۸) نے ابن رستہ، ص ۱۴۳ سطر ۱ سے ملا دیا ہے۔ سَلَامُ التَّرجَمَان کی مزعومہ سفارت کے متعلق ابن خرداذبہ کی روایت (طبع ڈخویہ، ص ۱۶۲، بعد) کو مارکار Marquart (کتاب مذکور، ص ۴۷۶) نے اس بات کے ثبوت میں نقل کیا ہے کہ ”اس زمانے میں خلفائے اسلام سے خزر کے تعلقات دوستانہ تھے“، لیکن یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اس روایت کی رو سے خلیفہ نے خزر کے بادشاہ طرحان سے براہ راست رابطہ پیدا نہیں کیا تھا، بلکہ قفقاز کے متعدد امرا کی وساطت سے نامہ و پیام کیا تھا۔

کے خلاف مدافعت کرنا تھا۔

خزر اور بوزنطی سلطنتوں کے باہمی تعلقات پر ان مظالم کا ضرور اثر پڑا ہوگا جو قیصر رومانوس لاکافینوس Romanus Lacafenus (۹۱۹ تا ۹۴۴ء) کے عہد میں یہودیوں پر کیے گئے۔ اس کے متعلق براہ راست شہادت صرف ایک مشکوک الاصل تحریر میں پائی جاتی ہے جسے S. Schechter (قب بیان بالا) نے شائع کیا ہے۔ اس زمانے میں بوزنطی سلطنت سے نکالے ہوئے بہت سے یہودیوں کو خزر کے علاقوں میں پناہ دینے کا ذکر المسعودی (مروج، ۲: ۸ بعد) نے بھی کیا ہے۔ ابن فضلان کا رسالہ بھی اسی زمانے کا ہے (قب : ۸۲۰ نیز ۲: ۳۹۸)۔ خزر کی سلطنت اور اس کے صدر مقام اتل کی کیفیت کے متعلق غالباً یہ ایک تنہا بیان ہے جو کسی مسلم کی عینی شہادت پر مبنی ہے اس رسالے کو الاصلطخری (ص ۲۲۰ بعد) اور ابن حوقل (ص ۲۷۸) نیز المسعودی کا بھی مآخذ تصور کیا جا سکتا ہے۔ قب یاقوت : معجم طبع Wüstenfeld، ۲: ۳۶ سطر ۲۰ میں ابن فضلان کا ذکر۔ اس میں سفید خزر و سیاہ خزر (قرآ خزر) پر خاقان کی برائے نام فرمانروائی اور اس کے والی (جس کے لقب کے متعلق مختلف بیان ہیں) کی حقیقی حکومت اور سات قاضیوں اور دیگر امور کی بابت جو معلومات درج ہیں، انہیں Flähn (Veteris memoriae Chasarorum) سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء در Mém. de l'Acad. des Sciences، ج ۸) کے وقت سے لے کر اب تک کئی مرتبہ نقل کیا جا چکا ہے۔ خزر میں غیر ملکی سامان تجارت کی درآمد و برآمد آمدنی کا سب سے اہم ذریعہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ملک خود کوئی سامان پیدا نہیں کرتا تھا، (ابن حوقل، ص ۲۸۳ سطر ۱۱) نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ”سوا غراء السمک“ یعنی سریش (= سریشم) ماہی کے) پہننے کا کپڑا تک بھی خود ملک میں تیار نہیں ہوتا تھا،

بلکہ گورگان (جرجان)، طبرستان، آذر بیجان اور بلاد الروم (بوزنطیہ) سے حاصل کیا جاتا تھا۔ یہودی مذہب کو یہاں غلبہ حاصل تھا، کیونکہ خاقان اور نائب السلطنت اور سمندر (واقع داغستان) کا امیر جو مؤخرالذکر سے قرابت رکھتا تھا نیز اعلیٰ عہدیدار سب اسی مذہب کے پیرو تھے۔ البتہ یہودی تعداد میں مسلمانوں اور عیسائیوں سے کم تھے۔ اتل میں دس ہزار سے زائد مسلمان آباد تھے، وہاں ایک بلند مینار والی بڑی مسجد اور تیس دیگر مسجدیں تھیں۔ ۵۳۱۰ / ۹۲۲ - ۶۹۲۳ء میں بادشاہ کو یہ اطلاع پہنچی کہ کسی مسلمان ملک میں ایک یہودی عبادت گاہ (کنیسیہ) کو مسمار کر دیا گیا ہے (یاقوت، ۲: ۳۳، سطر ۲ میں جو نام درج ہے، وہ واضح نہیں ہے؛ قب Marquart، کتاب مذکور، ۳، ۴۷۷ بعد)۔ اس پر اس نے مینار کو منہدم اور مؤذن کو قتل کروا دیا، مگر خاص مسجد کو اس نے اس خوف کی وجہ سے کوئی ضرر نہ پہنچایا کہ کہیں مسلمان ملکوں میں تمام یہودی معابد برباد نہ کر دیے جائیں۔

اس علاقے میں جو موجودہ روسی سلطنت میں شامل ہے، خزر کے اقتدار کی وسعت نیز Swyatoslaw کی مہم اور اس کے نتائج کے لیے [رک بہ بلغار]۔ اس سے پہلے (یعنی نویں صدی میں) شہر کیف Kiev بھی خزر کی حکومت میں شامل تھا۔ اس ضمن میں قدیم ترین روسی تاریخ جو ۱۰۹۵ء کے قریب طبع ہوئی، (A. Shakhmatow کی تنقیدی تالیف کے مطابق، مقدمہ ص ۲۳) کے مصنف نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں خزر روسی حکمرانوں کے زیرنگیں تھے (Poest Vremennikh Ilet : A. A. Shakhmatow پٹروگراڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۷)۔ بہر حال مؤرخین کے بیان سے ظاہر ہے کہ وہ Swyatoslaw کی مہم کے متعلق یہ نہیں سمجھتے تھے کہ اس سے

خز سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تھا۔ مختلف مذاہب کے معتقدین کی جانب سے شہزادہ ولادمیر Vladimir کو اپنے دین میں لانے کی کوششوں کی داستان میں خز کے یہودیوں کا ذکر بھی ایسے غیر ملکیوں کے طور پر کیا گیا ہے جو روسیوں کے ماتحت نہیں تھے (کتاب مذکور، ص ۱۰۴)۔ خز کے اصلی وطن کو جو والگا کے زبیریں علاقے اور داغستان میں تھا، روسیوں نے اس وقت تک فتح نہیں کیا تھا۔ مؤرخوں نے خز کی محکومیت کا جو ذکر کیا ہے، اس سے مراد صرف جزیرہ نماے کریمیا کے ایک حصے اور جزیرہ نماے تمان سے ہے، جو اس کے بالمقابل واقع تھا۔ یہاں تموترکان Tmutarakan کی روسی ریاست قائم تھی، جس کا ذکر سب سے پہلے ۱۰۲۲ء میں آتا ہے۔ یہ علاقہ غالباً وہی ”خزریہ“ تھا جسے جنوری ۱۰۱۶ء میں شہنشاہ باسل Basil ثانی نے روسیوں سے اتحاد کر کے ایک بحری بیڑے کے ذریعے فتح کیا تھا۔ اس بیڑے کے قائد کا نام سون (Sven؛ یونانی میں Sfengos) بتایا گیا ہے اور اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ”بادشاہ“ ولادمیر Vladimir کا بھائی تھا (بقول Cedrenus، ص ۶۴؛ Patrol. Graeca : Migne ج ۱۲۲)۔ اس علاقے کا خز بادشاہ (آرخون) Georgios Tzulos تھا جو عیسائی معلوم ہوتا ہے (Tzulos بظاہر ترکی لقب چر (Çar) کا مرادف ہے)۔ ۱۰۲۲ء میں Tmutarakan کا حاکم Mstislav تھا جو ولادمیر Vladimir کا بیٹا تھا (Shakbmatow : کتاب مذکور، ص ۱۸۶)۔ اس کے دوسرے سال Mstislav نے خز سے اتحاد کر کے اپنے بھائی Yaroslav کے خلاف ایک مہم کا آغاز کیا۔ خز کا ذکر آخری مرتبہ اس ضمن میں آتا ہے کہ وہ تموترکان Tmutarakan کے ہمسائے تھے اور انہوں نے ۱۰۸۳ء میں اس ریاست کی اندرونی سیاسی بدنظمی میں مداخلت کی تھی (کتاب مذکور، ص

۱۶۳)۔ اسلامی مآخذ سے خز سلطنت کے خاتمے کی بابت ہم کسی قسم کی معلومات حاصل نہیں کر سکتے۔ ابن الاثیر (۹: ۲۷۹) نے لکھا ہے کہ گنجہ [رك باں] کے فرمانروا فضلون گورد نے ۱۰۲۱ء / ۱۰۳۰ء میں خزروں پر حملہ کیا اور واپسی کے وقت خزروں نے خود اس پر حملہ کر کے اسے قتل کر دیا۔ یہ فرمانروا فضل بن محمد الشدادی تھا۔ [رك بہ گنجہ]؛ نیز دیکھیے : E. Sachau : Ein Verzeichnis muhammeda - nischer Dynastien در Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wissensch philol.-hist. Kl. (عدد ۱، ۲۲) Murquart کے بیان کے مطابق ابن الاثیر میں اور تاریخ میں خز کا یہ آخری ذکر ہے (Osttürkische: J. Marquart و W. Bang در Abhandl. der kgl. d. Wiss. zu Göttingen Gesellsch. phil. hist. Klasse ج ۱۳ : ۱۳۴، برلن ۱۹۱۴ء، ص ۵۶)۔ لیکن جغرافیائی حالات کی بنا پر گنجہ کی سمت سے خز پر تاخت غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔ غالباً یہاں غلطی سے گرجستانیوں یا آبخاز [رك باں] کی جگہ خز کا ذکر کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ البنداری کی تصنیف میں ہے (در Rec. des textes rel. a l' hist. des Seldjoucides، طبع Houtsma، ۲: ۳۱، ص ۱۱)۔ ۱۱۷۵ء کے قریب خاقانی کے کلام میں جو خز کا ذکر (غز یا قیچاق کے مغالطے میں) کیا گیا ہے، اس کی تشریح بھی غالباً اسی طرح کی جا سکتی ہے۔ بارہویں اور تیرہویں صدی میں سقسن [رك باں] یا سقسن کے شہر اور مملکت کی جاے وقوع بحر خز کے شمال میں غالباً دریائے والگا کے کنارے بیان کی گئی ہے۔ مارکار J. Marquart (کتاب مذکور)؛ ویسٹ برگ Fr. Westberg (Buil. de l' Acad des Sciences، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۲۹۱) کے اس خیال سے متفق ہے کہ خز کا سابق دارالسلطنت

دیان کے مقررہ وظائف کی قسم دوم کے مستحق تھے، (الخزرج بن عمرو العنقاء بن ثعلبة بن عمرو مزقیاء) [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۳۳۲؛ ابن خلدون (اردو ترجمہ)، ۱ : ۱۸۵؛ عمر رضا کچالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادہ] جب الاوس اور الخزرج کے قبیلے نقل مکانی کر کے یثرب پہنچے جو بعد میں مدینۃ النبی کے نام سے موسوم ہوا، تو انہوں نے وہاں متعدد یہودی قبائل کو آباد پایا جن میں سے بنو قینقاع، قریظہ اور نضیر کے علاوہ تقریباً بیس اور قبیلوں کے نام معلوم ہیں۔ ان لوگوں کے قبضے میں یثرب اور اس کے گرد و نواح میں ستر سے زائد قلعے تھے جو آطام (واحد : اطم) کہلاتے تھے۔ یہ قلعے اس شہر کی ایک نمایاں خصوصیت تھی اور ان کی وجہ سے وہاں کے باشندوں کو اپنے بچاؤ کے لیے ایسا سامان میسر تھا جو عرب کے کسی اور شہر کو نصیب نہ تھا۔ عرب ماہرین زمانہ قدیم نے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ عمارتیں اہل یثرب نے تعمیر کی تھیں۔ عین ممکن ہے کہ اہل یثرب نے یہ عمارتیں یمن میں اسی طرح کی عمارتوں کے نمونے پر بنائی ہوں۔ قبیلۃ اوس کی طرح خزرج بھی پہلے شہر کے مضافات میں آباد ہوئے، لیکن چونکہ ان کی تعداد شہر کی یہودی آبادی کے مقابلے میں زیادہ سرعت سے بڑھتی رہی، اس لیے وہ جلد ہی اپنا زور اور غلبہ جتانے کے قابل ہو گئے اور بعض آطام (قلعوں) کے مالک بن بیٹھے۔ یہودیوں سے ان کی پہلی جنگ کا فوری سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہودی خاندان زہرہ کے ایک امیر نے جس کا نام القیطون تھا، قبیلۃ الاوس کی ایک نئی دلہن کے معاملے میں اپنا حق شب زفاف منوانے کا ارادہ کیا، جس پر دلہن کے بھائی نے اس امیر کو قتل کر دیا (یہ ظاہر ہے کہ القیطون ایک فرضی نام

سقین کے مقام پر واقع تھا، لیکن وہ اسی مصنف کے اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ سقین قبیلہ خزرج کا محض ایک دوسرا نام ہے۔ بقول ابو حامد الغرناطی (در Dorn در Mël. Asiatiques، ج ۶، ص ۷۱) بلغار اور سقین کا درمیانی فاصلہ چالیس دن کی مسافت کا تھا۔ اس کے برعکس پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں سقین کو محمود کاشغری کی تصنیف (دیوان لغات الترک، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ھ / ۱۹۱۳ - ۱۹۱۵ء) میں سوار کا دوسرا نام قرار دیا گیا ہے، جو بلغار سے صرف دو دن کی مسافت پر واقع تھا [نیز رک بہ بلغار]۔ [ماخذ : متن مقالہ میں درج ہیں]۔

(W. BARTHOLD)

• **الخزرج :** اس قبیلے کا نام ہے جو اپنے ساتھی قبیلے الاوس کے ہمراہ آغاز اسلام کے وقت مدینے کے علاقے میں اور اس سے آگے شمال کی طرف خیبر اور اور تیماء میں آباد تھا۔ چونکہ ان دونوں قبیلوں نے اسلام کی اشاعت و ترقی میں اہم حصہ لیا تھا اس لیے انہیں الانصار [رک باں] (یعنی مدد کرنے والے) کے باعزت لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ عرب نسائین اور محققین عرب قدیم کا متفقہ بیان ہے کہ خزرج اور اس کے ساتھ اوس اور شام کے قبیلۃ غسان نے بہت قدیم زمانے میں جنوبی عرب سے نقل مکانی کیا تھا۔ ان قبائل کے اپنے قدیم مساکن کو چھوڑ دینے کا سبب مارب کے بند (سد مارب) کا ٹوٹ جانا بیان کیا جاتا ہے۔ اس واقعے کی کوئی صحیح تاریخ متعین نہیں کی جا سکتی۔ صرف تخمیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ واقعہ پانچویں صدی عیسوی کا ہوگا۔ اس قبیلے کے مختلف خاندانوں کے شجرے خاصے مستند ہیں کیونکہ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ بن الخطاب کے دیوان میں ان خاندانوں کا اندراج بھی اس لیے دیا گیا تھا کہ خدمت اسلام کے صلے میں وہ

شیر و شکر کر کے اسلام کی مدانعت کے لیے متحد کر دیا۔ ہم ان دونوں قبیلوں میں سے ہر ایک کے لڑنے کے قابل افراد کی تعداد کا صحیح اندازہ جنگ بدر میں شرکت کرنے والوں کی فہرست سے کر سکتے ہیں کیونکہ ابن سعد نے اپنی کتاب الطبقات (۲/۳) میں الاوس قبیلے کے ۶۳ افراد اور الخزرج کے ۱۷۵ افراد کے نام بتائے ہیں [نیز ابن حزم : جوامع السیرۃ، ۱۳۰، ۱۳۵]۔

ان قبائل کی پوری جمعیت کے قبول اسلام کی وجہ سے یہودی عنصر کی اہمیت جلد ہی بالکل ختم ہو گئی اور قریظہ اور النضیر کے قبیلے عملاً کالعدم ہو گئے۔ اگرچہ مکے سے آئے ہوئے مہاجرین جنہوں نے بہت ابتدائی زمانے میں اسلام قبول کیا تھا ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھے جاتے رہے، تاہم واقعہ یہ ہے کہ انصار کو بھی مہاجرین ہی کی طرح معزز و محترم سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ یہ بات کچھ عجیب نہ تھی کہ جب آپؐ بغیر اپنے جانشین کا تعین کیے اس جہاں سے رخصت ہوئے تو الخزرج نے اپنی کثرت تعداد کی بنا پر یہ خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قائم کردہ مملکت کا وارث ہونا انہیں کے نصیب میں لکھا ہے اور یہ صرف حضرت عمرؓ کی بروقت مداخلت کا نتیجہ تھا کہ مملکت کے فرمانروا کے طور پر حضرت سعد بن عبادہؓ [رکبائے] کا انتخاب نہ ہو سکا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں قبیلہ الخزرج کئی شاخوں میں منقسم تھا، جن میں تعداد کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت تفاوت تھا۔ سب سے زیادہ تعداد بنو النجار کی تھی۔ ان کے علاوہ اور شاخوں کی ترتیب بلحاظ تعداد مندرجہ ذیل تھی : الحارث، جشم، عوف اور کعب [مزید تفصیلات لیے دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب،

۱۔ اور دراصل یونانی لفظ $\kappa\alpha\iota\tau\omega\nu$ ہے جس کے معنی ہیں سونے کا کمرہ) جنگ چھڑ جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ متحدہ قبیلوں کی درخواست پر انہیں یا تو شام کے قبیلہ غسان سے اور یا جنوبی عرب کے اہل یمن کی مدد مل گئی اور انہوں نے یہودیوں کے بہت سے مقتدر آدمیوں کو قتل کر دیا۔ جب ان قبائل کا شہر کے بڑے حصے پر قبضہ ہو گیا تو ان میں آپس میں پھوٹ پڑ گئی۔ شہر یثرب کا نقشہ کچھ اس طرح واقع ہوا تھا کہ اس میں جدا جدا متعدد بستیاں تھیں جن کے درمیان قلعے حائل تھے۔ اس لیے شہر کے اندر خانہ جنگی جاری رہنے کے اچھے مواقع موجود تھے؛ اور چونکہ نہ تو الاوس کی اور نہ الخزرج کی کوئی بڑی جمعیت تھی اس لیے ان میں سے ہر ایک باری باری یثرب کے ارد گرد کے علاقے کے بدوی قبائل سے رشتہ اتحاد و یگانگت جوڑتا رہا۔ الخزرج تعداد میں زیادہ تھے، ان کی برابری کرنے کے لیے الاوس نے مختلف اوقات میں قبیلہ سلیم سے اتحاد کیا اور اکثر انہیں یہودیوں سے بھی مدد مل جاتی تھی۔ لیکن صرف البعث کی جنگ کے بعد جس میں الخزرج کو بری طرح شکست ہوئی، یثرب میں ایک حد تک توازن قائم ہوا۔ تاہم اس کے بعد بھی دونوں قبیلوں میں وقتاً فوقتاً جنگ ہوتی رہی اور قتل اور اس کے جواب میں انتقام قتل کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ بالآخر اس صورت حال میں جو بڑا تغیر واقع ہوا اس کا باعث [اسلام کا ظہور اور] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مکے سے یثرب کی جانب ہجرت تھی۔ آپؐ نے ۱۲ ربیع الاول (بروز جمعہ ۲۳ ستمبر ۶۲۲ء)، لیکن شبلی : سیرۃ النبی، ۸ ربیع الاول ۱۳ نبویؐ (۲۰ ستمبر ۶۲۲ء، ۱، ۲۵۹) کو شہر کے باہر کی بستی قباہ میں نزول اجلال فرمایا اور ان دونوں [متعارض قبیلوں کو اسلام کی برکت سے باہم

تصنیف جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی اور اسلام کی ابتدائی تاریخ سے متعلق ہے؛ (۶) وُسْتِنْفَلٹ Tahellen : Wüstenfeld اور Register؛ (۷) القلقشندی : نہایۃ الارب، بغداد ۱۳۳۲؛ (۸) الثوبیری : نہایۃ الارب، ۳۱۶ تا ۳۱۷۔

(F. KRENKOW)

الخزرجی :

ضیاء الدین ابوالحسن علی بن محمد بن یوسف بن عقیف الخزرجی الساعدی کا اصلی وطن غرناطہ تھا۔ وہ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء کے قریب پیغہ (Priego de Córdoba) میں پیدا ہوا اور اس کی سکونت اسکندریہ میں رہی جہاں وہ اثر ابن رشید سے ملا لیتا تھا (ابن رشید نے اس کا ذکر اپنی رحلہ میں کیا ہے)؛ وہیں اسکندریہ میں اس نے ۶۲۶ھ [۱۲۲۸ - ۱۲۲۹ء] یا ۶۲۷ھ میں وفات پائی، لیکن بعض دیگر بیانات کے مطابق اس کی وفات اس کے بہت بعد یعنی (۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳ء) میں ہوئی۔ اس کے شارحین میں سے ایک یعنی الزموری کا بیان ہے کہ وہ فاس میں پیدا ہوا تھا اور اس نے مشرقی ملکوں کی سیاحت کی اور بمقام سبتہ (Ceuta) ۶۱۰ھ میں وفات پائی۔ الزموری کی اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خزرجی کو اسی نام کا ایک اور شخص تصور کر لیا ہے جس کے حالات ابن القاضی کی جذوة الاقتباس (ص ۲۹۸) میں درج ہیں۔ علم عروض پر الخزرجی کی تصنیف بنام الرایزۃ الشافیہ فی علمی العروض و القافیہ بحر طویل میں ۹۶ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں بحور و تفاعیل اور اس کے علاوہ تفاعیل کے اجزاء یعنی اسباب و اوتاد پر بحث کی گئی ہے جن سے مل کر تفاعیل بنتے ہیں۔ اس کے بعد مصنف نے ایک بیان میں اجزائے بحر (تفاعیل) پر اور ان تغیرات (زحافات) پر بحث شروع کی شروع یا آخر میں واقع ہوتے ہیں،

ص ۳۳۲ تا ۳۶۶]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح سرائی کرنے والے شاعر بھی خزرجی نسل کے تھے، یعنی حضرت حسان بن ثابتؓ [رک باں]، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ [نیز رک بہ الانصار]۔ بنو امیہ کے عہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قدیمی صحابہؓ کے اخلاف اہم عہدوں پر بدستور متمکن رہے اور ان میں سے زیادہ تر اموی خلفاء کے طرفدار تھے۔ النعمان بن بشیر [رک باں] کے سوا جو اس سے نمایاں طور پر مستثنیٰ تھے اور جنہوں نے والی حمص کی حیثیت سے عبداللہ بن زبیر کی حمایت میں ناکام سعی کی اور اس میں ہلاک ہو گئے۔ مصر کے قدیم آباد کاروں میں بھی الخزرج کے قبیلے کے لوگ خاصی تعداد میں پائے جاتے ہیں اور عبداللہ بن رواحہ کے اخلاف صدیوں تک اندلس کے سربراہان و لوگوں میں شمار ہوتے رہے۔ وہ زیادہ تر شمال کی طرف سرسقطہ (Saragossa) میں آباد تھے۔ اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ المدینہ اور جنوبی عرب سے لوگ بڑی تعداد میں آکر مصر میں آباد ہوئے، تو ہم یہ سمجھنے میں حقیقت سے دور نہ ہوں گے کہ الخزرج کی زبان کا مصری بول چال پر اثر پڑا اور چونکہ یہ لوگ دراصل جنوبی عرب کے رہنے والے تھے اس لیے یہ مشرقی عربوں کے برخلاف حرف جیم کا گٹھ کی طرح تلفظ کرتے تھے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد : الطبقات، طبع زخاؤ Sachau، ج ۳ جز ۲؛ (۲) السہودی : خلاصۃ الوفا، مکہ ۱۳۱۶ھ، ص ۷۳، بعد (یثرب میں الخزرج کی قدیم آبادکاری کی بالتفصیل تعیین کے لیے یہ کتاب مفید اور کارآمد ہے)؛ (۳) Mohammed en de Joden te : A.J. Wensinck، Medina لاڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴) Kowalski : Diwān، des Kais ibn al-Khatim، مقدمہ؛ (۵) H. Lammens : Médine à la veille de l'Islam، بیروت، نیز تقریباً ہر وہ

ترجمے تاریخی مقدمے اور شرح سمیت شائع کی ہے :
La Khazradjyah، الجزائر ۱۹۰۲ء.

مآخذ: (۱) المقرئ: نفع الطیب، طبع Dozy :
Analectes، ۱ : ۵۹۰ : (۲) Freytag : Darstellung der
ar. Verskunst، ص ۳۵ تا ۳۷ : (۳) براکمان : G A L :
۱ : ۳۱۲ .

(RENÉ BASSET)

• **خُسرو (خُسرو، خُسرو) : رَک بہ انوشروان :**

کسری.

⊗ **(امیر) خُسرو دہلوی :** پاکستان و ہند کے

عظیم المرتبت فارسی کے شاعر، ۱۲۵۳/۵۶۵۱ء میں
پٹیالی (مؤمن آباد) میں پیدا ہوئے، جو ہندوستان
میں اتر پردیش کے ضلع اپٹہ میں واقع ہے۔
ابتدا میں سلطانی تخلص کرتے تھے لیکن بعد میں
بدل کر خسرو تخلص اختیار کیا۔ ان کے والد
سیف الدین محمود ترکی قبیلے ہزارہ لاچین سے تھے،
سلطان شمس الدین التمش [رک باں] کے عہد حکومت میں
اس برصغیر میں آئے اور سلطان مذکور کی سرپرستی میں
فوجی ملازمت اختیار کی۔ خسرو کی والدہ عارض ممالک
عماد الملک کی بیٹی تھیں۔ خود ان کے اپنے بیان
کے مطابق امیر خسرو نے کم سنی ہی سے شعر کہنے
شروع کر دیے تھے۔ آٹھ سال کی عمر میں ان کے
والد کا انتقال ہوا، تو ان کی نگہداشت ان کے نانا
نے اپنے ذمے لے لی۔ نانا کی وفات کے بعد انھوں نے
سلطان بلبن کے بھتیجے علاء الدین کشلو خان کی
ملازمت اختیار کی، جو سامانہ کا حاکم مقرر ہوا
تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد امیر خسرو شہزادہ
بغرا خان کے ساتھ بنگالہ گئے اور پھر دہلی واپس
آ کر سلطان کے بڑے بیٹے محمد قان ملک کی
ملازمت اختیار کی اور اس کے ساتھ ملتان چلے گئے۔
۱۲۸۳/۵۶۸۳ء میں شہزادہ محمد مغلوں سے جنگ
کرتے ہوئے شہید ہوا اور امیر خسرو قید ہو گئے،

بحث کی ہے، نیز اس پر بھی کہ ان میں سے کون سے
تغییرات کی اجازت ہے اور کن کن کی نہیں۔ بعد ازاں
وہ اشعار کی مختلف اقسام اور آخر میں قافیے اور
حرف روی کا ذکر کرتا ہے نیز شعرا نے اس باب میں
جو غلطیاں کی ہیں، انہیں ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم
کے دیگر مختصر رسالوں کی طرح اس تصنیف سے بھی
بغیر مفصل شرح کے استفادہ کرنا ممکن نہیں۔ یہ بات
خاص طور پر اصطلاحی اشعار ۸ تا ۱۲، ۱۶، ۲۷ تا
۲۹ اور ۵۲ تا ۷۶ پر صادق آتی ہے۔ اس نظم کی
بہت سی شرحوں میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا
جا سکتا ہے :

(۱) از ابوالقاسم الفتوح الزموری (زمانہ تقریباً
۵۷۰ء) فاس میں لیتھو میں چھپی؛ (۲) از ابوالقاسم،
محمد بن احمد المعروف بہ الشریف الغرناطی (وفات
شعبان ۵۷۶ء / جون - جولائی ۱۱۵۹ء)؛ (۳) از
بدر الدین محمد المعروف بہ الدماینی، وفات کلیرجہ
میں شعبان ۵۸۲۸ء / جون - جولائی ۱۱۴۲۳ء میں
ہوئی نہ کہ ۵۸۵۶ء میں جیسا کہ Freytag
نے لکھا ہے۔ قاہرہ میں ۱۳۰۳ء میں طبع
ہوئی؛ (۴) از محمد بن مرزوق الحفید التلمسانی (م
۲۳ شعبان ۵۸۳۲ء / ۹ فروری ۱۱۳۹ء)؛ (۵) از علی
بن محمد البستی الملقب بہ القلصادی تونس کے شہر
باجہ (Beja) میں ذوالحجۃ ۵۸۹۱ء / دسمبر ۱۱۸۶ء
میں وفات پائی؛ (۶) از زکریا الانصاری (م
۵۹۲۶ء / ۱۵۱۹ - ۱۵۲۰ء) ۱۲۸۸ء میں اسکندریہ
میں لیتھو میں چھپی، ۱۳۰۳ء میں قاہرہ میں طبع
ہوئی؛ (۷) از محمد احمد بن علی البلیوی (م
۵۹۳۸ء / ۱۵۳۱ - ۱۵۳۲ء)۔ نظم کو پہلی مرتبہ
Guadagnoli نے اپنی کتاب Breves arabicae linguae
institutions میں شائع کیا، روم ۱۶۴۲ء، ص ۲۸۶ تا
۲۹۹۔ اس کے علاوہ بھی یہ مختلف مجموعوں
میں چھپی ہے۔ میں نے ایک طبع فرانسیسی

لیکن آخر تھوڑی مدت بعد رعائی پا کر دیہلی پہنچ گئے۔ اب انہوں نے امیر علی سر جاندار ملقب بہ حاتم خان کی ملازمت اختیار کی اور اسی زمانے میں جب سلطان معز الدین کیقباد ۵۶۸۶ / ۱۲۸۷ء میں اپنے والد بغرا خان کی ملاقات کو بنگالے گیا، تو وہ بھی اس کے ساتھ گئے۔ واپسی پر حاتم خان کو اودھ کا حاتم مقرر کیا گیا اور خسرو دو سال تک اس کے پاس رہے، بعد ازاں انہوں نے دیہلی جانے کی اجازت طلب کی اور وہاں پہنچ کر سلطان معز الدین کیقباد کی سرپرستی سے بہرہ اندوز ہوئے۔

سلطان جلال الدین خلجی کے دور حکومت (۵۶۸۹ / ۱۲۹۰ء تا ۵۶۹۵ / ۱۲۹۵ء) میں خسرو کو خلعت امارت عطا ہوا اور بارہ سو تنکے سالانہ وظیفہ ملنا رہا۔ بقول برنی سلطان ان پر بہت مہربان تھا، تاہم سلطان کی شہادت کے بعد انہوں نے اس کے قاتل سلطان علاء الدین خلجی کی ملازمت قبول کر لی، جس نے ان کا وظیفہ برقرار رکھا۔ سلطان کا عہد (۵۶۹۵ / ۱۲۹۵ء تا ۵۷۱۵ / ۱۳۱۵ء) امیر خسرو کی تصنیف و تالیف کے اعتبار سے سب سے زیادہ با ثروت زمانہ تھا۔ سلطان قطب الدین مبارک شاہ (۵۷۱۶ / ۱۳۱۶ء تا ۵۷۲۰ / ۱۳۲۰ء) اور سلطان غیاث الدین تغلق (۵۷۲۰ / ۱۳۲۰ء تا ۵۷۲۵ / ۱۳۲۵ء) کے دور حکومت میں بھی امیر خسرو کو بادشاہ کی سرپرستی اور قرب حاصل رہا۔

آخر عمر میں امیر خسرو غیاث پور کے بزرگ حضرت نظام الدین اولیا کے مرید ہوئے، اور جب سلطان محمد بن تغلق کی تخت نشینی کے چند ماہ بعد ۵۷۲۵ / ۱۳۲۵ء میں ان کا انتقال ہوا تو انہیں حضرت نظام الدین اولیا کے مزار کے پائنتی دفن کیا گیا۔

امیر خسرو کی حسب ذیل تصانیف موجود ہیں:

۱۔ پانچ دیوان، یعنی (۱) تحفة الصغر،

آغاز جوانی کا کلام جو تقریباً ۵۶۷۱ / ۱۲۷۲ء میں جمع کیا گیا؛ (ب) وسط الحیوة، درمیانی عمر کا کلام جو پہلے ۵۶۸۳ / ۱۲۸۴ء میں جمع کیا گیا؛ (ج) غرة الکمال جو ابتدا میں ۵۶۹۳ / ۱۲۹۳ء میں مرتب ہوا؛ (د) بقیہ تقیہ، مرتبہ تقریباً ۵۷۱۶ / ۱۳۱۶ء؛ (۵) نہایۃ الکمال، مرتبہ تقریباً ۵۷۲۵ / ۱۳۲۵ء۔

۲۔ خمسہ یا پنج گنج، یعنی (۱) مطلع الانوار، ۵۶۹۸ / ۱۲۹۸ء (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۲۶ء)؛ (ب) شیریں و خسرو، ۵۶۹۸ / ۱۲۹۸ء (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۲۷ء)؛ (ج) آئینہ سکندری، ۵۶۹۹ / ۱۲۹۹ء [۱۵۹۰ء] (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۲۷ء)؛ (د) ہشت بہشت، ۵۷۰۱ / ۱۳۰۱ء (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۱۸ء)؛ (۵) مجنون و لیلیٰ، ۵۶۹۸ / ۱۲۹۸ء (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۱۷ء)۔

۳۔ غزلیات (مختلف مجموعے دیکھنے خصوصاً کلیات عناصر دواوین خسرو مطبوعہ نولکشور ۱۸۷۱ء) [نیز دیکھیے مطبوعہ ایران مقدمہ از سعید نفیسی]۔

۴۔ مستور تصانیف، یعنی (۱) خزائن الفتوح، سلطان علاء الدین خلجی کی فتوحات (مطبوعہ کلکتہ)؛ (ب) افضل الفوائد، حضرت نظام الدین اولیا کے ملفوظات کا مجموعہ جو ۵۷۱۹ / ۱۳۱۹ء میں ان کی خدمت میں پیش کیا گیا (مطبوعہ نولکشور)؛ (ج) اعجاز خسروی، جو ۵۷۱۹ / ۱۳۱۹ء میں مکمل ہوئی اور جو رنگین و مرصع انشا کے نمونوں پر مشتمل ہے (مطبوعہ نولکشور)۔

۵۔ تاریخی مشنویاں، یعنی (۱) قران السعدین، جو ۵۶۸۸ / ۱۲۸۹ء میں مکمل ہوئی اور جس کا موضوع اودھ میں دریائے سرو (سرجو) کے کنارے پر سلطان معز الدین کیقباد اور اس کے والد ناصر الدین بغراخان کی ملاقات ہے (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۱۸ء)؛ (ب) مفتاح الفتوح، سلطان

اپنے دواوین اور غزلیات میں وہ کہیں بھی گزشتہ تاریخ انسانی پر تنقیدی نظر ڈالنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ان کی غزلیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک حساس دل رکھتے تھے اور ایک درباری اور امراء کے ہم نشین ہوتے ہوئے بھی محتاجوں کے دکھ درد سے بے خبر نہ تھے۔

[امیر خسرو کا فن اور فکر : امیر خسرو احساسات و واردات کے اظہار کے لیے نئی نئی تشبیہیں اور استعارے لاتے ہیں۔ ان سے نہ صرف کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے بلکہ معانی میں وسعت بھی آتی ہے، انہیں تشبیہات کے ذریعے انہوں نے منظر کشی بھی کی ہے جو محض حسن ظاہری کا کام نہیں دیتی بلکہ ان کے کسی تجربے کی گہرائی کا بھی پتا دیتی ہے۔ گہرا مشاہدہ اور شدت احساس شاعرانہ تصویرکاری کا لازمہ ہیں؛ یہ دونوں صفات امیر خسرو کے کلام میں بدرجہ کمال نظر آتی ہیں۔

امیر خسرو کو الفاظ کے انتخاب کا خاص ملکہ حاصل ہے۔ ان کے الفاظ غزل کے مزاج کے موافق ہیں، ان کی ترکیبوں میں غنائیت پائی جاتی ہے۔ غنائیت ان کے فن کا اہم عنصر ہے۔ وہ عظیم شاعر ہونے کے ساتھ ماہر موسیقی بھی تھے، موسیقی کا ان کی شاعری سے چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے جہاں انہوں نے خوش نوا شاعر کی حیثیت سے حسن کلام پر توجہ دی، وہاں ماہر موسیقی کی حیثیت سے حسن صوت کو بھی پیش نظر رکھا۔ الفاظ و تراکیب کی خوش آوازی کے علاوہ مترنم حروف کی تکرار سے بھی غنائیت پیدا کی ہے۔ شعر و نغمہ کی ہم آہنگی کا انہیں احساس ہے جس پر انہیں فخر بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی ان کی خال کے ذرے ذرے میں موسیقی کے عناصر موجود رہیں گے جو نغمہ داؤدی کی صورت میں سنائی دیں گے

بعد من اگر گوش نہی بر سرِ خاکم

از خاک ہمہ نغمہ داؤد برآید

جلال الدین خلجی کی چار فتوحات سے متعلق ایک مثنوی جو ۵۶۹۰ / ۱۳۹۱ء میں مکمل ہوئی اور دیوان غرۃ الکمال کا ایک جزو ہے؛ (ج) دول رانی خضر خان یا عشیقہ، جو ۵۷۱۵ / ۱۳۱۶ء میں مکمل ہوئی اور جس کا موضوع سلطان علاء الدین خلجی کے بیٹے خضر خان اور نہر والہ کے راجا کرن کی بیٹی کا عشقیہ افسانہ ہے، جس میں بعد کو شاعر نے ملک کافور کی ریشہ دوانی کی بدولت شہزادہ خضر خان کی اپنے والد سے ناچاقی، گوالیار کے قلعے میں اس کی نظر بندی، اس کی آنکھیں نکالے جانے اور آخر کار قطب الدین مبارک شاہ کے عہد میں اس کے دردناک قتل کا ذکر بڑھا دیا۔ (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۱۷ء)؛ (د) نہ سپہر، سلطان قطب الدین مبارک شاہ کے عہد حکومت کے جاہ و جلال کے ذکر میں ایک مثنوی جو ۵۷۱۸ / ۱۳۱۸ء میں مکمل ہوئی (مطبوعہ للکتہ ۱۹۳۸ء)؛ (ه) تغلق نامہ، خسرو خان پر سلطان غیاث الدین تغلق شاہ کی فتح (۱۳۲۰ء / ۱۳۲۰ء) کے ذکر پر مشتمل ایک مثنوی (مطبوعہ اورنگ آباد ۱۹۳۳ء)۔

امیر خسرو اور ان کے زمانے کی تاریخ :

امیر خسرو کی تصانیف قرون وسطیٰ کے، ہندی، اسلامی، تمدن کا مفصل ترین یکجا مرقع پیش کرتی ہیں، وہ جس طرح آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے شائستہ، تعلیم یافتہ اور دولتمند ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی، اخلاقی، ادبی اور جمالیاتی تصورات کی نمائندگی کرتی ہیں، شاید موجودہ ہندی، ایرانی ادب کا کوئی اور مجموعہ پیش نہیں کرتا۔ امیر خسرو درحقیقت مؤرخ نہ تھے اور اگرچہ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان کی تصانیف میں بہت سے معاصرانہ واقعات کا نہایت معتبر اور اکثر اوقات چشم دید بیان ملتا ہے، لیکن

فن موسیقی میں وہ اپنے زمانے میں فن کے استادوں میں شمار ہوتے تھے۔ انہوں نے ایرانی اور ہندوستانی موسیقی کی باہمی آمیزش سے کئی راگ اور راگیاں تخلیق کیں اور عام طور پر ستار کے موجد بھی وہی سمجھے جاتے ہیں۔

[اہل یورپ کو غزل پر یہ اعتراض رہا ہے کہ اس میں مختلف اور بعض اوقات متضاد قسم کے جذبات پیش کیے جاتے ہیں؛ گویا اس میں وحدتِ تاثر نہیں ہوتی۔ اس اعتراض کا جواب ہمیں امیر خسرو کی شاعری میں ملتا ہے جن کی زیادہ تر غزلیں ایک ہی جذبے کے ہمہ گیر اثر کے تحت کہی گئی ہیں۔ امیر خسرو کا فکر زندگی کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہے۔ ان کے وارداتِ سالک و عارف کے واردات ہیں جو انہوں نے مجازی رنگ میں پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ فلسفہ حیات ان کا خاص موضوع ہے جس کے اہم عناصر آرزو، جستجو اور امید پسندی ہیں۔ حزن و ملال کے باوجود اس حسین اور پرکشش دنیا سے وہ سمجھوتا کر لیتے ہیں اور یاس کو پاس تک نہیں آنے دیتے]۔

امیر خسرو نے علاوہ فارسی نظموں کے ہندی اور عربی میں بھی متفرق اشعار کہے ہیں، لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ سب ہندی اشعار جو دو سخنوں، مکرنیوں، پہیلیوں، بچھارتوں، وغیرہ کی شکل میں ان سے منسوب کیے جاتے ہیں، واقعی ان کے لکھے ہوئے ہیں (دیکھیے جواہر خسروی، علی گڑھ ۱۹۱۸ء)۔ اسی طرح مشہور 'فارسی - ہندی' لغت خالق باری کا ان کی تصنیف ہونا شک و شبہ سے خالی نہیں۔

مآخذ: (۱) احمد سعید مارہروی: حیات خسرو؛

(۲) شبلی نعمانی: بیان خسرو (مطبوعہ دہلی، ماخوذ

از شعر العجم)؛ (۳) سید سلیمان اشرف: دیباچہ

ہشت بہشت (مطبوعہ علی گڑھ)؛ (۴) محمد امین عباسی چڑیا کوٹی: تمہید نصاب بدیع العجائب (مدرجہ جواہر خسروی، طبع علی گڑھ)؛ (۵) محمد وحید میرزا: امیر خسرو (مطبوعہ ہندوستانی اکیڈمی، الہ آباد ۱۹۴۲ء)؛ (۶) مقبول بیگ بدخشانی: مقالہ "امیر خسرو کا فکر و فن" در اوریشٹل کالج میگزین، دسمبر ۱۹۷۰ء؛ (۷) پروفیسر محمد حبیب: *Hazrat Amir Khusrau of Delhi* (بمبئی ۱۹۲۷ء)؛ (۸) محمد وحید میرزا: *The life and works of Amir Khusrau* (کلکتہ ۱۹۳۵ء)؛ (۹) *Persian Literature: Storey*، فصل ۲، ک ۳ ایم، *History of India*، لندن ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) ثقی محمد خان: حیات امیر خسرو دہلوی (کراچی ۱۹۵۶ء)؛ ان مآخذ کے علاوہ متعدد تواریخ اور تذکروں میں، نیز خود امیر خسرو کی تصانیف، بالخصوص دیباچہ دیوان غرۃ الکمال میں ان کے بارے میں بہت سی معلومات پائی جاتی ہیں۔

(P. HARDG [و ادارہ])

• **خسرو بیگ:** ملقب بہ غازی خسرو بوسنہ

Bosonia کا ایک ترکی والی تھا۔ وہ نصوح بیگ کا بیٹا تھا جو بوسنہ کا حاکم رہا (۸۶۹ - ۸۸۷ء) اور بعد ازاں سقوٹری (البانیا) کا بھی والی رہا اور جس کی شادی بایزید ثانی کی ایک بیٹی سے ۸۹۳ء / ۱۴۸۹ء میں ہوئی تھی (دیکھیے *Die altosman. anonymen chroniken*، طبع F. Giese، Breslau ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۲ سطر ۵ (بایاں عمود) دیکھیے نیز *G.O.R. : G. V. Hammer*، ۲: ۲۰۲ اور سچل عثمانی، ۳: ۵۵۵ بذیل مادہ نصوح بیگ) اسی لیے بعض اوقات اسے سلطان زادہ بھی کہا جاتا ہے۔ اپنے خاندانی تعلقات کی بدولت ۸۹۳ء / ۱۵۱۸ء میں خسرو بیگ کم عمری ہی میں بوسنہ کا والی مقرر ہو گیا اور اس کے بعد ۸۹۷ء / ۱۵۲۰ء میں ۱۵۲۱ء میں اسی حیثیت سے اس کا تبادلہ پہلے سقوٹری اور بعد ازاں سمندریہ (Smedorovo)

کے ظروف اور جواہرات کی صورت میں اس کی مالیت تیس لاکھ درہم تک پہنچتی تھی، جو اس زمانے کے اعتبار سے ایک بہت بڑی رقم تھی۔ سرور زمانہ سے ان اوقاف کا سرمایہ گھٹ کر پہلے کی بہ نسبت ایک چوتھائی سے بھی کم رہ گیا۔ تاہم کچھ عرصہ پہلے ان کی سالانہ آمدنی دو ہزار پانچ سو پاؤنڈ تھی۔ وقف کی اراضی اور مکانات اب تک موجود ہیں۔ اس طرح خسرو بیگ نے بوسنہ میں اپنی ایک مستقل یادگار لوگوں کے دلوں میں قائم کر دی جو اس کے شکر گزار ہیں اور اسے کبھی نہیں بھولے۔ ہر جگہ ایک ولی اللہ اور محسن کی حیثیت سے اس کی توقیر و تعظیم کی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۵: ۴۴۱؛ (۲)

Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien، ج ۱، Wien ۱۸۹۳ء، ص ۵۰۳، بعد: (۳) Die: C. v. Peez، Sittenamischen Statthalter von Bosnien، وہی کتاب، ۲: ۳۴۴، بعد: جو بوسنہ کے سالنامہ، بابت ۱۲۹۵ء میں بنی ہے، اور اس میں ان عہدوں کا ذکر کیا گیا ہے جن پر خسرو بیگ ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۷ء، ۱۹۳۸ء اور ۱۹۴۹ء میں فائز رہا اور جن پر بعد میں اس کا جانشین حسن یا میخال زادہ محمد فائز ہوا۔ تجدید کا شاندار فرمان جو کئی گز لمبا ہے اور جسے سلطان عثمان خان ثانی نے غازی خسرو بیگ کے قائم کردہ اوقاف کے بارے میں ذوالقعدہ ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۸-۱۶۱۹ء میں جاری کیا ڈریسڈن Dresden میں Sächsische کے کتب خانے میں ہے (دیکھیے H. O. Fleischer: Catalogus codic. mss.: ۱۸۳۱ء، ص ۳۷، عدد ۳۲۰، ۲) اور ابھی تک طباعت اور اشاعت کا منتظر ہے: (-) رنعت: دوحۃ المشائخ، استانبول، تاریخ ندارد، ص ۸، بعد۔

(FRANZ BABINGER)

خسرو پاشا: ترکی کے دو صدر اعظم اس نام

سے موسوم ہیں۔

مریبا) میں ہوا۔ ۱۵۳۲ء/۱۵۲۵ء میں خسرو بوسنہ واپس آیا اور کچھ عرصے بعد عارضی طور پر معتبوب ہو کر ملازمت سے برطرف کر دیا گیا، لیکن پھر دوبارہ اپنے عہدے پر بحال ہو گیا۔ اس کی سکونت سراجیوو Serajivo میں تھی جہاں اس نے ۱۵۴۸ء/۱۵۴۱-۱۵۴۲ء میں وفات پائی اور اس مسجد میں دفن ہوا، جو اس نے ۱۵۳۷ء/۱۵۳۰ء میں بنوائی تھی۔ اس کے بیٹے کا نام محمود تھا۔

غازی خسرو بیگ نے ترکی کے سرحدی علاقوں، خاص طور پر بوسنہ میں اپنی فتوحات کی بنا پر خاموری حاصل کی، اس کے علاوہ اس نے اپنے چھاپہ مار دستوں کی مدد سے ہنگری کا علاقہ بھی تاخت و تاراج کیا (دیکھیے G.O.R.: J. von Hammer، ۳: ۱۸۹) چنانچہ اس نے اچک (Eszék) اور پوزیگا Pozëga کے گرد و نواح کے علاقے میں ترک تار کر کے اس پر قبضہ کر لیا۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ اس نے ۱۷۰ قلعے فتح کیے، لیکن یہ بیان بلاشبہ مبالغہ آمیز ہے۔ غازی خسرو کی شہرت فتوحات سے زیادہ اپنے قائم کردہ اوقاف کی وجہ سے ہے، جن کی تعداد تین سو بتانے میں غالباً اولیا چلبی نے نسبتاً کم مبالغے سے کام لیا ہے۔ صرف سراجیوو ہی میں اس کے بنا کردہ اوقاف بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ علاوہ اس مسجد کے جو اس کے نام سے موسوم ہے، اس نے اس کے بالمقابل ایک مدرسہ بھی تعمیر کرایا، نیز مردانہ اور زنانہ حمام اور ایک 'بیزستان' جس کے ساتھ نوے مسقف دکانیں تھیں اور ساٹھ مسقف گوداموں کا ایک 'طشلو خان' بھی اس کی تعمیرات میں شامل ہیں۔ ۱۵۳۸ء/۱۵۳۱ء کے ایک وقف نامے میں اس کے اوقاف کی تفصیل درج ہے۔ خسرو نے اپنی عمارتوں اور لنگر خانوں کو برقرار رکھنے کے لیے بہت سرمایہ چھوڑا تھا۔ صرف نقدی اور سونے چاندی

(۱) خسرو پاشا بوسنوی: جو سلطان مراد چہارم کے عہد میں صدر اعظم تھا۔ اس نے شاہی محل میں پرورش پائی۔ وہ پہلے ”سلطدار“ اور پھر (۱۰۳۳ھ / ۱۶۲۳ء) سے یمنی چری کے آغا کے عہدے پر فائز رہا۔ بعد ازاں رجب ۱۰۳۶ھ / مارچ - اپریل ۱۶۲۷ء میں اسے وزیر قہ نشین کا منصب مل گیا۔ نومبر ۱۶۲۷ء میں جب صدر اعظم خلیل پاشا [رک باں] ارزروم کے باغی آباہ پاشا کو زیر کرنے میں ناکام رہا، تو سلطان نے ایک مجلس شوری طلب کی، جس نے شیخ الاسلام یحیی افندی کی تجویز پر خلیل پاشا کو معزول کرنے اور خسرو پاشا کو اس کا جانشین مقرر کرنے کا فیصلہ دیا، جو اس وقت تک اس منصب کے لیے نو آموز تھا اور اس کا مرتبہ بھی ابھی کافی بلند نہ تھا، اس لیے اسے پہلے دیار بکر کا والی (گورنر) مقرر دیا گیا۔ وہ فوراً ہی دارالسلطنت سے روانہ ہو گیا لیکن سلطنت کی بڑی سہر اسی وقت بھیجی گئی جب وہ ارنیق پہنچا (شعبان ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۸ء)۔ یہ سہم خوب سوچ سمجھ کر تیار کی گئی تھی اور نیا صدر اعظم ارزروم ایسے وقت میں پہنچا، جب آباہ کو اس کی آمد کی توقع نہ تھی، چنانچہ چودہ دن کے محاصرے کے بعد آباہ نے ہتیار ڈال دیے (۱۸ ستمبر) اور خسرو پاشا کے ساتھ مع ایرانی جنرل شمس خان کے جسے قید کر لیا گیا تھا، وہ قسطنطنیہ واپس آ گیا۔ خسرو کے قسطنطنیہ میں فاتحانہ داخلے (۹ دسمبر) کے بعد جس کا ذکر شاعر نفی نے ایک قصیدے میں کیا ہے، آباہ کو معافی دے دی گئی۔ (بعد میں اسے بوسنہ کا والی مقرر کیا گیا) اب صدر اعظم کے استبداد کا دور شروع ہوا۔ اس کی حکومت دہشت انگیزی پر مبنی تھی اور اپنی مدد کے لیے وہ زیادہ تر سپاہیوں اور یمنی چری فوجوں پر اعتماد کرتا تھا۔ اس نے انہیں دوبارہ وہ مضرت رساں مراعات دے دیں جنہیں کچھ

عرصہ پہلے منسوخ کر دیا گیا تھا، اس وقت تک سلطان مراد چہارم جو ابھی خرد سال تھا، اتنی قوت نہیں رکھتا تھا کہ وہ اپنے صدر اعظم کے اثر و رسوخ کا مقابلہ کر سکتا۔ جولائی ۱۶۲۹ء میں صدر اعظم ایران کے خلاف ایک نئی سہم کے سردار کی حیثیت سے دوبارہ دارالسلطنت سے روانہ ہوا، جہاں اسے واپس آنا نصیب نہ ہوا، رجب پاشا جو بعد ازاں صدر اعظم مقرر ہوا، قسطنطنیہ میں اس کا قائم مقام بنا۔ سلطانی فوج حلب، دیار بکر اور موصل گئی جہاں شدید بارشوں کی وجہ سے علاقے میں سیلاب آ گیا، اس لیے فوج کو جنوری ۱۶۳۰ء کے آخر تک ستر دن انتظار میں گزارنے پڑے۔ بغداد کو فتح کرنے کے لیے بڑے پیمانے پر تیاریاں کی گئیں لیکن اس اثنا میں خسرو پاشا نے خود مشرق کی طرف کوچ کیا اور زاب کے دونوں دریاؤں (زاب اعلیٰ اور زاب اسفل) کو عبور کر کے شہر زور [رک باں] کی جانب پیش قدمی کی اور اس اثنا میں کرد سرداروں نے آکر اس کی اطاعت قبول کر لی۔ جنوبی عراق عرب کی طرف متعدد فوجی دستے روانہ کرنے کے بعد خسرو پاشا خود ایرانی سپہ سالار زینل خان کے مقابلے کے لیے جو ہمدان میں مقیم تھا، آگے بڑھا۔ زینل خان نے قلعہ ”مہربان“ کو جو ہمدان کے راستے میں تھا اور جس پر حلب کے بیگلر بک نوغای پاشا نے خسرو کے حکم سے قبضہ کر لیا تھا، دوبارہ فتح کرنے کی بے سود کوشش کی اور اس جنگ میں اس کی ناکامی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے قتل کر دیا گیا۔ ۵ مئی ۱۶۳۰ء کو صدر اعظم بذات خود ”مہربان“ پہنچا۔ اس کے بعد اس نے حسن آباد کو تباہ کر دیا اور ۱۰ جون کو ہمدان کے سامنے جا پہنچا۔ چنانچہ اس شہر کو جسے اس کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے، مکمل طور پر تاراج کر دیا گیا۔ خسرو پاشا نے اس کے بعد بھی درگزیں

جاری رکھی۔ اس کے بعد اس نے یہاں سے بغداد کا رخ کیا جو اس مہم کا اصل مقصود تھا۔ درہ دیرتنگ اور قصر شیریں [رک باں] سے گذرتے ہوئے ۶ ستمبر کو بغداد کے سامنے جا پہنچا۔ محاصرہ ایک مہینے کے بعد شروع ہوا۔ اس وقت حاجی خلیفہ شاہی لشکر میں بطور منشی کے موجود تھا اور اس نے فذلکہ (ص ۲۹۹) میں اس محاصرے کی کیفیت بیان کی ہے۔ ۹ نومبر کو ایک عام حملہ کیا گیا مگر اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا، جس کی وجہ سے خسرو کو جگہ اور کئی دیگر مقامات میں قلعہ گیر فوج چھوڑنے کے بعد موصل واپس جانا پڑا۔ وہ موصل میں ۱۲ دسمبر کو پہنچا اور اسے وہاں شہر زور پر ایرانیوں کے قبضے کی خبر ملی۔ جلد ہی ان قلعہ گیر فوجوں کو بھی جو بغداد کے آس پاس چھوڑی گئی تھیں، وہاں سے بھاگنا پڑا۔ اس کے بعد موسم سرما بسر کرنے کے لیے خسرو پیچھے ہٹ کر ماردین آ گیا۔ صدر اعظم کے تذبذب اور ”سپاہیوں اور پنی چری کی بے اطمینانی کی وجہ سے اگلا سال بغیر کسی کارروائی کے گزر گیا۔ منشآت فریدون (۲ : ۱۷۹ تا ۱۸۸) میں خسرو کے نام سلطان کے جاری کردہ چار ایسے فرامین درج ہیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ اس کی ہمت افزائی کی جائے اور اس امر کی تصدیق کی جائے کہ سلطان اس سے خوش ہے، لیکن آخر کار سلطان کو صدر اعظم کی نااہلیت کا یقین ہو گیا اور اس نے اسے معزول کر کے اس کی جگہ ایک سابق صدر اعظم حافظ احمد پاشا [رک باں] کو مقرر کر دیا (۲۵ اکتوبر ۱۶۳۱ء)۔ ایک چاؤش کو روانہ کیا گیا تا کہ وہ جا کر عہدہ وزارت کی سہر واپس لے آئے۔ اس نے ملطیہ کے قریب خسرو کو جا لیا جس نے فوراً حکم کی تعمیل کی اور توقات چلا گیا۔ اس کی معزولی کے عین بعد قسطنطنیہ اور آناطولی میں فوجوں کی عام بغاوت شروع ہو گئی اور بغاوت بھی ایسی کہ اس کی وجہ سے بہت

جلد صدر اعظم کو اپنی زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے (۱۰ فروری ۱۶۳۲ء)، اور جس کی وجہ سے قریب تھا کہ خود سلطان کی حکومت کا تختہ الٹ جائے۔ اس بغاوت کو خسرو اور رجب نے جسے کچھ عرصے بعد صدر اعظم بنایا گیا، خفیہ طور پر بوڑکا یا تھا۔ سلطان مراد نے اوتشا کوف Oczakow کے والی مرتضیٰ پاشا کو حکم دیا کہ وہ خسرو پاشا کو قتل کروانے کا انتظام کرے۔ مرتضیٰ پاشا نو دیار بکر کا والی بنا دیا گیا۔ وہ توقات گیا اور اس نے خسرو پاشا کی مزاحمت پر غالب آنے کی تدبیریں اختیار کیں۔ خسرو پاشا نے اپنے آپ کو اپنی قسمت کے حوالے کر دیا اور ۲۹ شعبان ۱۰۴۱ھ / ۲۱ مارچ ۱۶۳۲ء کو اسے گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ اس کا سر قسطنطنیہ بھیجا گیا جہاں رجب پاشا کے قتل کے بعد ہی بغاوت فرو ہو سکی (۱۸ مئی)۔

خسرو پاشا اپنی وفات کے بعد ایک دلاور شخص کی حیثیت سے مشہور ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ خونریزی اور ساز باز کا عادی تھا۔ جو شخص بھی اس کی مخالفت میں سر اٹھاتا، وہ اسے موت کے گھاٹ اتار دیتا۔ چنانچہ جن راستوں سے اس کا گزر ہوتا، وہ مقتولین کے خون سے رنگین ہو جاتے تھے۔ یغما نے اس کی حربی صلاحیت پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے کیونکہ بغداد پر حملہ کرنے سے پہلے اس نے اپنے وقت اور اپنے سپاہیوں کو چھوٹی موٹی فتوحات میں ضائع کیا۔ اس نے اسکی شہر اور قونیہ کی درمیانی شاہراہ پر ایک خان (سرای) تعمیر کرائی جو اس کے نام سے موسوم ہے (دیکھیے Taeschner : Das anatolische IVegenetz، ۱ : ۱۰۲ اور نقشہ)۔

مآخذ : بڑے بڑے مآخذ یہ ہیں : (۱)

حاجی خلیفہ : فذلکہ، ص ۲۸۲ تا ۳۰۵ : (۲) نعیم،

۱ : ۵۰۲ تا ۵۱۰ : (۳) عثمان زادہ : حلیۃ الوزراء،

ص ۷۴ بعد؛ (۴) سِجِلْ عثمانی، ۲ : ۲۷۴ (تاریخوں میں کچھ غلطیاں ہیں)؛ (۵) پیچوی Pecewi : تاریخ، ۲ : ۴۰۹ بعد؛ (۶) مَنَجْمِ باشی، ۳ : ۶۷۷ بعد؛ (۷) 'Histoire de l'Empire Ottoman : von Hammer پیرس ۱۸۳۷ء، ۹ : ۹۹ بعد۔

(۲) محمد خسرو پاشا :

سلطان محمود دوم اور سلطان عبد المجید (اول) کے عہد حکومت کا ایک مدبر اور صدر اعظم تھا۔ پیدائش کے اعتبار سے وہ آبجری غلام تھا اور شروع میں اس نے چاؤش باشی سعید کے ملازم کی حیثیت سے اندرون محل سلطانی میں کام کیا تھا۔ ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء میں وہ اپنے ہموطن کوچوک حسین پاشا کے ہمراہ جسے انہیں دنوں قہودان پاشا (امیر البحر) بنایا گیا تھا، مہر دار اور لہیا کے طور پر محل سے روانہ ہوا۔ اس نے اپنی انتظامی اور فوجی ملازمت کے دوران میں جلد جلد ترقی کی اور ۱۸۰۰ء میں اسے ترہ حصار کا ناظم بنا دیا گیا۔ وہ اس ترکی بیڑے کے ہمراہ تھا جو مارچ ۱۸۰۱ء میں کوچوک حسین پاشا کی قیادت میں مصر پہنچا۔ بعد میں اسے سکندریہ میں کماندار بنا دیا گیا۔ اسی سال کے ستمبر میں وہ وزیر کے عہدے پر ترقی پانے کے بعد بمصر کا والی مقرر ہوا۔ خسرو پاشا جنوری ۱۸۰۲ء میں تزک و احتشام کے ساتھ قاہرہ میں داخل ہوا اور اس نے فوراً ہی مملوک امرا (Bays) کے خلاف فوجی کارروائی شروع کر دی، لیکن اس کی ناتجربہ کاری اور زرپرستی جس کی وجہ سے اس نے اپنے بہت سے سپاہیوں کو برطرف کر دیا تھا، اس کی ناکامی کا باعث ہوئی۔ مملوک امرا نے دوبارہ قوت حاصل کر لی اور خسرو البانوی فوج پر جو طاہر پاشا اور محمد علی کے ماتحت تھے، اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکا۔ مؤخر الذکر نے اس فوج کو بغاوت کرنے پر اکسایا اور ۳ مئی ۱۸۰۳ء کو

انہوں نے خسرو پاشا کو قاہرہ چھوڑ کر دمیاط میں اپنا مورچہ بنانے پر مجبور کر دیا۔ ابتدا میں وہ البانوی فوجوں کے خلاف جوابی مملوکوں کے ساتھ مل گئی تھیں، کامیابی سے لڑتا رہا، لیکن جولائی ۱۸۰۳ء میں محمد علی اور عثمان برڈیسی کی قیادت میں اتحادیوں نے دمیاط پر قبضہ کر لیا اور خسرو کو قید کر کے قاہرہ لے جایا گیا۔ اس اثنا میں باب عالی نے اس کی جگہ علی پاشا جزائری کو والی بنا دیا۔ اس کی قاہرہ سے بھاگ نکلنے کی کوشش ناکام رہی۔ ۱۳ مارچ ۱۸۰۳ء کو البانوی فوجوں نے مملوکوں کو شکست دے دی اور محمد علی نے پھر خسرو کے والی مصر ہونے کا اعلان کر دیا، لیکن اس کے دو ہی دن بعد طاہر پاشا جو اس دوران میں فوت ہو چکا تھا، کے رشتہ داروں کے اثر سے محمد علی کے انتظامات درہم برہم ہو گئے۔ خسرو کو رشید (Rosetta) بھیج دیا گیا جہاں سے اسے قسطنطنیہ جانے کی اجازت مل گئی۔ مصر میں پیش آنے والے ان واقعات کی وجہ سے خسرو کو محمد علی سے گہری عداوت ہو گئی کیونکہ وہ اسے بیجا طوڑ پر اپنی ناکامی کا سب سے بڑا سبب سمجھتا تھا۔ ... اس کے بعد خسرو پاشا نے متعدد ولایتوں کے والی کی حیثیت سے اپنی زندگی کا ایک لمبا دور شروع کیا۔ ۱۸۱۲ء کے آغاز سے ۱۸۱۷ء تک وہ قہودان پاشا رہا اور دوبارہ دسمبر ۱۸۲۲ء سے فروری ۱۸۲۷ء تک اسی عہدے پر فائز رہا۔ اس آخری دور میں اس نے مسولونگی Missolonghi کی فتح میں حصہ لیا (اپریل ۱۸۲۶ء)۔ جب اسے اپنی چریوں کے قتل عام کی خبر ملی تو اس نے اصلاحات میں اپنی سرگرمی کے اظہار کے لیے اپنے بیڑے کے سب سے پنی چری سپاہیوں کو سمندر میں پھینکوا دیا۔ ۹ مئی ۱۸۲۷ء کو وہ قسطنطنیہ میں سر عسکر ہو گیا اور اس عہدے پر ۱۱ نومبر ۱۸۳۶ء تک فائز رہا۔

اس زمانے میں اس کی قوت غیر محدود تھی۔ اگرچہ اس نے تعلیم نہیں پائی تھی (اس نے کبھی لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا تھا) تاہم اسے اصلاحات سے جو شغف تھا اس کی بنا پر سلطان محمود اور کسی پر اتنا مہربان نہ تھا جتنا اس پر تھا۔ اسی نے سلطان کو سب سے پہلے ایک ایسا فوجی دستہ پیش کیا تھا، جسے جدید طریقے پر تربیت دی گئی تھی۔ اس کے علاوہ وزیر شرطہ (پولیس) کے عہدے پر رہ کر اس نے سلطنت کے دوسرے حصوں میں گڑ بڑ پیدا ہونے کے باوجود دارالحکومت میں مکمل طور پر امن و امان قائم رکھا۔ لوگ اسے ”توپل پاشا“ کہتے تھے اور اس سے بہت ڈرتے تھے۔ بقول روزن Rosen ”وہ ترکی حکام کی ساز باز کی روح و روان تھا“۔ اس نے اپنے گرد و پیش بہت سے موالی اور متوسلین جمع کر لیے تھے جن میں بعض نے ”داماد“ کا مرتبہ بھی حاصل کر لیا، مثلاً اس کے متنبی خلیل پاشا نے۔ فون مولتکے Von Moltke نے جو ۱۸۳۵ء میں نئی ترکی فوج کی تعلیم و تربیت کے لیے قسطنطنیہ گیا تھا، اس سر عسکر کا حلیہ بیان کیا ہے جو اس وقت تک خاصا معمر ہو چکا تھا۔ وہ ایک سن رسیدہ انسان تھا جو بہت چست و چالاک اور مستعد تھا؛ اس کا چہرہ سرخ اور بال سفید تھے (تاریخ لطفی میں اس کی ایک تصویر دی گئی ہے، ج ۸، قسطنطنیہ، ۱۳۲۸ھ، ص ۸۶)۔ تاہم محمد علی کی مصری فوج کے خلاف ترکی فوج کی کارروائی پر خسرو پاشا کا اثر بہت تباہ کن ثابت ہوا۔ حسد کی وجہ سے اس نے شام میں حسین پاشا (اپریل ۱۸۳۲ء) اور رشید پاشا (جنگ قونیہ ۲۱ دسمبر ۱۸۳۲ء) کے منصوبوں کو پورا نہ ہونے دیا، لہذا ترکیوں کی ناکامی کو بہت حد تک اس سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ جو انقلابی دور اس کے بعد شروع

ہوا اس کی سیاسی ریشہ دوانیوں میں اس نے بہت کم حصہ لیا۔ اس نے نہ تو روسی اور نہ فرانسیسی ہی اثر کے لیے کبھی کوئی نمایاں حمدردی ظاہر کی۔ آخر کار نومبر ۱۸۳۶ء میں خسرو پاشا قدامت پسند جماعت کے رسوخ اور اس وبا کے سبب جوان آخری برسوں میں قسطنطنیہ میں تباہی پھیلا رہی تھی، معزول کر دیا گیا۔ تاہم مارچ ۱۸۳۸ء میں مجلس وزرا کے صدر کی حیثیت سے ”رئیس شوری“ اور ”رئیس مجلس والی“ کے القاب کے ساتھ اسے دوبارہ حکومت کی رہنمائی کا موقع ملا۔ اس وزارت میں نوعمر رشید پاشا وزیر امور خارجہ تھا۔ نئی وزارت نے محکموں (تنظیمات خیرہ) کی تنظیم کا کام جاری رکھا۔ ۱۸۳۹ء میں محمد علی سے دوبارہ جنگ شروع ہو گئی جس کا نتیجہ یزبب کی جنگ میں تباہ کن ثابت ہوا (۲۴ جون ۱۸۳۹ء)۔ اس اثنا میں خسرو دارالسلطنت میں امن برقرار رکھنے میں کامیاب رہا یہاں تک کہ محمود دوم کی وفات پر بھی جو ۳۰ جون ۱۸۳۹ء کو واقع ہوئی، اس میں کوئی خلل نہیں پڑا۔ اس طرح نوجوان عبدالمجید (اول) کی تخت نشینی کے وقت خسرو ہی وہ شخص تھا جو صدر اعظم کے عہدے کے لیے موزوں سمجھا گیا جو ایک عارضی موقوفی کے بعد دوبارہ قائم کر دیا گیا تھا۔ فوج کی شکست اور بیڑے کی بربادی کی وجہ سے جو محمد علی سے جا ملا تھا، سلطنت کی حالت اس وقت بہت نازک ہو گئی تھی۔ اس زمانے میں خسرو اپنے قدیم دشمن محمد علی والی مصر کے خلاف مزاحمت میں پیش پیش تھا لیکن اس نے مغربی طاقتوں سے سیاسی گفت و شنید میں بہت کم حصہ لیا، جس کا مقصد ترکی سلطنت کو بچانا تھا۔ جو شخص امور خارجہ کی رہنمائی کرتا رہا، وہ رشید پاشا تھا اور اسی نے ۲ نومبر ۱۸۳۹ء کو مشہور و معروف ”خط شریف گلخانہ“ کے اعلان کرنے میں پیشقدمی

Briefe über Zustände und Begebenheiten : Moltke
in der Türkei برلن ۱۸۹۳ء، ص ۳۰ تا ۳۳، ۱۰۵
 ۳۶۸؛ (۷) *Geschichte der Türkei* : G. Rosen
 لائپزگ ۱۸۶۶ء، خصوصاً ۱ : ۲۳۵ تا ۲۳۷

(J. H. KRAMERS)

- **خسرو سلطان :** جہانگیر کا بڑا بیٹا جو راجا بھگوان داس کی بیٹی کے بطن سے تھا، لاہور میں ۱۵۸۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کا دادا شہنشاہ اکبر اسے بہت چاہتا تھا اور وہ شاید اسے اپنا جانشین بنانا چاہتا تھا۔ اس نے اپنے والد کے عہد حکومت کے پہلے ہی سال میں اس کے خلاف بغاوت کی جس میں اس نے شکست کھائی اور قید کر لیا گیا۔ پھر اس نے افغانستان میں ایک دوسری سازش کی جس کا پتا چلنے پر آزادی کے ایک وقفے کے سوا اس کی تمام عمر قید ہی میں گزری۔ ۱۶۲۲ء میں اس نے دکن میں برہان پور کے قریب اسیر گڑھ میں وفات پائی، اغلب یہ ہے کہ شاہجہان نے اسے قتل کرا دیا تھا۔ اس کی بہن نے اسے الہ آباد کے خسرو باغ میں دفن کرا دیا۔ اس کے دو بیٹے داور بخش جسے بلاتقی بھی کہتے ہیں اور گر شاسپ، شاہجہان کی تخت نشینی پر مار ڈالے گئے۔ دیکھیے عمل صالح اور توزک جہانگیری، (O.T.F.)، ج ۱ و ۲ : R.A.S.J. بابت ۱۹۰۷ء۔

(H. BEVERIDGE)

- **خسرو شاہ :** رک بہ غزنویہ۔
- **خسرو فیروز :** الملک الرحیم ابو نصر بن ابی کاليجار بویہی خاندان کا ایک رکن تھا جسے جمادی الاولیٰ / ۵۳۴ھ / اکتوبر ۱۰۴۸ء میں ابو کاليجار [رک باں] کی وفات کے بعد عراق کا امیر تسلیم کر لیا گیا۔ اسی دوران میں اس کے بھائی ابو منصور فولاد ستون نے شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس کے جلد ہی بعد خسرو فیروز نے اپنے ایک اور بھائی ابو سعید خسرو شاہ کی سرکردگی میں ایک فوج شیراز کی طرف

کی۔ خسرو اس قماش کا آدمی نہ تھا کہ اسے اس قسم کی حکمت عملی پسند آتی، چنانچہ اس نے اس تقریب میں یونہی سا حصہ لیا۔ رفتہ رفتہ خلیل پاشا کے تعاون سے جو اب سر عسکر ہو گیا تھا، قسطنطنیہ میں محمد علی کی ریشہ دوانیاں صدر اعظم کے اثر و رسوخ کی جڑوں کو لہو لہلا کرنے میں کامیاب ہو گئیں۔ چنانچہ جون ۱۸۳۰ء میں سلطان نے اسے برطرف کر دیا اور جلاوطن کر کے رودستو Rodosto بھیج دیا۔ اس سال کے اختتام پر تہامت پسندوں کا اثر قسطنطنیہ میں دوبارہ قائم ہو گیا؛ چنانچہ اسے واپس بلا لیا گیا اور وہ دوسری بار جنوری ۱۸۳۶ء سے دسمبر ۱۸۳۷ء تک سر عسکر کے عہدے پر متمکن رہا۔ آخر کار وہ ہمیشہ کے لیے ملازمت سے سبکدوش ہو گیا۔ وضع قدیم کا یہ آخری ترکی صدر اعظم ۱۳ جمادی الآخرہ ۱۲۷۱ھ / ۳ مارچ ۱۸۵۵ء کو تقریباً سو سال کی عمر میں لاوڈ فوت ہوا اور مقبرہ ایوبہ انصاری میں ایک مخصوص ”تربت“ میں مدفون ہوا۔ اس جگہ اس کا قائم کردہ ایک کتابخانہ بھی ہے۔ اپنی زندگی میں اس نے بیشمار دولت جمع کر لی تھی۔ اس کے بہت سے پرانے غلام اور خادم سول اور فوجی ملازمت میں ترقی کر کے اعلیٰ عہدوں کو پہنچ گئے تھے۔

- **مآخذ :** (۱) جودت : تاریخی، قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ، ۱۰۳ : ۱۱۱ تا ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۱۲؛ (۲) لطفی تاریخی، ج ۲ تا ۷، قسطنطنیہ ۱۲۹۱ تا ۱۳۰۶ھ، بموافع کثیرہ، ج ۸، قسطنطنیہ ۱۳۳۸ھ، طبع عبدالرحمن شرف، ص ۸۷، ۱۳۱؛ (۳) ثریا آفندی : سجل عثمانی، ۲ : ۲۷۵؛ (۴) الجبرتی : عجائب الآثار، بولاق ۱۲۹۰ھ، ج ۱؛ (۵) *Histoire de l'Egypte sous : Felix Mengin*؛ (۶) *le gouvernement de Mohammed Aly* پیرس ۱۸۲۳ء، ۱ : ۱۶ تا ۱۸، ۲۹، ۳۹، ۴۷، ۹۰ بعد؛ (۷) H. von.

بھیجی۔ شہر کو اطاعت قبول کرنی پڑی اور ابو منصور کو قید کر لیا گیا (شوال ۵۴۴/ مارچ اپریل ۱۰۴۹ء)، لیکن کچھ عرصے بعد اسے رہا کر دیا گیا۔ اس نے دوبارہ شیراز کو فتح کر لیا اور اہواز کے ایک حصے پر بھی قابض ہو گیا، مگر دوسرے سال ربیع الآخر میں (اگست - ستمبر ۱۰۵۰ء) خسرو فیروز نے اہواز پر چڑھائی کی اور جلد ہی عسکر مکرّم کو فتح کر لیا۔ محرم ۵۴۴/ مئی - جون ۱۰۵۱ء میں اہواز پر عربوں اور کردوں نے یورش کی۔ جب وہ سرق کو تخت و تاراج کر چکے تو خسرو شاہ کی فوج نے انہیں فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ مؤخر الذکر پھر عسکر مکرّم سے چلا گیا کیونکہ ابو منصور کرد سردار ”ہزار اسپ“ نامی کے ساتھ مل کر تستر پر فوج کشی کرنا چاہتا تھا لیکن خسرو فیروز اس پر سبقت کرنے میں کامیاب ہو گیا اور جب ہراول دستوں کی جھڑپ ہوئی تو ابو منصور اور ہزار اسپ کو پسپا ہونا پڑا۔ ایک خونریز جنگ کے بعد خسرو فیروز نے رام ہرمز بھی لے لیا اور اسی اثنا میں ابوسعّد نے اصطخر اور شیراز دونوں کو فتح کر لیا۔ اسی دوران میں ابو منصور سلجوقی امیر طغرل بیگ سے امداد کی درخواست کر چکا تھا۔ مؤخر الذکر نے اسے امدادی فوج بھیجی اور دو دن کی جنگ کے بعد خسرو فیروز کو پیچھے ہٹ کر واسط آنا پڑا (آخر ربیع الآخر / ستمبر ۱۰۵۱ء)۔ ۵۴۴/ ۱۰۵۲ء میں خسرو فیروز کی فوجوں نے بصرہ فتح کیا۔ وہاں کے والی ابو علی نے جو اسی کا ایک بھائی تھا، فرار ہو کر اپنے آپ کو بچا لیا، اور اصفہان جا کر طغرل بیگ کے ہاں پناہ گزین ہوا۔ خسرو فیروز نے پھر ہزار اسپ سے صلح کر لی۔ اگلے برس ابو منصور نے ابوسعّد کو نکال باہر کیا اور دوبارہ شیراز کا مالک بن گیا۔ محرم ۵۴۴/ اپریل ۱۰۵۵ء میں فولاد نامی ایک دیلمی سردار نے

اس شہر پر قبضہ کر لیا اور ابو منصور کو مار بھگایا، فولاد کے اس اعلان کے باوجود کہ وہ خسرو فیروز اور ابوسعّد کی اطاعت قبول کر لے گا، انہوں نے اس کا اعتبار نہ کیا اور ابوسعّد نے ابو منصور کے ساتھ مل کر شیراز پر چڑھائی کر دی۔ ایک طویل محاصرے کے بعد فولاد کو شیراز چھوڑ کر بھاگنا پڑا اور ان دونوں بھائیوں نے خسرو فیروز کی جانب سے شہر پر تسلط جما لیا۔ اسی سال بویہی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ طغرل بیگ نے حج کے لیے مکے جانے کے بہانے سے بغداد میں داخلے کی اجازت چاہی اور خلیفہ القائم نے اس کی یہ درخواست منظور کر لی۔ ۲۲ رمضان، ۵۴۴/ ۱۵ دسمبر ۱۰۵۵ء کو بغداد میں اس کے نام کا خطبہ پڑھا گیا اور تین دن بعد وہ باقاعدہ طور پر شہر میں داخل ہوا۔ لیکن چونکہ بغداد کے لوگوں نے طغرل کی اجنبی سپاہ کے خلاف سر اٹھایا اس لیے طغرل بیگ نے خلیفہ کے احتجاج کے باوجود خسرو فیروز کو اس الزام میں گرفتار کر لیا کہ اس نے یہ شورش پھیلانی تھی۔ وہ ۵۴۵/ ۱۰۵۸ - ۱۰۵۹ء میں ری کے قلعے میں بحالت قید فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع ٹورنبرگ، ۹: ۳۷۴

بعد: (۲) ابن خلدون: العبر، ۳: ۳۸۸ تا ۳۹۴؛ (۳)

Gesch. der Sultane aus d. Geschl. Bujeh: Wilken

Gesch. der: Weil (۳) ج ۱۸؛ nach Mirchond

Chalifen، ۳: ۸۰ بعد، ۹۴ تا ۹۷۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

خسرو ملک: رک بہ غزنویہ۔

* خسرو (ملا): دولت عثمانیہ کا ایک مشہور

فقیہ جس کا اصلی نام محمد بن فرامرز ابن علی محمد

خسرو تھا۔ ایک بیان کے مطابق وہ تر لمان نسل

(قبیلہ ورسق) سے تھا اور قرغین کے گاؤں میں پیدا

ہوا (جو سیواس اور توقات کے عین درمیان واقع ہے)۔

لیکن بعض اور بیانات کی رو سے وہ فرنگی نسل کا تھا، یعنی ایک نو مسلم فرانسیسی امیر کا بیٹا تھا۔ سعد الدین کا بیان ہے کہ اس کا باپ رومی نسل سے تھا۔ خسرو نے تفتازانی کے مشہور و معروف شاگرد برہان الدین حیدر الہروی کی شاگردی اختیار کی (قبّ Islam، ۱۱ : ۶؛ اور سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۳۰)، اور ادرنہ کے 'شاہ ملک' مدرسے میں ایک مدرس کے طور پر اس کا تقرر ہوا۔ ۵۸۳۸ / ۱۴۴۴ء میں ادرنہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے بعد رومیلیا کا قاضی عسکر۔ وہ قسطنطنیہ کے سب سے پہلے ماضی خضر بیگ [رک باں] کی وفات پر اس کا جانشین ہوا اور اس اثنا میں، ایا صوفیا میں مدرس بھی رہا۔ لیکن اس بات سے رنجیدہ ہو کر کہ ملا کرائی کو ترقی دے کر اس سے اعلیٰ رتبہ دے دیا گیا ہے، وہ ۵۸۶۷ / ۱۴۶۲ء میں بروسہ چلا گیا جہاں اس نے ایک مدرسہ تعمیر کرایا۔ ۵۸۷۴ / ۱۴۶۹ء میں سلطان کے حکم سے وہ استانبول آیا اور شیخ الاسلام مقرر ہوا اور وہیں ۵۸۸۵ / ۱۴۸۰ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کے جسد خاکی کو بروسہ لے گئے اور اسے اُس کی اپنی بنا کردہ مسجد کے صحن میں دفن کیا گیا۔ اس نے استانبول میں بھی ایک مسجد تعمیر کرائی تھی جو اس کے نام سے موسوم تھی (قبّ حافظ حسین : حدیقة الجوامع، ۱ : ۲۰۱؛ GOR : J. von Hammer، ۹ : ۸۷، عدد ۴۲۸)۔

ملا خسرو ایک مشہور و معروف فقیہ تھا اور اس کے بہت سے شاگردوں نے بھی بعد کے زمانے میں ناموری حاصل کی۔ ایک مصنف کی حیثیت سے بھی اس نے بڑی شہرت پائی۔ اس کی دو اہم تصانیف (جن پر اکثر حاشیے لکھے گئے ہیں) مندرجہ ذیل ہیں : درر الحکام فی شرح غرر الأحکام، جس میں فقہی احکام کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ یہ ۸۷۷ تا ۵۸۸۳ / ۱۴۷۳ تا ۱۴۷۷ء تک تصنیف کیا گیا۔

۱۴۷۸ء میں لکھی گئی (مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۴ تا ۱۳۰۵ء)۔ دوسری تصنیف موسومہ "مرقاۃ الوصول فی علم الاصول"، اصول فقہ پر ہے (مطبوعہ قاہرہ ۱۲۶۲ء، استانبول ۱۳۰۴ء۔ اس کی دیگر تصانیف کے لیے قبّ GOR : J. von Hammer، ۲ : ۵۸۹، بعد، اور GAL : Brockelmann، ج ۲ : ۲۲۶، بعد۔

مآخذ : (۱) طاش کوپروزادہ۔ مجدی : شقائق النعمانیہ، ۱ : ۱۳۵ تا ۱۳۹؛ (۲) سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۳۶۲ تا ۳۶۵؛ (۳) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۵۳؛ (۴) Travels، طبع J. v. Hammer، ۲ : ۲۷؛ (۵) السید اسمعیل بلخ بروسوی : گلدستہ ریاض عرفان، بروسہ، ۱۳۰۲ء، ص ۲۵۸، بعد؛ (۶) سجل عثمانی، ۲ : ۲۷۱، بعد؛ (۷) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۳ء، ص ۳۲۸، بعد (مع اس کی تصانیف کے نمونوں کے)؛ (۸) بروسلی محمد طاہر : عثمانی مؤلفی، استانبول ۱۳۳۳ء، ص ۲۹۲، بعد (جہاں اس کی دستی تحریروں کے بارے میں چند اشارے ہیں)؛ (۹) براکلمان GAL، ۲ : ۲۲۶ تا ۲۲۷۔

(FRANZ BARBINGER)

- **خسوف : رک بہ کسوف۔**
- **الخشبَات : (جمع الخشبہ لکڑی کا کہنا)،** عبادان کے قریب خلیج فارس میں روشنی کے میناروں کو اس نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ خوارزمی کی کتاب مفاتیح العلوم (ایڈیشن، v. Vloten، ص ۱۲۴) میں ان کا ذکر یوں آیا ہے کہ وہ سمندر میں نصب کیے ہوئے ستون تھے جن پر رات کے وقت چراغ روشن کیے جاتے تھے۔ ناصر خسرو (سفر نامہ مرتبہ شیفر، Schefer، متن، ص ۹۰، ترجمہ ص ۲۴۶) کے بیان کے مطابق یہ ساگوان کی لکڑی کے چار ستون تھے جو سطح سمندر سے ۶۰ فٹ بلند تھے۔ ان کے اوپر ایک چبوترا تھا جس پر نگہبان یہاں بیٹھا ہوا تھا۔ یہ نگہبان

جن سپاہیوں نے المختار کے حکم سے مکے پر چڑھائی کی اور محمد بن الحنفیہ [رک باں] کو عبد اللہ بن الزبیر [رک باں] کی قید سے رہائی دلوائی، انہیں خشبیہ کہا گیا ہے (الطبری: کتاب مذکور، ۲: ۶۹۳، بعد: ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۵: ۷۳ سطر ۱۶، بعد: قب ص ۷۶ سطر ۱۵، بعد: ابن الاثیر: الكامل، ۴: ۲۰۶)۔ بظاہر وہ خود اپنے ڈنڈوں کو ”کافر کوبات“ (کافر کوب کی جمع: کوب از فارسی ”کوفتن“ بمعنی کوٹنا یا مارنا) کہتے تھے (الطبری: کتاب مذکور، ۴: ۶۹۳ سطر ۱۵، ابن الاثیر: کتاب مذکور، ۴: ۲۰۷ وغیرہ)۔ بعد کے زمانے میں اس قسم کے ہتیار ابو مسلم [رک باں] کے ساتھیوں کے پاس بھی پائے گئے (الدینوری: الاخبار الطوال، مرتبہ Rosen، ص ۳۵۹ سطر ۲۰، بعد: الاغانی، ۴: ۹۳ سطر ۲۱، قب Verh. K. Ak. در Recherches etc.: G. van. Vloten، Amst.، Afd. Letterk، ۱۸۹۳ء، ۱/۳: ۶۷)، اور ۵۲۵۱/۸۶۵ء میں بغداد کی خانہ جنگی کے زمانے میں انہیں عوام میں تقسیم کیا گیا تھا۔ (الطبری، کتاب مذکور، ۳: ۱۵۸۶ سطر ۱۳، ۱۵۸۷ سطر ۴، ۱۵۸۹ سطر ۷، ابن الاثیر: کتاب مذکور، ۷: ۹۹ سطر ۵)۔ الجاحظ (ثلاث رسائل، طبع v. Vloten، De Geoe، ص ۹۱۱) ”کافر کوبات“ کا ذکر ترکوں کے ہتیاروں کے طور پر کرتا ہے۔

ابن الاثیر (کامل، ۴: ۲۰۷ س ۲۳) کا یہ بیان کہ ابن الحنفیہ کو رہائی دلانے والے اس وجہ سے ڈنڈے ساتھ لیکر آئے تھے کہ وہ حرم کے اندر تلواروں کا استعمال نہیں کرنا چاہتے تھے، اتنا ہی بعید از قیاس ہے جتنی کہ وہ تشریح جو خشبیہ کے نام کو لکڑیوں کے اس ڈھیر کی طرف منسوب کرتی ہے جسے ابن الزبیر نے ابن الحنفیہ کے معجز کے باوجود دھمکی دیتے ہوئے لٹھا لیا تھا کہ وہ

چراغ روشن کرتا تھا جن کے چاروں طرف ہوا سے بچاؤ کے لیے شیشے لگے ہوئے تھے۔ یہ چراغ جہازوں کی رہنمائی کرتے تھے اور ان کے ذریعے بحری قزاقوں کی آمد کی خبر بھی دی جاتی تھی۔ ان مقامات کے نام جہاں یہ روشنی کے مینار نصب تھے، مندرجہ ذیل کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) Bibl. Geog. Arab، ج ۴، Gloss، ص ۲۲۵؛
 (۲) Über leuchtfeuer beiden Muslimen: E. Wiedemann،
 Arch. f. Gesch. d. Naturwissensch. u. d. Technik،
 ج ۲، ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۳) A. Mez،
 Die Renaissance des Islams، ۱۹۲۲ء، ص ۷۹۔
 (E. WIEDEMANN)

* **خَشْبِيَّة**: ”لٹھ باز“ دراصل کوفے کے ان موالی کا اہانت آمیز نام تھا جو لٹھیوں (خشب، واحد خشبة) سے مسلح تھے اور المختار [رک باں] کے ساتھیوں کا جزء غالب تھے اور اس کے سپہ سالاروں مثلاً ابراہیم بن مالک الاشتر کی سرکردگی میں جنگ میں شریک ہوئے (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، مرتبہ Wüstenfeld، ص ۳۰۰؛ ابن رستہ: الاعلاق النفیسة، BGA، ۷: ۲۱۸؛ الطبری: تاریخ، مرتبہ De Geoe، ۲: ۶۸۴، سطر ۱۶، ۱۷۹۸ء، سطر ۴، بعد: الاغانی، ۵: ۱۵۵ سطر ۱، بعد: المسعودی: مروج الذهب، مطبوعہ پیرس ۱۸۶۱ء تا ۱۸۷۷ء، ۵: ۲۲۶، سطر ۸، بعد: ۲۲۷، سطر ۷، بعد: وہی مصنف: التنبیہ و الاشراف، BGA، ۸: ۳۱۳، سطر ۴، بعد: مختار بن طاهر المقدسی: البدء و التاريخ، مرتبہ Huart، ۵: ۱۳۳، سطر ۱۰ تا ۱۲؛ ابن الاثیر: الكامل؛ مرتبہ Tornberg، ۴: ۲۰۷ سطر ۱۱؛ مجد الدین ابن الاثیر: النهاية فی غریب الحديث، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۲۹۴؛ اور نیچے (لسان العرب)، ج ۱: ۳۴۰، سطر ۱۰، بعد: تاج العروس ۱: ۲۳۴، سطر ۲۵، بعد)۔

انہیں اور ان کے ساتھی قیدیوں کو زندہ جلا دے گا۔ جہاں تک عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا تعلق ہے جس میں خشبیہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا ذکر ہے، خشبیہ کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے عزت و احترام کے ساتھ اس کھنبے یا درخت کے تنے (= خشبیہ) کو رکھ چھوڑا تھا، جس پر زید بن علی رضی اللہ عنہ کو پھانسی دی گئی تھی لیکن جیسا کہ مجد الدین ابن الاثیر (کتاب مذکور) نے لکھا ہے، یہ تشریح تاریخی تسلسل اور سنین کے اعتبار سے ناقابل قبول ہے۔ ابن حزم کے ایک بیان کے مطابق خشبیہ یہ سمجھتے تھے کہ مہدی موعود کے ظہور سے پہلے لوہے کے ہتیاروں کا رکھنا جائز نہیں (الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، قلمی نسخہ لائڈن ۸۰ ب، ورق ۱۳۸ ب: قب: The Heterodoxies of : I. Friedländer، New Haven، the Shiites according to Ibn Hazim، طبع ۱۹۰۹ء، ۶۳: ۱، حاشیہ ۱)۔

چونکہ ”انتقام حسین“ (یا لثارات الحسین) خشبیہ کا نعرہ جنگ تھا (مثلاً الطبری: کتاب مذکور، ۶۹۴: ۲ سطر ۱۴) اس وجہ سے یہ ممکن ہے کہ انہیں بجائے اس نام کے ”حسینیہ“ کے نام سے موسوم کیا جائے لگا ہو، جو رسم الخط کے اعتبار سے خشبیہ سے ملتا جلتا ہے لیکن بعض جگہ (جیسے ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ج ۱، ص ۱۹۰ سطر ۱۷ بعد اور ابن بدرون شرح قصیدہ ابن عبدون، طبع ڈوزی Dozy، ص ۱۸۷ سطر ۱۲ تا ۱۴) مؤخر الذکر اصطلاح (حسینیہ) ہی کو صحیح سمجھنا مناسب ہوگا)۔

اسی طرح الکیسانیہ [رک بان] کا دوسرا نام الغشبیہ تھا اور پھر اس نام سے ان لوگوں کو موسوم کیا گیا جو اپنے بعض عقائد مثلاً رجعت [رک بان] اور تناسخ [رک بان] میں الکیسانیہ سے مطابقت رکھتے

تھے۔ چنانچہ اس فرقے کا ایک شاعر کثیر بھی الغشبی کہلاتا تھا اور اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ ایک اور شاعر خنیف الاسدی کی ترغیب سے خشبیہ میں شامل ہو گیا تھا۔ (الآغانی، ۸: ۳۳، سطر ۱۶ و ۲۰ تا ۲۴، ص ۳۴ س ۲۰: ۱۱: ۳۷، سطر ۲۲ بعد جہاں خندق کی جگہ خنیف پڑھنا چاہیے)۔

محمد بن احمد الخوارزمی کے قول کے مطابق (مفاتیح العلوم، طبع van Vloten ص ۲۹ سطر ۵ بعد) خشبیہ کا نام الزیدیہ کے ایک گروہ کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بظاہر ایک غیر معروف شخص صرخاب الطبری کے نام پر ”صرخابیہ“ کہلاتا تھا۔ ممکن ہے کہ وہی یہ صرخاب ہو جس نے حسن بن زید [رک بان] کے زمانے میں کچھ سرگرمی دکھائی تھی (قب: ابن اسفندیار: [History of Tabaristan] مترجمہ ای۔ جی۔ براؤن E.G. Browne، سلسلہ یادگار گب، ج ۲، لائڈن۔ لئڈن ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ)۔ بہر کیف اس بات کو غیر متعین چھوڑ دینا چاہیے کہ خشبیہ کا نام ان کے مخصوص ہتیاروں کی وجہ سے تھا یا اس سبب سے کہ یہ لوگ کیسانی عقائد سے متاثر ہو گئے تھے۔ یہی بیان ابوالمعالی کی کتاب بیان الادیان، در Chrestomathie persane طبع Ch. Schefer، ج ۱، (P.E.L.O.V.، سلسلہ دوم)، پیرس ۱۸۳۳ء، ص ۱۵۷ سطر ۱۸، میں بھی ہے جہاں صرخاب کی جگہ صرخاب پڑھنا چاہیے۔

ایک اور بیان کے مطابق جو الیث (واضح طور پر ابن المظفر) کی سند سے دیا گیا ہے، جہمیہ فرقے کی ایک شاخ کا نام بھی الغشبیہ تھا [رک بہ جہم بن صفوان] جس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ کلام نہیں کرتا اور قرآن مخلوق ہے (لسان العرب، ۱: ۳۴۳ سطر ۹ اور تاج العروس، ۱: ۲۳۴ سطر ۲۵)۔

مآخذ: (علاوہ مذکورہ بالا کتابوں کے: (۱)

Alchasibi Alfarsi (الخصیبی الفارسی) کی تحریف ہیں۔ میونخ Munich کے ایک قلمی نسخے میں Alchasibi (الخصیبی) ہی درج ہے۔ [اس لاطینی ترجمے کے باعث الخصیبی کو یورپ میں بڑی شہرت حاصل ہوئی]۔ موالید کے نام سے جو دو کتابیں اسکوریال Escorial میں ہیں (Casiri، عدد ۹۳۵، ۹۷۳) اور جن میں سے ایک ابن عذراء الخصیبی سے منسوب ہے اور دوسری ابن الخصیب الکوفی سے، شاید اسی منجم کے قلم سے ہیں، اگرچہ ممکن ہے کہ ان میں سے پہلی ابراہیم بن عذراء نے لکھی ہو۔

مآخذ: (۱) الفہرست (طبع Müller)، ۲۷۶؛ (۲) ابن القفطی (طبع Lippert)، ص ۱۶۵؛ (۳) کتاب بغداد (طبع Keller) عربی متن، ص ۱۹۲؛ (۴) Die europäischen Übersetzungen: Steinschneider Sitzungsber. der aus dem Arabischen K. Akad. der Wissensch. in Wien, قسم فلسفہ و تاریخ، ج ۱۴۹، عدد ۴، ص ۷۵؛ (۵) Suter در Abhandlgn. z. Geschichte de math. Wissensch. ۱۰: ۳۲ و ۱۶: ۱۶۲؛ (۶) براکلمان، ۱: ۲۲۱، تکملہ، ۱: ۳۹۴۔

(H. SUTER)

* **الخصیبی:** ابوالعباس احمد بن عبید اللہ بن احمد بن الخصیب ایک وزیر تھا، جو رمضان ۳۱۳ھ / نومبر ۹۲۵ء میں ابوالقاسم الخاقانی [رک بہ ابن خاقان (۳)] کی معزولی کے بعد وزارت کے عہدے پر متعین ہوا۔ الخصیبی اس وقت خلیفہ المقتدر کی والدہ کا کاتب خصوصی تھا۔ چونکہ اس نے اپنے فرائض منصبی سے غفلت برتی اور جبر و تشدد کے ذریعے رویہ وصول کر کے لوگوں کو اپنا دشمن بنا لیا اس لیے پولیس کے افسر اعلیٰ مؤنس کے مشورے سے اسے نوالقعدہ ۳۱۴ھ / جنوری ۹۲۷ء میں معزول کر دیا

السمعانی: الانساب (سلسلہ یادگار گب، عدد ۲، لائڈن۔ لائڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۱۹۹ ب؛ (۲) الطبری: تاریخ، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ خ ش ب اور ک ف ر؛ (۳) BGA، ج ۴، فرہنگ، ص ۲۷۸؛ (۴) H.D. van Mohtar de valsche Profect: Gelder تحقیقی مقالہ لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۷۱ تا ۷۳؛ (۵) Die: Wellhausen religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Phil. hist. Kl. N.F.)، عدد ۳، برلن ۱۹۰۱ء ص ۸۰؛ (۶) Muhammad ibn al-Hanafija: H. Banning، تحقیقی مقالہ Erlangen، ۱۹۰۹ء، ص ۴۶ بعد؛ (۷) The Heterodoxies of the Shiites: Isr. Friedländer according to Ibn. Hazm (F.A.O.S.)، ج ۲۸، ۲۹، عدد ۲، ۹۳ تا ۹۵۔

(C. van ARENDONK)

* **الخصیبی:** ابوبکر الحسن بن الخصیب، [الفارسی الکوفی]، ایک مشہور ایرانی الاصل عرب منجم جس کا ذکر قرون وسطیٰ کے عیسائیوں کی علم نجوم پر تصانیف میں Albubather کے نام سے اکثر ملتا ہے۔ وہ تیسری صدی ہجری [بتول ۱۱]، لائڈن دوسری صدی ہجری] میں ہوا، اس لیے کہ احمد بن ابی طاہر طیفور (متوفی ۵۲۸/۶۸۹۳) نے اپنی تصنیف کتاب بغداد میں اس کا ذکر بطور اپنے ایک ہم عصر کے کیا ہے۔ اس کی تصنیف کا لاطینی ترجمہ موسومہ Liber de Nativitatibus (جس کے شروع کی عبارت یہ ہے: "Dixit Albubather magni Alchasili Alcharsi filus") پیڈوا (Padua) کے ایک شخص Salio Canonicus نے ۱۲۱۸ء میں کیا تھا۔ [۱۱]، لائڈن میں Tivoli کے Plato کا نام بطور مترجم ذکر کیا گیا ہے، یہ الخصیبی کی کتاب المغنی فی الدوالید کا ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ ۱۴۹۲ء میں وینس Venice میں چھپا اور دوبارہ ۱۵۰۱ء میں اور پھر ۱۵۴۰ء میں نیورنبرگ (Nürnberg) میں۔ الفاظ Alchasili و Alcharsi غالباً

گیا اور علی بن عیسیٰ [رک بہ ابن الجراح (۲)] کو اس کی جگہ مقرر کر دیا گیا۔ مؤخر الذکر کے دارالسلطنت پہنچنے تک عبید اللہ بن محمد الکواذی اس کے نائب کے طور پر کام کرتا رہا۔ ۵۳۱۸/ ۹۳۰ - ۹۳۱ء میں دوسرے وزیر ابن مخلد [رک باں] نے الخصیبی کو فارس اور کرمان کی حکومت سپرد کر دی۔

الخصیبی اس وزیر کا بھی نام ہے جس کا تقرر محمد عبید اللہ کے بعد ذوالحجہ ۵۳۲۱/ دسمبر ۹۳۳ء میں ہوا اور جو خلیفہ القاهر کی معزولی تک اپنے عہدے پر قائم رہا مگر ابن الاثیر (۸ : ۱۹۵) اور ابن خلدون (۳ : ۳۹۴) نے اس کا نام ابو العباس احمد بن عبید اللہ بن سلیمان الخصیبی لکھا ہے۔ الخصیبی کی وفات ۵۳۲۸/ ۹۴۰ء میں ہوئی۔
 مأخذ: (۱) عرب، طبع ڈخویہ، ص ۸۰ و ۱۰۹ و ۱۲۶ تا ۱۲۹ و ۱۵۰؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸ : ۱۱۶ بعد؛ (۳) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۶۷ بعد؛ (۴) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۳۷۴؛ (۵) Gesch. der Chalifen : Weil ۵۵۷ : ۲

(K.V. ZETTERSTEEN)

• خضر: رک بہ الخضر .

• خضر بیگ: ایک عثمانی عالم اور شاعر، قسطنطنیہ [رک باں] کا قاضی القضاة، یکم ربیع الاول ۵۸۱۰/ ۶ اگست ۱۴۰۷ء میں بمقام سیوری حصار پیدا ہوا تھا جہاں اس کا والد جلال الدین شہر کا قاضی تھا۔ وہ ایک نامور خاندان سے تھا جس کا شجرہ نسب خوجہ نصر الدین سے ملتا تھا۔ اس نے زیادہ تر ملا محمد یکان سے تعلیم پائی جس کی بیٹی سے بعد ازاں اس کی شادی ہو گئی۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد وہ اپنے آبائی شہر میں پہلے قاضی اور پھر مدرس مقرر ہوا۔ اس کے بعد روسہ [رک بہ روسہ] اور

میں پروفیسر مقرر ہوا اور پھر اینغول (Ainegöl) میں قاضی اور بالآخر ادرنہ میں ایک تعلیمی عہدے پر فائز ہوا اور جب قسطنطنیہ کا شہر فتح ہو گیا تو وہاں کا قاضی القضاة مقرر ہوا۔ اس کے تین بیٹے تھے: (۱) احمد پاشا مفتی برسہ جس کا سنہ وفات ۵۹۰۱/ ۱۴۹۵ء ہے اور جو زینیلی خاندان کے افراد کے ساتھ برسہ میں مدفون ہوا؛ (۲) سنان پاشا [رک باں] اور (۳) یعقوب پاشا قاضی برسہ (م ۵۸۹۱/ ۱۴۸۶ء) جو ملا فناری کی مسجد میں دفن ہے۔ یہ تینوں اپنی خداداد ذہانت اور معتد بہ ادبی کمالات کی وجہ سے ممتاز تھے۔ خود خضر بیگ علوم اسلامیہ کا بڑا ماہر تھا اور تین بڑی اسلامی زبانوں (یعنی عربی، فارسی اور ترکی) کے ادبیات کے متعلق وسیع معلومات رکھتا تھا۔ اس نے بحر بسیط میں ایک واعظانہ نظم بعنوان النونہ فی العقائد لکھی (استانبول ۵۱۲۵۸، ۳۲ ورق؛ قب ۱۸، سلسلہ ۴، ج ۳، ۱۸۵۴ء، ص ۲۲۲) جس کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں (مثلاً داؤد بن محمد القرصی کی شرح، قاہرہ ۵۱۲۹۷، ۸۷ ورق)۔ اس کے علاوہ اس کی اور بھی متعدد تصانیف ہیں جو بیشتر منظوم ہیں۔ خضر بیگ کا انتقال (۵۸۶۳/ ۱۴۵۸ - ۱۴۵۹ء) میں استانبول میں ہوا جہاں اسے قبرستان ایوب میں سپرد خاک کیا گیا۔ اس نے ایک چھوٹی سی مسجد بنوائی تھی جو حاجی قادین کی مسجد کہلاتی ہے (دیکھیے حافظ حسین : حدیقة الجوامع، ۱ : ۸۵ بعد (مع سوانح عمری)؛ نیز دیکھیے GOR: J. v. Hammer، ۹ : ۶۲، عدد ۱۵۸۔ اس کے مزار کے بارے میں دیکھیے حدیقة الجوامع، ۲ : ۲۱۸ ص ۷۔ استانبول کے بالمقابل ایشیائی ساحل پر ایک گاؤں تھا جہاں اس کی بڑی جاگیریں تھیں۔ یہ گاؤں اب تک اس کے نام پر قاضی دیو یعنی قاضی کا گاؤں کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول

۱۳۳۲ھ، ص ۱۳۸، ۲۰۳: (۲) سعد الدین: تاج التواریخ،

استانبول ۱۲۷۹ھ، ۲: ۳۳۹ بعد: (۳) طاش

کوپری زادہ مجدی: الشقائق النعمانیہ، ۱: ۱۱۱ بعد:

(۴) سجل عثمانی، ۲: ۲۷۷: (۵) السید اسمعیل بلیغ

بروسوی: گلدستہ ریاض عرفان، برسد ۱۳۰۲ھ، ص ۲۷۹

بعد: (۶) GOR: J. v. Hammer، ۲: ۵۳۶: (۷) وہی

مصنف: Gesch. d. osm. Dichtkunst، ۱: ۱۳۲: (۸)

Brit. Mus., Turk. Mss.: Ch. Rieu، ص ۵ ب بعد:

(۹) براکلمان: GAL، ۲: ۲۲۹: (۱۰) بروسی

محمد طاہر: عثمانی مؤلفی، ۱: ۲۹۰ بعد.

(FRANZ BABINGER)

* **خضر خان:** سید خضر خان فرمانروا دہلی،

سید خاندان کا بانی تھا۔ اس خاندان کا دور حکومت

۱۳۱۳ سے ۱۳۵۱ء تک ہے۔ خضر خان ملک

سلیمان کا بیٹا تھا جو فیروز تغلق کے ایک امیر

مردان دولت کا متبنی تھا۔ خضر خان کو مردان

دولت کی ملتان والی جاگیر ورثے میں ملی تھی، لیکن

۱۳۹۶ء میں دہلی پر نصرت شاہ کے غاصبانہ تسلط

کے زمانے میں اسے وہاں سے بیدخل کر دیا گیا۔

جب ۱۳۹۸ء میں تیمور نے ہندوستان پر چڑھائی کی

تو خضر خان بھاگ کر میوات کے علاقے میں چلا گیا،

لیکن دہلی فتح ہونے کے بعد وہ فاتح کی خدمت میں

حاضر ہوا جس نے اسے ملتان اور دیپالپور کی جاگیریں

عطا کر دیں، جہاں وہ محمود تغلق کے باقی ماندہ پر

آشوب عہد حکومت میں خود مختارانہ حیثیت سے

متمکن رہا۔ ۱۲ نومبر ۱۴۰۵ء میں اس نے دریائے ستلج

کے کنارے سلطان محمود کے وزیر ملو (اقبال خان)

کو جو ملتان پر دوبارہ قبضہ جمانا چاہتا تھا شکست

دے کر ہلاک کر دیا، اور دہلی کی سمت میں اپنے

علاقے کو وسعت دے کر اس نے دارالسلطنت میں

اپنے ہواخواہوں کی ایک جماعت قائم کر لی۔

۱۴۱۲ء میں اس نے محمود تغلق کو دہلی میں محصور کر لیا لیکن اس کی یہ مہم کامیاب نہ ہوسکی، تاہم ۱۴۱۴ء میں محمود کی وفات کے بعد اس نے دوبارہ آکر دولت خان کا محاصرہ کیا جسے امرائے دہلی نے اپنا قائد تسلیم کر لیا تھا، لیکن جب دولت خان کو یہ معلوم ہوا کہ محاصرین کو اندر داخل کرنے کی سازش کی جا رہی ہے تو اس نے شہر حوالے کر دیا۔ ۴ جون ۱۴۱۴ء کو دولت خان کو حصار فیروزہ میں قید کر دیا گیا اور اس کے تھوڑے عرصے بعد اسے قتل کر دیا گیا۔

خضر خان نے بادشاہ کا لقب اختیار کرنے سے اجتناب کیا اور اپنے آپ کو ”رایات اعلیٰ“ (= بلند پرچم) کے لقب سے ملقب کرنے پر اکتفا کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تیمور کے بیٹے شاہرخ کو خراج بھیجتا تھا اور اسے اپنا آقا سمجھتا تھا۔

دہلی کی فرمانروائی حاصل کرنے کے بعد اس نے سب سے پہلے کٹھیر (روہیلکھنڈ) اور دواۓ گنگا (جمنا) کے باغی صوبوں کو دوبارہ مطیع بنایا اور ۱۴۱۶ء میں گوالیار میں اپنا اقتدار جمایا، سرہند میں طغان رئیس کی سرکردگی میں ترکوں کی جو بغاوت ہوئی تھی اسے فرو کیا اور ناگور سے گجرات کے فرمانروا احمد اول کے محاصرے کو اٹھوا دیا۔ ۱۴۱۷ء میں اس نے ترکوں کی بغاوت کے استیصال کی تکمیل کی اور ۱۴۱۸ء اور ۱۴۱۹ء میں کٹھیر میں امن و امان بحال کرنے میں مصروف رہا۔ مؤخر الذکر سال میں ایک باغی شخص ماچھی واڑہ میں نمودار ہوا جو اپنے کو سارنگ خان بتاتا تھا یعنی خضر خان کا وہ حریف قدیم جس نے ایک وقت میں اسے ملتان سے نکال دیا تھا، لیکن اسے روپڑ کے قریب شکست ہوئی اور وہ پہاڑوں میں بھاگ گیا اور ۱۴۲۰ء میں طغان رئیس نے اسے قتل کر دیا۔ پھر اسی سال کے

حضرت موسیٰؑ نے جواب دیا: ”میں“۔ اس پر اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰؑ سے ناراض ہو گیا اور انہیں حکم دیا کہ وہ ”مجمع البحرين“ کے مقام پر میرے ایک بندے سے ملیں جو ان سے زیادہ عالم ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حکم دیا کہ زنبیل میں ایک مچھلی ساتھ لے جائیں اور جہاں پہنچ کر مچھلی گم ہو جائے، وہاں حضرت خضرؑ سے ملاقات ہو گی۔ اس ملاقات کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ علیہ السلام اپنے خادم (= قتی) کے ساتھ سفر پر روانہ ہوئے جس کی آخری منزل ”مجمع البحرين“ تھی۔ [سفر کے دوران حضرت موسیٰؑ علیہ السلام نے ناشتہ طلب کیا تو خادم نے جواب میں کہا کہ وہ مچھلی تو حیران کن طریقے سے پانی میں چلی گئی تھی۔ موسیٰؑ نے کہا کہ ہمیں اسی مقام پر پہنچنا تھا چنانچہ وہ واپس اس مقام پر پہنچے۔ وہاں ان کو خدا کا ایک برگزیدہ بندہ ملا۔ حضرت موسیٰؑ نے اس بندہ خدا (= خضر) سے نہایت مؤدبانہ انداز میں ساتھ ہونے کی اجازت طلب کی تا کہ وہ حضرت خضرؑ کے علوم باطن سے بہرہ ور ہو سکیں۔ ان دونوں میں ایک طرح کا معاہدہ ہو گیا اور حضرت خضرؑ نے موسیٰؑ سے شروع ہی میں کہہ دیا تھا کہ وہ (= موسیٰؑ) ان کے کاموں کو نہ سمجھ سکیں گے، لہذا حضرت خضرؑ نے تاکیداً کہا کہ وہ ان سے کسی بات کی تشریح طلب نہ کریں (اور یہ بھی بتا دیا کہ) انجام کار موسیٰؑ ان کا ساتھ نہ دے سکیں گے۔ بہر حال وہ سفر پر روانہ ہو گئے جس کے دوران حضرت خضرؑ نے چند ایسی باتیں کیں جن کی وجہ سے حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ سے صبر کا دامن چھوٹ گیا اور وہ ان امور کی تشریح پوچھنے پر مجبور ہو گئے جس کے جواب میں حضرت خضرؑ بولے: ”کیا میں نے آپ سے پہلے ہی نہ کہہ دیا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر نہ کر سکیں گے؟“۔

دوران میں دوآب اور کٹھیر میں دوبارہ فوج بھیجنے کی ضرورت پیش آئی اور طغان رئیس نے ضلع سرہند میں علم بغاوت بلند کیا۔ ۱۳۲۱ء میں خضر خان نے میوات کے علاقے میں اور گوالیار پر فوج کشی کی جہاں سے وہ اٹاوے کے راستے واپس ہوا۔ یہاں پہنچ کر وہ بیمار ہو گیا اور دہلی واپس آنے پر وہیں ۲۰ مئی ۱۳۲۱ء میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) یحییٰ بن احمد: تاریخ مبارک شاہی (قلمی نسخے کمیاب ہیں)؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری؛ (۳) عبدالقادر بدائونی: منتخب التواریخ، مترجمہ G. S. A. Ranking؛ (۴) محمد قاسم فرشتہ: کلشن ابراہیمی؛ (۵) Edward Thomas: *Chronicles of the Pathan Kings of Delhi*

(T.W. HAIG)

* ⊗ الخضرؑ: (= الخضر؛ [الخضر])؛ ایک مشہور [بزرگ شخصیت کا لقب] جن کا روایات اور حکایات میں اکثر ذکر آتا ہے۔ الخضر اصل میں ایک صفت ہے (یعنی وہ شخص جو سبز یا ہرا بھرا ہو)۔ [کہا جاتا ہے کہ وہ جہاں کہیں بیٹھتے وہ جگہ ہری بھری اور سرسبز ہو جاتی (تفسیر القاسمی، ۱۱: ۳۰۹)۔ ایک روایت میں ہے کہ جب وہ نماز پڑھتے تو ان کے آس پاس سبزہ نمودار ہو کر لہلہانے لگتا (تفسیر فتح القدیر، ۳: ۲۸۹)۔ اردو میں الخضر کی نسبت خضر زیادہ مروج ہے۔ ان کا نام بلیا بن ملکان بتایا جاتا ہے]۔

حضرت خضرؑ کے متعلق جو روایتیں اور حکایتیں مشہور ہیں، ان کا تعلق قرآن مجید کے اس بیان سے ہے جو سورة الکہف (۱۸: ۶۰ تا ۸۲) میں مذکور ہے۔ [امام بخاریؒ نے روایت نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰؑ ایک دن بنو اسرائیل کے ایک اجتماع سے خطاب کر رہے تھے کہ ایک آدمی نے سوال کیا: ”لوگوں میں سب سے عالم کون ہے؟“

تھے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اپنی تمام تر عظمت و برتری کے باوجود تمام دنیا کے نجات دہندہ نہ تھے، بلکہ ان کا علم محدود اور صرف ایک قوم کے لیے تھا اور جامع کمالات صرف نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی حضرت موسیٰؑ کے ایک سفر کا ذکر موجود ہے، جو آپ نے حبشہ کی طرف کیا تھا (بائبل، العدد، ۱۲ : ۱)۔

مستند اور صحیح روایات کے مطابق سورۃ الکہف کے بیان میں موسیٰؑ سے مراد حضرت موسیٰؑ بن عمران ہیں جو بنی اسرائیل اور فرعون کی طرف بھیجے گئے تھے؛ فتنی سے مراد حضرت موسیٰؑ کے شاگرد اور پہلے خلیفہ یوشعؑ بن نون ہیں جو اپنے استاد کی خدمت بھی کرتے تھے اور ان سے علم بھی حاصل کرتے تھے؛ عِبَادًا مِّنْ عِبَادِنَا (= ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ) سے مراد حضرت خضرؑ ہیں؛ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ (= دو سمندروں کا مجمع) کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض مفسرین نے کہا کہ اس سے مراد وہ جگہ ہے جہاں باب المندب کے پاس بحر ہند اور بحر احمر ملتے ہیں؛ بعض نے کہا کہ طنجہ کے قریب جہاں بحر روم اور اوقیانوس ملتے ہیں؛ بعض کے نزدیک جہاں بحیرہ قلزم اور بحیرہ اردن ملتے ہیں، وغیرہ۔

بعض کا خیال ہے کہ حضرت خضرؑ نبی تھے اور بعض انہیں ولی قرار دیتے ہیں۔ حضرت خضرؑ کے نبی ہونے کے ثبوت میں عام طور پر سورۃ الکہف کی آیات سے چار دلائل پیش کیے جاتے ہیں : (۱) وَآتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا (= ہم نے اسے (خضرؑ کو) اپنے ہاں سے رحمت عطا کی)۔ یہاں رحمت سے مراد نبوت لی جاتی ہے؛ (۲) وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا (= ہم نے اسے اپنے پاس سے ایک علم یعنی علم باطن اور علم لدنی سکھایا تھا)۔ یہ طریقہ علم بھی

بالآخر حضرت خضرؑ نے حضرت موسیٰؑ کا ساتھ چھوڑ دیا اور چلتے وقت انہیں اپنے افعال کی تشریح و توجیہ بتائی : [جس کشتی میں سوراخ دیا گیا تھا وہ چند غریبوں کی ملکیت تھی اور وہی کشتی ان کی روزی کا ذریعہ تھی؛ ایک ظالم بادشاہ لوگوں کی کشتیوں پر غاصبانہ قبضہ کر رہا تھا اور حضرت خضرؑ کا مقصد یہ تھا کہ کشتی کو ذرا عیب دار کر دیا جائے تاکہ بادشاہ قبضہ نہ کر پائے۔ ایک لڑکے کو اس لیے قتل کیا تھا کہ اگر وہ لڑکا زندہ رہتا تو کفر و سرکشی سے والدین کے لیے وبال جان بن جاتا؛ اللہ تعالیٰ کو یہ منظور تھا کہ وہ لڑکا قتل کر دیا جائے اور اس کے بجائے والدین کو نیک اور رحمدل اولاد عطا کی جائے۔ گرنے والی دیوار کو اس لیے تعمیر کر دیا گیا کہ اس کے نیچے دو یتیم بچوں کے لیے خزانہ مدفون تھا اور ان کے باپ کی نیکی کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کو یہ پسند تھا کہ وہ جوان ہو کر اس خزانے کو خود استعمال میں لائیں؛ اگر دیوار گر جاتی تو دوسرے لوگ خزانے کو خورد برد کر لیتے۔

اس بندہ خدا کا نام جمہور مفسرین نے الخضر بتایا ہے۔ حضرت موسیٰؑ و خضرؑ کے یہ واقعات عبرت و موعظت کے حامل ہیں۔ اس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا پیغام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں۔ سلسلہ اسرائیلی کے عظیم الشان نبی حضرت موسیٰؑ صرف ایک قوم کے لیے ہدایت لے کر آئے تھے، لیکن ان کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے بعض بندے ایسے تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے دوسری اقوام کے لیے نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا (حضرت خضرؑ کے رسول ہونے کے متعلق دیکھیے الاصابہ، ص ۸۸۲ بعد؛ نیز اس مقالے کے آخر میں) اور وہ بعض علوم باطن و معرفت میں موسیٰؑ سے بھی بڑھ کر تھے۔ النووی نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے کہ خضرؑ بادشاہوں کے خاندان سے

شان نبوت کی دلالت کرتا ہے؛ (۳) حضرت موسیٰؑ نے حضرت خضرؑ سے کہا تھا: هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَنِي مِمَّا عَلِمْتَ رُشْدًا (= کیا میں آپ کے ساتھ ہوں اس شرط پر کہ آپ مجھے اپنے علم لدنی میں سے کچھ سکھا دیں)۔ نبی غیر نبی سے علم حاصل نہیں کر سکتا؛ (۴) وَمَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي (= حضرت خضرؑ نے کہا میں نے یہ اپنے حکم سے نہیں کیا)، یعنی اس سے مراد بھی امر الہی ہے (تفصیلی بحث دیکھیے تفسیر مواہب الرحمن، ۱۶: ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۱۵: ۱۷۳)۔

حضرت خضرؑ کی حیات و وفات کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اکثر صوفیہ اور اہل معرفت ان کی حیات کے قائل و متقا ہیں۔ وفات کے قائل مکتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر حضرت خضرؑ عہد نبوی میں زندہ ہوتے تو ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ پر ایمان لاتے اور آپ کی رفاقت میں جہاد میں شرکت کرتے۔ مستند روایات سے ثابت ہے کہ حضرت خضرؑ نہ کسی صحابی کو ملے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵: ۳۳۹ تا ۳۴۰ و ۱۶: ۱۰ تا ۱۲)۔

تفاسیر اور کتب تاریخ میں قصے کے مستند اور غیر مستند پہلوؤں پر تفصیلی بحث موجود ہے، دیکھیے الطبری: تفسیر؛ ابن کثیر: تفسیر؛ الألوسی: روح المعانی؛ الشوکانی: فتح القدیر؛ تفسیر القاسمی؛ تفسیر المراغی؛ اشرف علی تھانوی: بیان القرآن؛ عبدالمجید دریا آبادی: تفسیر ماجدی؛ نواب صدیق حسن خان: بیان القرآن اور ترجمان القرآن؛ امیر علی: مواہب الرحمن؛ ابوالکلام: ترجمان القرآن؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن]۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، بذیل ۱۸ [الکھف]: ۶۰

تا ۸۲، اور حدیث و تاریخ کی وہ کتابیں جن کا حوالہ اوپر آچکا ہے؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ، ۱۲۹۰ھ، ص ۱۲۵، ۱۹۰ بعد؛ (۳) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۰۶ بعد؛ (۴) ابن حجر: الأصابہ، مطبوعہ کلکتہ، ص ۸۸۲ بعد؛ (۵) الذمیری: حیوة الحیوان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۱۷ بعد؛ (۶) النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۸ بعد؛ (۷) ابو حاتم السجستانی: کتاب المعترین، طبع Goldziher، در Abh. zur ar. Philologie، ۲: ۱؛ (۸) المسعودی: مروج الذهب، مطبوعہ پیرس، ۴: ۲۱۶؛ (۹) فردوسی: شاہنامہ، طبع Mohl، ۵: ۲۱۶ بعد، طبع Macan، ۳: ۱۳۴۰؛ (۱۰) نظامی: سکندر نامہ، "جستجوئے سکندر برائے آب حیات"؛ (۱۱) Alexanders Zug zum Lebensquell: Ethé، در S. B. Bayr. Ak.، ۱۸۷۱ء، ص ۳۴۳ تا ۴۰۵؛ (۱۲) Horus et Saint Georges d': Clermont-Ganneau، در après un bas-relief inédit du Louvre، d'archéologie، ج ۲۲ تا ۲۴؛ (۱۳) S. I. Curtiss: Ursemit Religion im Volksleben d. heut. Orients، لائپزگ ۱۹۰۳ء، بذیل مادہ Chidr؛ (۱۴) Wer ist Chadhir?: Dyroff، در Z.A.، ۱۸۹۲ء، ۷: ۳۱۹ تا ۳۲۷؛ (۱۵) I. Friedländer: Zur Geschichte der Chadhirlegende، در A. R.، ۱۹۱۰ء، ۱۳: ۹۲ بعد؛ (۱۶) وہی مصنف: Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende، در A. R.، ۱۳: ۱۶۱ بعد؛ (۱۷) وہی مصنف: Die Chadhirlegende und der Alexanderröman، لائپزگ ۱۹۱۳ء؛ (۱۸) M. Lidzbarski: Wer ist Chadhir?، در Z. A.، ۱۸۹۲ء، ۷: ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۱۹) Nöldeke: Beiträge zur Geschichte des Alexanderrömans، در Denks Ak. Wien، ج ۳۸، عدد ۵؛ (۲۰) K. Vollers: Chidhir، در A. R.، ۱۹۰۹ء، ۱۲: ۲۳۴ تا ۲۸۴

قرآن کے الفاظ ہیں۔ اس کے علاوہ خاطئین، الخاطئون اور خاطئة بھی قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔ لغت نویسوں میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ خطا کو غیر ارادی سمجھنا چاہیے یا ارادی، جیسا کہ خطیئة اور خطا (گناہ) کی صورت میں۔ خطا اور خطا (آخر الذکر لفظ صرف قاموس میں ملتا ہے) مترادفات (یا ایک ہی لفظ کی صوتی اعتبار سے دو مختلف صورتیں) ہیں۔ بعض اوقات خطا کو خطیئة کا مصدر ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کا استعمال حاصل مصدر کے طور پر ہوتا ہے، (ابتدا میں اس کی یہی حیثیت تھی اور اب تک ہے)؛ بعض اوقات اخطا سے مزید فیہ (یہ نتیجہ ہے لسانی استعمال کا)؛ اور کبھی کبھی دونوں سے متعلق۔ ہم نے جو باتیں اوپر بیان کی ہیں ان کے اندر محدود رہتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان افعال کے معنی کی قطعی تعریفات کے بارے میں لغت نویس بڑی مختلف اور متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں۔ قدیم شاعری میں خطا اور خطا کا بہت کم استعمال ہوا، مثلاً ابو العتاهیہ [طبع ۱۸۸۸ء ص ۱۲۰ سطر ۱]؛ بمعنی گناہ (ذنب کا مرادف)؛ نیز قرآن حکیم (۷۱: بنی اسرائیل)؛ ۳۱: خطا؛ (۴۴: النساء)؛ بمعنی تجاوز عن الحدود)؛ زیادہ تر صرف فعلی حالتوں خطیئ اور اخطا کو مرادفات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

ایک علمی اصطلاح کے طور پر خطا کا استعمال اس کے عام معنوں (صواب کی ضد) ہی میں ہوتا ہے اور اس کی بڑی بڑی صورتیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ کوئی منطقی غلطی (صواب کی ضد) اور باطل کے مترادف)؛ ناقابل قبول (حق کی ضد)؛ مقدم الذکر کا استعمال مسائل اجتہاد میں اور مؤخر الذکر کا استعمال اعتقاد [رک باں] میں ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے قرآن میں اس مادے کے انہیں معنوں کے مطابق استعمال کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور

Chidher in Sage und Dichtung : G. Hart (۲۱) Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge) عدد ۲۸۰، جو مقالہ نگار کو دستیاب نہ ہوئی)؛ (۲۲) Weymann : Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes Kirchhain ۱۹۰۱ء؛ (۲۳) R. Paret : سیرة سيف بن ذي يزن Sirat Saif ibn Dhi (Jaz'ar Hanover ۱۹۲۳ء، اشاریہ ۱، بذیل مادہ؛ Drie Javaansche Goeroes : G.W.I. Drewes (۲۴) تحقیقی مقالہ لائڈن ۱۹۲۵ء، ص ۵۶ بعد، ۱۹۵ بعد؛ (۲۵) محمد حفظ الرحمن : قصص القرآن، مطبوعة ندوة المصنفین دہلی؛ (۲۶) ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین]۔

(A.J. WENSINCK [و ادارہ])

خطا: (ع: خطی، یخطأ خطاً و خطاً) اس کی ضد عمد اور صواب ہے۔ المفردات میں ہے: الخطأ العدول عن الجبهة (= صحیح سمت یا راستے سے منحرف ہو جانا)۔ خطا کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ارادہ کچھ اور کیا تھا، عمل کچھ اور ہو گیا؛ ایک یہ بھی ہے کہ ارادہ بھی نہیں کیا تھا مگر عمل سرزد ہو گیا [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً (۴۴: النساء)]۔ ابن الاثیر نے النہایہ میں لکھا ہے: الخطأ ضد العمد، یعنی خطا وہ عمل ہے جو بالارادہ نہ کیا گیا ہو۔ خطا کے معنی گناہ اور اثم کے ہیں۔ اخطأ یخطئ: اذا سلک سبیل الخطأ عمدا او سهوا؛ الخطأ: الذنب، ضد العمد۔ [قرآن میں ہے اِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطَاً کَبِیْرًا]۔ بعض کے نزدیک خطی کے معنی ہوں گے: کوئی غلط کام عمداً کیا اور اخطا کے معنی ہوں گے: کوئی کام بلا ارادہ اس سے ہو گیا۔

اس کے مشتقات بہت سے ہیں جن کے لیے کتب لغت ملاحظہ ہوں۔ ان میں ایک خطیئة [رک باں] ہے، جس کی جمع خطایا و خطیئات ہے اور یہ تینوں

سے جو عمداً نہیں کیے جاتے، لیکن جن میں گویا بالواسطہ نیت کو دخل ہے؛ لہذا انسان کو ان کا ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے)، البتہ اگلے جہاں میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے کام لے کر اس سزا کو نظر انداز کر دے گا۔

مآخذ: [(۱) الراغب: المفردات؛ (۲) ابن الاثیر:

النهاية؛ (۳) البزدوی: کشف الاسرار، ج ۴؛ (۴)

لغات؛ ان کے مختلف بیانات Arab English : Lane

Lexicon، ۱/۲ : ۲۶۱، میں جمع کیے گئے ہیں؛

اصطلاح کے طور پر اس کے استعمال کے لیے

دیکھیے (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲:

۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۶) Dschordschani: Definitions،

طبع فلوکل G. Flügel، ص ۱۰۴؛ (۷) زیادہ تفصیلات

کے لیے اصول اور فقہ کی کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری

ہے؛ نیز رک بہ [دین و] قتل۔

(J. SCHACHT [و ادارہ])

خطائی: شاہ اسمعیل صفوی [رک بہ اسمعیل

اول] کا تخلص۔ اس کے فارسی کلام سے ہماری واقفیت صرف چند متفرق اشعار تک محدود ہے۔ اس کا ایک شعر اس کے بیٹے سام مرزا کے مرتبہ مجموعہ اشعار میں منقول ہے۔ اس کے برعکس اس کا ترکی دیوان متعدد قلمی نسخوں کی صورت میں معروف ہے، اگرچہ یہ نسخے کم یاب ہیں اور ان میں ایک دوسرے سے خاصا اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

ای۔ جی۔ براؤن (Percival Literature in Modern)

Times، ص ۱۲ تا ۱۳) نے ایک تعجب انگیز بات معلوم کی

ہے کہ صفوی سلطنت کا بانی زیادہ تر ترکی زبان میں شعر

کہتا تھا، بحالیکہ اس کا مد مقابل ترکی سلطان سلیم

اپنی نظموں کے لیے فارسی زبان استعمال کرتا تھا۔

خطائی کو اب بجا طور پر آذربائیجانی ترکی زبان کے پیشرو

ادبی میں شمار کیا جاتا ہے، مگر پیرس کے قدیم ترین

دوسرے مذاہب کا موازنہ از روئے حق و باطل کیا جاتا ہے اور فروع فقہیہ [رک بہ فقہ] میں جو نظریات باہم متضاد ہوں گے وہ خطا اور صواب سے تعبیر ہوں گے؛ لیکن ہر ایک کے لیے ایک ایک فعل یعنی آصاب اور آخطا مستعمل ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں اصولی فرق نہیں ہے۔ جہاں تک دوسرے اصناف علم کا تعلق ہے ان میں خطا اور باطل کے الفاظ ملے جلے آتے ہیں؛ کچھ یہی سلسلہ صواب اور حق کا بھی ہے۔ [اجتہاد میں مجتہد کے خطا و صواب کے لیے رک بہ مجتہد، نیز رک بہ فقہ]۔

۲۔ فعل غیر ارادی: (عمد کے برعکس)،

اس اصطلاح کا استعمال قرآن مجید ہی سے شروع

ہو گیا تھا (۴ [النساء]: ۹۲؛ (قَبْ مَادَّةُ قَتْل؛

ممکن ہے ۲ [البقرة]: ۲۸۶ اور ۳۳ [الاحزاب]: ۵

اور دوسری آیات کو بھی اس سے تعلق ہو)۔

ہمیں اس پر صرف اس کے غیر قانونی ہونے کے

نقطہ نظر سے غور کرنا ہے۔ صحیح لفظوں میں

ہم اس کی تعریف یوں کریں گے کہ اس سے مراد

وہ فعل ہے جو خلاف قانون تو ہے لیکن جو اس

نیت سے نہیں کیا گیا کہ قانون کی خلاف ورزی

کی جائے خواہ یہ فعل عمداً ہی کیوں نہ

سرزد ہو، گو قانونی نقطہ نظر کے مطابق غفلت کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا دعویٰ یہ ہے کہ

اس قسم کے افعال پر بارگاہ الہی سے کوئی سزا نہیں

مل سکتی، کیونکہ سزا صرف اس فعل پر ملتی ہے جس

میں عمداً قانون کی خلاف ورزی کی جائے۔ اس کے

برعکس اہل السنّت کا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ خطا

کو اثم (گناہ) نہیں ٹھہرایا جا سکتا، غفلت بہر حال

ایک فعل ارادی ہے، لہذا جو خطا اس طرح سرزد

ہوگی اس کی سزا بھی مل سکتی ہے (وہ کہتے ہیں

خطا کا تعلق عوارض مکتسبہ سے ہے، یعنی ان افعال

قلمی نسخے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی زبان کچھ مصنوعی سی ہے کیونکہ اس میں اصل آذربائیجانی الفاظ کے ساتھ ساتھ ان کی وہ متوازی اشکال بھی موجود ہیں جو مشرقی ترکی میں پائی جاتی ہیں مثلاً *gä'ü äm* "گلیورم" کی جگہ *gälürarän* "گلیورمن" اور حروف صحیح کے مادوں کی حالت نصبی میں "ی" کے بجائے "نی"۔

شاعری کے لحاظ سے خطائی کا دیوان بہت درمیانے درجے کا ہے۔ اس کے تخیلات فرسودہ اور اس کے مضامین روکھے پھیکے ہیں، لیکن جب وہ اپنی زندگی کے واقعات کا ذکر اشارہ کرتا ہے تو اس کا کلام بہت دلچسپ ہو جاتا ہے۔ ایسے موقعوں پر وہ اپنے آپ کو اپنے باپ کے خون کا انتقام لینے والا اور اپنے کو خاندان آردبیل کا محافظ ظاہر کرتا ہے، وہ اپنے شیروانی دشمنوں کے خلاف تہدید آمیز لہجہ اختیار کر کے غیظ و غضب کا اظہار کرتا ہے اور اپنے غازیوں، وطنی بھائیوں اور آران (جوانان سپاہ) کی شجاعت کی پر جوش تعریف و توصیف کرتا ہے، نیز اس نے تصوف کے میدان میں بڑے بڑے دعوے بھی کیے ہیں۔

اہل حق [ارک باں] (عوام کے نزدیک: فرقہ علی الہی) کے عقائد میں خطائی کو ایک اہم مرتبہ حاصل ہے۔ اس فرقے کے راز دان افراد اکثر خطائی کے اشعار بطور سند پیش کرتے ہیں، ان کے اس مناجاتی رسالے میں جو قطب نامہ کہلاتا ہے، ان اشخاص کے متعلق جن میں بقول مصنف یکے بعد دیگرے ذات الہی کا ظہور ہوا، مندرجہ ذیل عبارت ہے: "خطائی کی صورت میں اس نے ترکی زبان میں گفتگو کی اور ترکستان کے پیر کی حیثیت اختیار کی"۔ اس جغرافیائی اصطلاح (ترکستان) سے مراد آذربائیجان ہے جہاں ترک آباد ہیں۔

صفوی خاندان کی مخفی تعلیم کو سمجھنے

کے لیے جو صحیح (مستند) شیعہ عقائد سے بہت بعید ہے، اس بات کو ملحوظ رکھنا بہت اہم ہے کہ اس میں خطائی کے نام سے شاہ اسمعیل ایک اوتار کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، اس بات سے صفوی فرمانرواؤں کے سیاسی اقتدار کی پوشیدہ اعتقادی بنیادوں پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے (دیکھیے مآخذ مثل صفوة الصفاء، سلسلة النسب الصفویة، اور شاہ اسمعیل کے عہد جوانی کے وہ حالات جو ای۔ ڈی راس E.D. Ross نے *JRAS*، ۱۸۹۵ء، صفحہ ۲۴۹ تا ۳۴۰ پر شائع کیے۔

فان ہامر Von Hammer نے *Gesch. d. Osm. Dichtkunst*، ۱۸: ۲ پر ایک پر اسرار درویش صفوی خطائی (م ۹۳۶ھ / ۱۵۲۹ء) کا ذکر کیا ہے جو اس مقصد سے ایران گیا تھا کہ شاہ اسمعیل اسے اپنے ہاتھ سے مولانا جلال الدین رومی کا دیوان عطا کرے، جسے یہ صفوی فرمانروا اپنے ساتھ (ترکی سے) ایران لے گیا تھا۔ فان ہامر نے اس دیوان میں سے چار مرتبہ اشعار بھی نقل کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) تحفہ ساسی مخطوطہ کتاب خانہ ملی پیرس، تکملہ فارسی، عدد ۱۴۹۲، ورق ۱۷ راست، قب نیز (۲) *N. E. : S. de Sacy*، پیرس، ۹ / ۷ : ۲۷۸ - خطائی کے ترکی دیوان کے جو مخطوطے معلوم ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ۱ - کتاب خانہ ملی پیرس، تکملہ ترکی، عدد ۱۳۰۷ (ورق ۸۳ بعد): ۲۵۳ غزلیں، مثنوی فی المناجات (۲۴ ایات)، ایک اور مثنوی جس کا ایک نسخہ لندن میں بھی ہے (۱۸ ایات)، ایک رزمیہ مثنوی (ساٹھ اشعار بحر مقارب میں)؛ یہ نسخہ ۹۴۸ھ میں یعنی شاہ اسمعیل کی وفات کے ۱۸ سال بعد لکھا گیا تھا؛ ۲ - اسی فہرست میں دیوان کا ایک اور نسخہ تکملہ ترکی، عدد ۹۹۵ (سابق مجموعہ شیفر Schefer) سترھویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا ہے، اس میں ۶۴ ورقوں میں ترکی زبان میں ۲۰۰ غزلیں، ۹ رباعیاں،

و خطب: بمعنی وعظ و نصیحت: خطیب کی تقریر: مفردات راغب میں ہے: الخطب والمخاطبة والتخاطب: باہم گفتگو کرنا: ایک دوسرے کی طرف بات لوٹانا: اسی سے خطبة (وعظ) اور خطبة (پیغام نکاح)۔ خطبہ کا اسم فاعل خاطب اور خطیب ہے اور خطبہ کا صرف خاطب۔ قرآن مجید میں اس کے دوسرے مشتقات بھی ہیں (نیز دیکھیے ابن الاثیر: النہایة)۔

لسان العرب میں اس لفظ کی طویل تشریح ہے۔ خطبہ بمعنی کلام کا ذکر کرنے کے بعد اس کے تخصیصی معنی بیان کیے گئے ہیں: ان الخطبة عند العرب الکلام المنشور المسجع، یہ ابواسحق کا قول ہے۔ پھر لکھا ہے: الخطبة مثل الرسالة التي لها أول وآخر یعنی خط کی طرح خطبے کا بھی آغاز و اختتام ہوتا ہے۔

لسان کے مطابق اس لفظ میں مجمع عام کو خطاب کرنے اور لوگوں کو (خصوصاً احتجاج یا خروج و مظاہرہ کے لیے) برانگیختہ کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ عام معنوں کے علاوہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں: (۱) وہ خطاب یا تقریریں جو دینی عبادتوں کے ساتھ وابستہ ہیں، مثلاً خطبہ نماز جمعہ، خطبہ نماز عیدین وغیرہ: (۲) وہ تقریریں جو سامعین میں ہیجان پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہیں اور ان میں خطابت [رک بہ خطیب] کے جوہر دکھائے جاتے ہیں: (۳) منشور و مسجع کلام: (۴) مناسب طول کی کوئی تحریر: (۵) عام وعظ۔

عرب میں اسلام سے پہلے خطبے کی اہمیت: دور جاہلیہ کے عرب اپنی خطابت، طلاق لسانی اور شعر گوئی میں بلند مقام رکھتے تھے، خطابت ان کے نزدیک شعر کا درجہ رکھتی تھی۔ وہ اس سے قبائل میں جوش پیدا کرتے تھے اور بلاغت کے زور سے مخاطبوں کو بڑے بڑے کاموں پر ابھارتے تھے۔ خطیبوں کو قبائل میں قائدین اور

مثنویاں، (جن میں ایک نشاط نامہ ہے)، ان کے علاوہ ایک غزل اور فارسی کے چند ایات ہیں: ۳ - موزہ بریطانیہ: ۳۳۸۰ OR. "بظاہر سولہویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا"؛ دیکھیے *Catal. Turk. Mss. in: Rieu the British Museum* لندن ۱۸۸۸ء، ص ۲۰۵ بعد: مثنوی نصیحت نامہ (۱۶۸ ایات) اور غزلیات (ورق ۱۰ چپ تا ۸۳) ہیں: ۴ - Asiatic Museum of - ۵ - Leningrad OR: ۲۹۷، جو ۱۰۳۶ھ میں نقل کیا گیا، اس میں مثنوی عاشق و معشوق اور غزلیں شامل ہیں: ۵ - OR. Fol.: Preussische Staats-bibliothek ۲۰۹، جو ۱۰۷۷ھ میں لکھا گیا اور جس میں صرف ۳۴ غزلیں (۲۰۴ ایات ہیں): ہیں قب Pertsch، ج ۴ فارسی مخطوطات، بذیل عدد ۱۸: ۶ - شیخ حسین زامدی: سلسلۃ النسب الصوفیة (طبع E. G. Browne، برلن ۱۳۳۴ھ / ۱۹۲۲ء [بہ تصحیح ۱۹۱۵ء] ص ۶۸ تا ۷۲: خطائی کی چار نظمیں جن میں ائمہ دوازده کی مدح ہے: ۷ - یوسف بیگ وزیروف: آذربایجان ادبیاتہ بر نظر "استانبول ۱۳۳۷ھ، ص ۲۷ تا ۳۱، اس میں خطائی کی چوبیس غزلیں ہیں جو علی امیر آفندی کے کتب خانے کے قلمی نسخوں سے لی گئی ہیں: مصنف خطائی کے کلیات کا بھی ذکر کرتا ہے جو تبریز میں شائع ہوا لیکن اب نایاب ہے: (۳) گب *History of Ottoman: Gibb Poetry: ۱۰۶: ۳: V. Minorsky (۴) Materials...: ۱۱۰ تا ۱۱۱: (۵) Sekte Ali Hakk: ماسکو ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰: (۵) وہی مصنف: *Notes sur la secte des Ahli Hakk: در RMM: ۱۹۲۲ء، ص ۵۷، ۸۶: (۶) Babinger: Zur Gesch. der S. Sefewij: در Isl. ج ۱۲، ۱۹۲۲ء، ص ۲۴۳ کے مطابق قسطنطنیہ کا قلمی نسخہ عمومیہ کتب خانے میں محفوظ ہے: (۷) علی امیری آفندی: تاریخ و ادبیات مجموعہ سی، ۱: ۲۹ - (V. MINORSKY)**

✽ الخطبة: (ع)، مادہ خ ط ب: جمع: خطباء

حالانکہ ان میں دیموستینس، بریکلیس، شیشرون اور جولیس جیسے خطیب گذر چکے ہیں۔ اسلام کی آمد سے خطابت کی تاثیر اور زور ہی نہیں بڑھا، بلکہ خطیبوں اور ان کے خطبوں کی تعداد میں بھی بہت اضافہ ہوا اور دنیا کی کسی قوم نے اس کثرت سے خطیب نہیں پیدا کیے۔

مسلمان عسکری قائدین اور سالاروں کے خطبوں نے جنگ کے پانسے پلٹ ڈالے۔ ناسازگار حالات میں بھی قائد لشکر کے ایک خطبے نے شکست کو فتح میں تبدیل کر دیا۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی عبادتوں میں سے مثلاً جمعے اور عیدین کی نمازوں میں خطبے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ حج میں عرفات کے خطبے کا ایک خاص مقام ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان نمازوں کے علاوہ بھی بکثرت خطاب فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خطبہ حجۃ الوداع ادب عالیہ کی دستاویز، انسانی حقوق اور آزادی کا عظیم النظیر منشور اور اثر و تاثیر کے اعتبار سے ایک عظیم شاہکار ہے۔ ابن اسحق نے اسے مسلسل خطبے کے طور پر نقل کیا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) و خطیب)۔

نمازوں کے موقع پر جو خطبے پڑھے جاتے ہیں، ان کی تمدنی اور اجتماعی اعتبار سے بڑی اہمیت ہے۔ یہ عبادت کا رکن ہونے کے علاوہ، ملی نظام کا رکن بھی ہے۔ اسلام میں عبادتیں چونکہ انفرادی روحانی نوعیت کے علاوہ اجتماعی، مجلسی مقاصد کی بھی حامل ہیں، اس لیے مساجد کے خطیب اپنے خطبات میں قومی و ملی امور پر بھی گفتگو کرتے ہیں اور عوام سے خطاب کرتے وقت اہم مسائل زیر بحث لاتے ہیں۔ اس میں اتحاد و وحدت اور نظم و انضباط کے پہلو بھی نکلتے ہیں]۔

حکما کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ ان کے خطبے تاریخی اور ادبی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱: ۱۶۲؛ الموجز فی الادب العربی و تاریخہ، طبع دارالمعارف لبنان، ۱۹۶۶ء؛ نیز ابن عبد ربہ: العقد الفرید؛ الجاحظ: کتاب البیان و التبيين وغیرہ، جہاں ان خطبات کی تفصیل دی گئی ہے)۔ ان کی تقریریں (خطبے) دل نشین اسلوب، سحر بیان، سلیس محاوروں، خوشنما الفاظ، چھوٹے چھوٹے ہم وزن جملوں اور ضرب الامثال کی حامل تھیں۔ ہر قبیلے کا اپنا خطیب ہوتا تھا۔ ایام جاہلیت کے خطیبوں میں قس بن ساعدہ (م. ۶۰۰ء)، سبحان وائل الباہلی (۵۵۴ء)، عمرو بن معدیکرب (۶۴۳ء)، عمرو بن کلثوم، حارث بن عباد، دوید بن زید، زہیر بن جناب، مرثد الخیر، قیس بن زہیر العبسی، ذوالاصبع العدوانی، اشم بن صیفی کے نام خصوصاً قابل ذکر ہیں۔

اسلام میں خطبوں کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہ بعض عبادتوں کا جزو ہیں۔ جرجی زیدان نے صدر اسلام کی خطابت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں آکر خطابت میں بلاغت اور حکمت دونوں کا اضافہ ہو گیا۔ اسلوب قرآن نے شاعری کو بھی بہت متاثر کیا، لیکن خطابت میں اس کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ نیز لکھا ہے زادت الخطابة بعد الاسلام قوة و وقعاً فی النفوس فبلغت الخطابة عندهم مبلغاً قلماً سبقهم فيه احد من الأمم التي تقدمتهم بلاغة و ايقاعاً و تأثيراً حتی اليونان و الرومان (تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱: ۱۸۸، بیروت، بدون تاریخ)۔ اسلام کی آمد کے بعد خطابت کی طاقت و تاثیر بڑھ گئی اور اس فن میں مسلمانوں نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ ان سے پہلے کم ہی کسی نے حاصل کیا تھا حتی کہ وہ یونانیوں اور رومیوں سے بھی بڑھ گئے

جمعے کی نماز میں دو خطبے نماز سے پہلے پڑھے جاتے ہیں، باقی نمازوں میں صلوٰۃ پہلے اور خطبہ بعد میں ہوتا ہے۔ ان خطبوں کی صحت کے متعلق مندرجہ ذیل شرائط مقرر ہیں : خطیب کو طہارت شرعیہ کی حالت میں ہونا چاہیے، اس کا لباس مقررہ طرز کا ہونا چاہیے، اسے دونوں خطبے کھڑے ہو کر پڑھنے چاہییں اور ان کے درمیانی وقفے میں بیٹھ جانا چاہیے، جمعے کے اجتماع میں سامعین کی جو تعداد شرعاً ضروری ہے وہ موجود ہونی چاہیے، بجائے خود خطبے کے واجبات یہ ہیں : حمد باری تعالیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر دُور و سلام، دونوں خطبوں میں دینداری کی تلقین، جمہور کے لیے دعائے خیر، پہلے خطبے میں قرآن کے ایک جزو کی تلاوت یا بعض فقہاء کے نزدیک دونوں خطبوں میں۔ خطیب کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ وہ کسی منبر [رک باں] یا اونچی جگہ پر کھڑا ہو، منبر پر قدم رکھنے کے بعد حاضرین کو السلام علیکم کہے، مؤذن کے اذان ختم کرنے تک بیٹھ جائے۔ کسی کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے سے کھڑا ہو۔ اپنے سامعین کی طرف فوراً متوجہ ہو جائے، اہل اسلام کی طرف سے دعا مانگے اور اپنے خطبے کو مختصر کرے۔ [حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے خطبے کا آغاز ان الفاظ سے فرماتے تھے :

الْحَمْدُ لِلّٰهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنُؤَيِّنُ بِهِ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُورِ اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا؛ مَنْ يَهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَنَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَنَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اَمَّا بَعْدُ فَاِنْ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللّٰهِ وَخَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ۔ اس کے بعد قرآن مجید کی آیات تلاوت کر کے تذکیر اور وعظ و نصیحت فرماتے۔

عیدین [رک باں] کے خطبے مندرجہ ذیل باتوں کے سوا خطبہ جمعہ کی طرح ہوتے ہیں : خطیب [اپنے خطبے کا آغاز تکبیروں (اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اللّٰهُ اَكْبَرُ، اللّٰهُ اَكْبَرُ، وَ لِلّٰهِ الْحَمْدُ) سے کرتا ہے]۔ عید الفطر کے موقع پر اسے اپنے سامعین کو صدقہ فطر کے فوائد و قواعد سے آگاہ کرنا چاہیے اور عید الاضحیٰ کے دن اس روز کی قربانی کی شرائط سے۔ گرہن کے دوران نماز [رک بہ صلوٰۃ] کے خطبے کے متعلق الشیرازی (ص ۴۳) نے کہا ہے کہ واعظ کو چاہیے کہ اپنے سامعین کو خشیت الہی کی تلقین کرے اور خشک سالی کے زمانے میں نماز استسقا پڑھے اور اسے چاہیے کہ عفو الہی کا طلبگار ہو۔ پہلے خطبے کے آغاز میں نو مرتبہ، دوسرے میں سات مرتبہ تکبیر کہے۔ علاوہ ازیں اسے کئی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجنا اور استغفار کو دہرانا چاہیے (۶۶۔ سورۃ التحریم کی آیت ۹ کی تلاوت کرے) اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کر کے دعائے محمدی* (جو الشیرازی نے پوری نقل کی ہے) پڑھنی چاہیے۔ اس کے علاوہ دوسرے خطبے کے وسط میں اسے اپنا رخ قبلے [رک باں] کی طرف کر لینا چاہیے اور اپنی چادر یا قمیص کا رخ بدل کر اس طرح پہن لینا چاہیے کہ سیدھی طرف الٹی ہو جائے اور الٹی طرف سیدھی اور چادر کا اوپر کا حصہ نیچے چلا جائے۔

خطبہ جمعہ میں مسلمانوں کے لیے دعا (دعاء للمؤمنین) کا دستور ہے۔ اس دعا میں امام وقت کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس طریقے کو جو اہمیت دی جاتی تھی اس کی مثالوں سے تاریخ اسلام کے اوراق پر ہیں، خصوصاً سیاسی ہلچل کے زمانوں میں جبکہ اس دعا میں کسی کا نام لینے سے امام کی سیاسی رائے یا موقف کا اظہار ہوتا تھا۔ اگرچہ شریعت نے فرما دیا کہ نام لینے کی پابندی عائد نہیں کی [لیکن

حدیث، ۴۹ تا ۵۲؛ احمد ابن حنبل، ۵ : ۸۶ بعد، ۸۸، ۹۳ (غیرہ)۔ خطبے کے بارے میں افضل بات یہ ہے کہ یہ مختصر ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس قول کے بموجب کہ ”اپنی صلوٰۃ کو طول دو اور اپنے خطبے کو مختصر کرو“ (مسلم، کتاب الجمعة، حدیث ۴۷)۔ صلوٰۃ کی طرح خطبہ بھی اپنی غرض و غایت کے عین مطابق ہونا چاہیے (مسلم، کتاب الجمعة، حدیث ۴۱)۔ سامعین کو خاموش اور مؤدب رہنا چاہیے (”جو شخص اپنے قرب کے آدمی سے کہتا ہے کہ خاموش رہو وہ بھی درست نہیں، البخاری، کتاب الجمعة، باب ۳۶)۔ خطیب منبر پر کھڑا ہو کر خطبہ جمعہ پڑھتا ہے اور اس کے درمیان وہ بیٹھ جاتا ہے۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت پر مبنی ہیں (البخاری، کتاب الجمعة، باب ۲۷؛ مسلم، کتاب الجمعة، حدیث ۳۳ تا ۳۵؛ احمد بن حنبل : ۲ : ۳۵، ۹۱، ۹۸)۔ اذان کے دوران میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم منبر پر تشریف فرما رہتے تھے۔ اقامۃ اس وقت پڑھی جاتی تھی جب آپؐ خطبہ ختم کر کے منبر سے نیچے اتر آتے تھے۔ اس ترتیب کو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ملحوظ رکھا (احمد بن حنبل : ۳ : ۴۴۹ دو مرتبہ)۔ عام دستور یہ رہا ہے کہ خطبہ عربی میں پڑھا جاتا تھا، لیکن مقررہ عربی عبارت کے علاوہ دوسری ملکی اور علاقائی زبانیں بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

[نماز جمعہ میں خطبے کی فرضیت سے جمعے کی تنظیمی اور سیاسی اہمیت واضح ہو جاتی ہے، اور اس کے مقاصد پر بھی روشنی پڑتی ہے، اور اس نزاع کی توجیہ بھی آسان ہو جاتی ہے کہ فقہانے جمعے کی فرضیت کے لیے مصر جامع کی شرط کیوں عائد کی۔ دوسری طرف اس موقف کے لیے بھی کچھ وجہ جواز نکل آتی ہے کہ جمعہ

ہر دور میں امام وقت کا نام تقریباً التزام سے لیا جاتا رہا ہے۔ ایسے ملکوں میں جہاں مسلمان غیر مسلم حکومت کے ماتحت رہتے رہے ہیں، مثلاً مسلمانان ہند (برطانوی حکومت کے تحت) خطیب حضرات عثمانی خلیفۃ المسلمین کا نام لیتے تھے تاآنکہ ۱۹۲۴ء میں اتاترک نے خلافت منسوخ کر دی]۔ (فب Islam und Phonograph : Snouck Hurgronje، ص ۱۳ بعد = Verspr. Geschr، ۲ : ۴۳۰ بعد؛ وہی مصنف : Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het mohammedaansche recht، در Inds. Gids، ۱ / ۶ : ۸۰۹ بعد = Verspr. Geschriften، ۲ : ۲۱۴ بعد)۔

[نمازوں میں خطبے کی یہ ملی اور بین الاقوامی سیاسی اہمیت ہے جس کی بدولت مشرق و مغرب کے مسلمان ایک مرکز سے وابستہ ہوتے رہے اور ہو سکتے ہیں۔ چینی مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ چین کے مسلمان بھی اپنے خطبوں میں خلیفۃ المسلمین کا ذکر کرتے تھے، حالانکہ چین بالعموم سیاسی لحاظ سے باقی عالم اسلام سے منقطع رہا۔ درحقیقت حج کے بعد خطبہ جمعہ کا یہ پہلو مسلمانوں کی شیرازہ بندی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے]۔

خطبے کی بہت سی خصوصیات ہیں جنہیں فقہانے ضروری قرار دیا ہے اور وہ حدیث میں بھی مذکور ہیں۔ عام طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خطبات کلمہ ”اما بعد“ سے شروع ہوتے ہیں (البخاری، کتاب الجمعة، باب ۲۹)۔ حمد باری تعالیٰ کے ساتھ ساتھ (مسلم، کتاب الجمعة، حدیث ۴۴، ۴۵) شہادت (تشہد) کا بھی ذکر ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۲ : ۳۰۲ و ۳۴۳ ”بغیر شہادت [تشہد] کے خطبہ ایک کٹے ہوئے ہاتھ کی طرح ہے“۔ بہت سی حدیثوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خطبے میں قرآن حکیم کی تلاوت فرماتے تھے (مثلاً مسلم، کتاب الجمعة،

ہر اس جگہ فرض ہے جہاں جماعت قائم ہو سکتی ہے۔ یہ دونوں موقف اپنی اپنی حکمت رکھتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں سے کوئی نہ کوئی تنظیمی، تبلیغی اور معاشرتی مقصد پورا ہوتا ہے۔

عیدین کے خطبوں کے سلسلے میں بہت سی جزئیات احادیث میں مل جاتی ہیں، مثلاً حضرت ابوسعیدؓ الخدری کی سند پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ”عیدین کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز کا آغاز صلوٰۃ سے کرتے تھے۔ پھر آپؐ خطبہ دیتے تھے اور آپؐ کے خطبے کا موضوع بالعموم لوگوں کو کسی وفد یا مہم میں شرکت کا حکم دینا ہوتا تھا (احمد بن حنبل: ۳: ۵۶ بعد)۔ اس قسم کا ایک بیان مسلم، کتاب صلوٰۃ العیدین، حدیث ۹، میں پایا جاتا ہے: ”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عیدین کے موقع پر صلوٰۃ کا اختتام ”تسلیم“ سے کر چکتے تھے تو آپؐ کھڑے ہو جاتے تھے اور حاضرین کی جانب جو بیٹھے ہوتے تھے، متوجہ ہو جاتے تھے۔ جب آپؐ کو کوئی سفارت بھیجنا یا کسی اور بات کا انتظام کرنا منظور ہوتا تھا تو آپؐ اس کی بابت احکام صادر فرماتے تھے۔ آپؐ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ: خیرات کرو۔۔۔۔۔ اس کے بعد آپؐ تشریف لے جاتے تھے، [خطبے کے سلسلے میں نیز رک بہ منبر]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خطبات کے علاوہ خصوصاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے خطبات بھی بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ اسی طرح اموی اور عباسی حکمرانوں کے خاص اور عام خطبے کتابوں میں مذکور ہیں [دیکھیے کتاب الکامل؛ البیان؛ العقد الفرید؛ صبح الاعشی؛ نیز رک بہ خطیب]۔

آنحضرتؐ کی وفات کے وقت جب صحابہ کرامؓ

پر غم و اندوہ کا پہاڑ ٹوٹ پڑا اور نبی اکرمؐ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خلافت کے متعلق فیصلہ ان کے لیے مشکل ہو گیا اور انصار و مہاجرین میں اختلاف کی خلیج پیدا ہونے لگی تو اس وقت حضرت ابوبکرؓ صدیق کا وہ عظیم الشان خطبہ ہی تھا جس نے مسلمانوں کی منجد ہار میں گھری ہوئی کشتی کو باد مخالف سے بچا لیا اور اطمینان و سکون ان کے دلوں میں پیدا کر دیا۔ اس کے شروع میں صدیق اکبرؓ نے فرمایا: ایہا الناس ان یکن محمد قد مات فَاِنَّ اللہَ حَیْ لَمْ یَمُتْ = لوگو! نبی اکرمؐ وفات پا چکے ہیں لیکن عمارا خدا تو زندہ ہے اس پر موت نہیں آئی۔ سقیفہ بنی ساعدہ کی تقریر سے بھی آپ کے خطبے کی برجستگی اور زور کلام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعد ازاں پورے دور خلافت میں ان کے روح پرور خطبات قوم و ملت کے لیے حیات آفریں ثابت ہوتے رہے۔ حدیث، ادب اور تاریخ کی کتابوں میں ان کے متعدد خطبے درج ہیں۔ تقریر کی حالت میں بعض اوقات ان پر رقت طاری ہو جاتی تھی اور گلو گرفتہ ہو جاتے تھے۔

حضرت صدیق اکبرؓ کے بعد فاروق اعظمؓ کا دور آیا۔ معلوم ہے کہ اسلام سے پہلے جزیرہ عرب میں سفارت کا منصب بڑی اہمیت رکھتا تھا اور یہ منصب اسی شخص کو ملتا تھا جو معاملہ فہمی کے ساتھ قوت تقریر میں بھی کمال رکھتا ہو اور حضرت عمرؓ کو یہ منصب تفویض تھا۔ دراصل ان میں تقریر کا ملکہ خداداد تھا اور عکاظ کے پہلوں نے اسے اور جلا دے دی تھی۔

عہد خلافت راشدہ کے خطیبوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا نام بھی بڑے جلی حروف سے کندہ ہے۔ نہج البلاغہ میں آپ کے خطبے و مراسلات شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) نے جمع کیے ہیں ہر چند کہ تمام خطبوں کا حضرت امامؓ کی طرف انتساب

بہترین تقریروں میں شمار کیا جاتا ہے اور تاریخوں میں خطبہ تبراء کے نام سے مشہور ہے۔ ۱۳۲ھ میں مشرق میں اور ۸۹۰ھ میں اندلس میں بنو امیہ کا آفتاب غروب ہو گیا۔ عباسیوں نے مشرق میں ایرانیوں کی مدد سے خلافت بنو امیہ سے چھین لی اور عراق کو اس کا پایہ تخت بنایا جہاں پانچ صدی سے کچھ زیادہ مدت میں ان کے سینتیس خلفا تخت خلافت پر بیٹھے تا آنکہ ۶۵۶ھ میں ہلاکو کی یورش نے ان کا تختہ الٹ دیا۔ اس دور کی نسبت عباسیوں کی طرف ان کی اکثریت کی بنیاد پر کی گئی ہے، لیکن اس دور پر تبصرے کے ضمن میں ایران کے بویہی، شام کے حمدانی، مصر کے فاطمی اور سلجوقی بھی شامل ہیں۔ سیاسی اور عمرانی حالات کے لحاظ سے جن کا ادب پر زیادہ تر نمایاں اور پائدار اثر ہوتا ہے۔ یہ حکومت بنو امیہ کے عہد سے مختلف ہے۔ اس دور کی زبان اور خطابت ایرانی رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔ اس پر ترکی، سریانی، رومی اور بربری اثرات کی چھاپ لگ گئی اور ان زبانوں کے الفاظ کے علاوہ ان کے بہت سے اسالیب بھی اپنے خطبوں میں شامل کر لیے گئے۔ ان حالات میں مسلمانوں کی خطابت قرآن کے محفوظ قلمے ہی میں رہ کر اس تیز و تند سیلاب کا مقابلہ کرتی رہی۔ پہلے خلفا اور ان کے قائدین مثلاً منصور، مہدی، ہارون رشید، مأمون، داؤد بن علی (م ۱۳۳ھ) خالد بن صفوان، اور شیب بن شیبہ (م ۱۷۰ھ) میں فن خطابت کا بڑا ملکہ موجود تھا۔ بعد میں جب حکومت پر ان کا پورا غلبہ ہو گیا اور حکومت کی سیاست اور لشکر کی قیادت کا انتظام انہوں نے سنبھالا تو خطابت کا فن رزم سے نکل کر بزم میں آ گیا اور بڑے بڑے معاملے طے کرنے کے لیے مکاتیب اور شاہی فرامین نے تقریروں کی جگہ لے لی اور آہستہ آہستہ فن خطابت پر دستگاہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ فن زوال پذیر

محل نظر ہے۔ نہج البلاغۃ کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں سب سے مفصل شرح عبد الحمید ابن ابی الحدید کی ہے۔ اس کا مصری ایڈیشن بیس مجلدات پر مشتمل ہے۔ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے یہ کتاب عربی ادب کی چوٹی کی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

خلفائے راشدین کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ بھی فن خطابت کے شہسوار تھے۔ ان میں حضرت ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، ابن عمرؓ، معاذؓ بن جبل، جعفر طیارؓ، طلحہؓ، عبدالرحمنؓ بن عوفؓ، سعدؓ ابن ابی وقاصؓ، ابو عبیدہؓ بن الجراح، مغیرہؓ بن شعبہؓ، عبداللہؓ بن مسعود، ابو موسیٰ الاشعریؓ، ابو سعید الخدریؓ، مصعبؓ بن زبیرؓ، عمروؓ ابن العاص، حاطبؓ بن ابی بلتعہ، سالم مولیٰ ابی حذیفہؓ، سلمان فارسیؓ، خالدؓ بن ولید، حسنؓ و حسینؓ وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بعض صحابیات میں بھی خطابت کے جوہر نمایاں تھے جیسے حضرت عائشہؓ، خولہؓ، ہندؓ بنت عبداللہ، ام سعد، اسماء بنت عمیس۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد خلافت پر ملوکیت کا رنگ غالب آ گیا اور زبام اقتدار بنو امیہ کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس عہد کے خطبا میں قدیم عربی انداز قائم رہا۔ سیاسی معرکوں اور جنگوں میں اس سے کام لیا جاتا رہا۔ ان خطیبوں میں سے چند خاص طور پر قابل ذکر ہیں مثلاً: معاویہؓ، زیاد بن سعید، عبد اللہ بن زبیرؓ، حجاج بن یوسف، طارق بن زیاد، محمد بن قاسم، عمر بن عبد العزیزؓ، حسن بصریؓ، ابو مسلم خراسانی، قتیبہ بن مسلم، عبد الرحمن الداخل، ابن ابی عامر، المنصور، عبد المؤمن، ابن خطیب وغیرہ۔

۴۵ھ میں جب زیاد کا تقرر ہوا تو اس نے جامع بصرہ میں جو شعلہ بار تقریر کی اسے زور بیان اور شکوہ الفاظ اور تاثر کے لحاظ سے عربی زبان کی

و ۱۰۹ بعد؛ (۲) شیخ نظام : الفتاویٰ العالمگیریہ، کلکتہ ۱۸۲۸ء، ۱: ۲۰۵ بعد، ۲۱۰ بعد، ۲۱۴ بعد؛ (۳) ابوالقاسم الحلی: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۸۹۳ء، ۱: ۴۴، ۴۸؛ (۴) C. H. Becker : Die Kanzel im Kultus des alten Islam، در Nöldeke-Festschrift، Giessen ۱۹۰۶ء، ص ۳۳۱ بعد، (۵) وہی مصنف: Zur Geschichte des Islamischen Kultus، در Isl.، ۳: ۳۷۴ بعد؛ (۶) E. Mittwoch : Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus، در Abh. Pr. Ak. W.، ۱۹۱۳ء، عدد ۲: ۱: ۹۲۔

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

خط: [ع]: (جمع: خطوط: شاعر العجاج نے اخطاط*)

بھی استعمال کیا ہے)۔ اصل میں خط کے معنی اس لکیر کے ہیں جو زمین پر کھود کر بنائی جائے۔ (جیسے ہل سے بنائی جاتی ہے)، یا ایسی لکیر جو ریت پر لکڑی کی نوک سے یا انگلی سے بنائی جائے۔ یہ لفظ کثرت کے ساتھ قبر کھودنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، کیونکہ قبر لمبی اور سیدھی ہوتی ہے۔ ازاں بعد یہ لفظ گلی کوچوں کی لکیریں کھینچ کر حد بندی کے لیے استعمال ہونے لگا (خطہ) اور بالآخر اس لکیر کے لیے مستعمل ہوا جو سطر سے کاغذ پر یا چمڑے کے ٹکڑے پر کھینچی جائے؛ نیز کتابت کی سطر کے لیے استعمال کیا گیا۔ [یہ لفظ آج کل سلسلہ مواصلات، سلسلہ ٹیلیفون اور فضائی شاہراہوں کے لیے بھی مستعمل ہے۔ اردو میں خط کے معنی ہیں نوشتہ، چٹھی، لکھت، تحریر، دستاویز، سبزہ رخسار، دستخط، نشان، علامت؛ اصطلاح اقلیم میں: وہ لکیر جس کا طول ہی طول ہو اور عرض و عمق نہ ہو]۔

خط بمعنی لکیر یا سطر کا تعلق شاید ان

لکڑیوں سے ہو جو کھن ریت پر بنایا کرتے

ہونے لگا اور لوگوں نے ابن نباتہ ایسے اسلاف کے خطبوں سے مدد لینا شروع کر دی اور معنی و مطلب کو سمجھے بغیر ان کے لکھے ہوئے خطبوں کو حفظ کر کے منبروں پر پڑھ کر سنانے لگے اور خطابت مساجد و معابد کی چار دیواری میں محصور ہو کر رہ گئی۔

دور حاضر میں خطابت نے پھر رنگ نکالا ہے اور مساجد کے علاوہ سیاسی پلیٹ فارموں پر اس کی آہنگ سنائی دینے لگی ہے۔ اس عہد کے عربی خطیبوں میں سید عبد اللہ ندیم (م ۱۸۹۶ء)، جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبیدہ (م ۱۹۰۵ء)، سعد زغلول پاشا (م ۱۹۲۷ء) اور طہ حسین کے نام سر عنوان ہیں۔

[وعظ و خطاب کے عام معنوں کے علاوہ خطبے کا لفظ عربی، فارسی اور ترکی ادب میں بمعنی دیباچہ کتاب بھی استعمال ہوتا ہے (فرہنگ اندرج، بذیل مادہ)۔ انشا کی کتابوں میں یہ لفظ ایسی ادبی تحریر کے لیے مستعمل ہے جس کی حیثیت یا تو تمہید و دیباچہ کی ہو یا مناسب طول کا ادب پارہ یا مضمون جس کی حیثیت مستقل ہو اور وہ ایک باضابطہ ابتدا، وسط اور اختتام کا حامل ہو۔

انشائی خطبوں کی زبان عموماً شاعرانہ، مسجع یا مرصع ہوتی ہے۔ اردو میں دینی خطبات کے علاوہ یہ لفظ عام لیکچر (لکھی ہوئی تقریر) کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے، خواہ وہ تعلیمی و ادبی ہو یا حکیمانہ یا سیاسی، مثلاً اقبال کے خطبات مدراس (The Reconstruction of Religious Thought in Islam، لاہور ۱۹۳۰ء)، جن کا ترجمہ بعد میں تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے نام سے شائع ہوا۔ یہ فلسفیانہ موضوعات پر ہیں]۔

مآخذ: (۱) Juynboll : Handleiding tot de

kennis van de moh. Wet. لاٹن ۱۹۲۰ء، ص ۷۱

”ٹھیک اسی طرح جیسے لکھتے وقت دوات سے سیاہی ادھر ادھر پھیلائی جاتی ہے۔“ بعد کی نظموں میں کتابت کے لیے خط کا استعمال پہلے کی بہ نسبت زیادہ کثرت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ مثال کے لیے اسلامی شاعر الشماخ کے شعر کا حوالہ کافی ہے (دیوان مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۶ سطر ۷) : ”جس طرح تیماء میں کوئی یہودی ربی اپنے دائیں ہاتھ سے عبرانی لکھ رہا ہو اور پھر (جھلی پر) سیدھی لکیریں ایک سرے سے دوسرے سرے تک کھینچ دے۔“ اس شعر سے واضح ہے کہ خط کا لفظ صرف عربی لکھنے کے لیے نہیں، بلکہ دوسری زبانوں کی کتابت کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔

عصر حاضر کی زبان میں لفظ خطی مطبوعہ کتابوں کے مقابلے میں قلمی نسخوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی رسم الخط کے ارتقا کی تاریخ اس مقالے میں بیان کرنا ضروری نہیں، کیونکہ اس موضوع پر ایک دوسرے مقالے میں بحث کی جا رہی ہے۔ کاتبوں [رک بہ کاتب] نے حروف کی صحیح شکلیں مقرر کر کے کتابت کو ایک فن کی حیثیت دے لی ہے اور ساحروں نے حروف کے اجتماع کی بعض صورتوں کو مخصوص اثرات کا حامل گردان کر اپنا الگ ایک علم ایجاد کر لیا ہے (دیکھیے طاشکبری زادہ : مطبوعہ حیدر آباد، ۱ : ۷۵ تا ۸۰؛ القلقشنندی : صبح الاعشی، ۳ : ۲ تا ۱۷۱ و بمواضع کثیرہ؛ اور خط یا تحریر کے مفروضہ خفیہ اثرات کی تشریحات کے لیے دیکھیے حروفین کی کتابیں؛ نیز رک بہ خط ہمایوں۔

مآخذ : ابن درستویہ : کتاب الکتاب، بیروت

۱۹۲۱ء؛ نیز ادب الکاتب کی طرز کی کئی کتابیں، جن میں کاتبوں کے لیے ہدایات درج ہیں۔

(F. KRENKOW)

[عربی خط : عربی زبان کے موجودہ خط

تھے اور جن سے وہ کسی ایسے معاملے کی بابت جن کے بارے میں ان سے پوچھا جاتا تھا، کہتے تھے کہ اس کا انجام اچھا ہوگا یا برا۔ اس مقصد کے لیے کاهن، جس کے ساتھ ایک خادم ہوتا تھا، ریت پر متعدد لکیریں اتنی سرعت کے ساتھ کھینچتا کہ لکیریں کھینچتے وقت وہ انہیں گن نہ سکے اور یاد نہ رکھ سکے کہ اس نے کتنی لکیریں بنائی ہیں؛ پھر وہ انہیں آہستہ آہستہ دو دو کر کے مٹانا شروع کرتا تھا۔ اس دوران میں خادم یہ الفاظ پڑھتا تھا : ”اے تم عیان کے دو بیٹو ! نتیجہ بتانے میں جلدی کرو۔“ آخر میں اگر دو لکیریں باقی رہ جاتی تھیں تو اسے کامیابی کی یقینی علامت خیال کیا جاتا تھا اور ایک لکیر کا باقی رہنا مایوسی اور ناکامی کی علامت تصور کی جاتی تھی۔ یہ جاہلیت کی کہانت تھی، اس لیے اسلام نے اسے ممنوع قرار دے دیا، لیکن جاہل عوام میں غیب کی خبریں بتانے یا فال لینے کا ایک اور طریقہ دیر تک جاری رہا اور جسے آج بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ فال گیر خط کھینچنے کے اس طریق کے مطابق ریت میں صرف تین لکیریں بناتا ہے، پھر جو کے دانے یا کھجور کی گٹھلیاں لے کر ان پر بکھیرتا ہے۔ یہ دانے یا گٹھلیاں جس صورت میں ان لکیروں پر گرتی ہیں ان سے کاهن معاملے کے اچھے یا برے نتائج اخذ کر لیتا ہے (قب ابن الاثیر : النہایۃ، ۱ : ۳۰۳؛ لسان العرب، ۹ : ۱۵۷-۱۵۸)۔

اس کے بعد اساسی طور پر خط کے معنی رسم کتابت کے ہو گئے، یعنی عربی لکھنے کا طریقہ، اس کی ترقی اور اشکال مختلفہ۔ یہ لفظ ان معنوں میں امرؤ القیس کے کلام (طبع Ahlwardt، ص ۶۳، ۱۰۷) میں ملتا ہے : ”جیسے یعنی کھجور کے پتے پر لکھی ہوئی زیور۔ اسی طرح عبد اللہ بن عمنہ (المفضلیات، طبع Lyall، عدد قصیدہ ۱۱۳، شعر ۵) کہتا ہے :

عربی حرکات حروف : یہ صحیح ہے کہ یونانیوں (اور خط کو ان سے سیکھنے والے لاطینیوں) نے چند فنیقی حروفِ ضحیحہ کو حذف کر کے حروفِ علت بڑھائے، لیکن یہ صحیح نہیں کہ یونانی اور لاطینی خطوں میں تلفظی غلطی کا امکان کم ہو گیا ہو (YOE کی، جن میں آخر الذکر کا تلفظ ”ی“ نہیں بلکہ ”او“ ہے، سامی زبانوں میں ضرورت نہ تھی، یونانی میں ان کے بڑھا لینے سے بھی IUA کے صحیح تلفظ کا مسئلہ یونانیوں کے لیے ختم نہیں ہوا)۔ عربی میں مثلاً الف، واو، اور یا کو حرکتِ مدودہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور حرکتِ قصیرہ کو، پڑھنے والے پر اعتماد کر کے، چھوڑ دیا جاتا ہے۔ یونانی اور لاطینی میں انہیں حروفِ علت کو حرکاتِ قصیرہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ان حروف سے حرکتِ طویلہ یا مدودہ مطلوب ہونا صرف قیاس و اندازے سے معلوم ہوتا ہے (مثلاً پاتر Pater میں a کو طویل، اور e کو قصیر یا مختصر پڑھنا محض اہل زبان سے سن کر معلوم کیا جا سکتا ہے)۔ مزید برآں یونانی اور لاطینی خطوں میں یہ خاصی پیدا ہو گئی کہ حروفِ علت کو حرکاتِ قصیرہ کے لیے برتنے سے ان کا استعمال ہر لفظ میں تگنا چوگنا ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ جگہ زیادہ خرچ ہوتی ہے (جو ایک طرح کا اسراف ہے) اور لکھنے والے کا وقت بھی زیادہ صرف ہوتا ہے۔ عربی خط نے حرکاتِ قصیرہ کے لیے زیر و غیرہ کی علامتیں ایجاد کیں اور جب کبھی ان کا کامل استعمال ہوتا ہے تو تلفظ میں غلطی کا کوئی امکان نہیں رہتا؛ چنانچہ دنیا کے موجودہ خطوں میں سے کوئی بھی اس کا اس بارے میں مقابلہ نہیں کر سکتا۔ چونکہ خطِ اصل میں اہل زبان کے لیے ہوتا ہے، جن کے لیے محض اشارے کافی ہوتے ہیں، اسی لیے اس کے سوا کہ کسی جگہ غلطی یا اسام کا خوف ہو حرکات کے حذف کر دینے سے

کے قدیم تر کتبے جزیرہ نماے عرب کے باہر ملے ہیں اور یہ کتبے اسلام سے کچھ بہت زیادہ پہلے کے نہیں ہیں : ایک ۶۵۱۲ء / ۵۸ قبل نبوی کا زبد میں اور دوسرا ۶۵۶۸ء / ۲ قبل نبوی کا حران میں ملا ہے۔ یہ شمالی عرب کا خط ہے؛ جنوبی عرب کا حمیری خطِ مسند اسلام کے بعد باقی نہ رہ سکا۔

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ عربی خط کے قدیم ترین کتبوں میں بھی ترقی کا ایک نیا عنصر ملتا ہے کہ اپنے پیشروؤں کی طرح ہر لفظ الگ الگ لکھنے کے بجائے زود نویسی کی ضرورت کے تحت حروف کی پوری اور ادھوری دو شکلیں ہو گئیں اور کاتب صرف ادھوری شکلوں کو ملاتا جاتا، اور امتیاز کے لیے ہر لفظ کا آخری حرف پوری شکل میں لکھا جاتا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ابجد میں ”نخذ“ اور ”ضظع“ کے چھ حروف بڑھائے گئے اور اس طرح حروف کی عددی قیمت میں بھی اضافہ ہوا، چنانچہ پہلے عبرانی، نبطی وغیرہ کی ابجد کا آخری حرف ”قرشت“ کی ”ت“ تھا، جسے... کا مماثل سمجھا جاتا تھا؛ اب ”ضظع“ کا ”غ“... تک کی عددی قدر مفرد حروف سے بتانے کے قابل ہو گیا۔

حال کے زمانے تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ہم شکلِ حرفوں (ب ت ث، ج ح خ، وغیرہ) میں امتیاز کے لیے نقطوں کا استعمال خاصی دیر سے ہوا، لیکن طائف میں حضرت معاویہؓ کا جو کتبہ ایک تالاب پر ملا ہے (اور جسے امریکہ میں مائلز Miles نے شائع کیا ہے)، اس کے متعدد حرفوں پر نقطے پائے گئے ہیں۔

عربی لغت نویسوں نے ”ابجد ہوز حطی“ کی جگہ ”ابت ججخ دذرز“ کا استعمال اس لیے کیا کہ ہم شکلِ حروف یکجا رہیں اور نو عمروں کی تعلیم میں سہولت ہو۔ ابو حنیفہ الدینوری کی لغت کتاب النبات میں بھی یہی ترتیب ملحوظ ہے۔

کرتا۔ خط غبار اور چاول کے دانے پر سورہ اخلاص لکھنے سے لے کر گز گز بھر یا اس سے بھی زیادہ قطر کے عماراتی کتبوں میں استعمال ہونے والے خط [تعلیق المحقق، رقا، نستعلیق، ریحان، ثلث، شکستہ اور خط نسخ وغیرہ کی تفصیل ابک مستقل مقالے کی محتاج ہے۔ القلقشنندی نے اپنی کتاب صبح الاعشی میں خط عربی پر تفصیلی بحث کی ہے؛ نیز دیکھیے کشف الظنون۔

مآخذ: (۱) La Grande Encyclopédie، بذیل alphabet, arabe؛ (۲) Encyclopaedia Britannica، بذیل alphabet، نیز ان میں دی ہوئی حوالے کی کتابیں؛ (۳) القلقشنندی: صبح الاعشی، ۵۴۶ تا ۵۷۶؛ (۴) کشف الظنون، ۱: ۳۶۶؛ (۵) ابن خلکان، ۱: ۳۳۶؛ (۶) العقد الفريد، ۲: ۱۶۲؛ (۷) ابن خلدون، ۱: ۲۰۵، ۳۴۸؛ (۸) الاغانی، ۲: ۱۹ و ۱۰۶ و ۷۰: ۵۰؛ (۹) المزهر، ۲: ۱۷۷۔

عربی خط عجمی زبانوں میں: روایتیں ملتی ہیں کہ حضرت سلمان فارسیؓ نے بہ اجازت نبویؐ سورۃ الفاتحہ کا فارسی ترجمہ اپنے ہموطن نو مسلموں کے لیے کیا تھا (السرخسی: المبسوط، کتاب الصلوٰۃ)۔ خلافت بنی امیہ کے اواخر میں قرآن مجید کے برابر زبان میں ترجمہ کیا جانے کا ذکر بھی ملتا ہے (نالینو: محاضرات جغرافیۃ)، لیکن معلوم نہیں یہ کس خط میں تھا۔ ۵۲۶ھ میں حضرت عثمانؓ کی فوجیں جب اندلس میں اور اسی کے قریبی زمانے میں ماوراء النہر اور مغربی چین میں داخل ہوئیں تو تین براعظموں میں مختلف زبانیں بولنے والوں اور مختلف رسوم الخط اختیار کرنے والوں کے لیے ضروری ہو گیا کہ حروف القرآن کو سیکھیں۔ بعد کی صدیوں میں عربی رسم الخط کی اہمیت گھٹی نہیں بلکہ بڑھتی ہی گئی، حتیٰ کہ عربی زبان ایک زمانے تک ”دنیا کی سب سے بڑی علمی“ زبان ہونے کا مرتبہ رکھتی تھی۔ [عربی زبان نبطی، عبرانی اور سریانی رسم الخط

اہل زبان کو کوئی تکلیف یا شکایت نہیں ہوتی۔ ہر شخص کا اپنی مادری زبان کی حد تک یہی تجربہ ہے، چنانچہ کسی انگریز کو شکایت نہیں ہوتی کہ calendar, real, hare, at, father, fall, hades, bureau, heap کے املا میں a کا تلفظ ہر جگہ مختلف ہے۔ یہی حال فرانسیسی، جرمن، اطالوی، روسی وغیرہ زبانوں کا ہے۔ اردو یا عربی بولنے والے کم تعلیم یافتہ افراد اپنی زبان کے لکھے ہوئے صرف ان الفاظ کے پڑھنے میں غلطی کرتے ہیں جو کم برتنے جاتے ہیں اور جنہیں کسی عالم سے سننے کا انہیں موقع نہ ملا ہو۔ یہی حال انگلستان وغیرہ کے عوام کا بھی ہے، جو اپنی زبان کے عالمانہ الفاظ کو نہ صرف سمجھ نہیں سکتے بلکہ ان کے تلفظ میں بھی غلطیاں کرتے ہیں، مگر عام استعمال کا لفظ غلط بھی لکھا گیا ہو تو صحیح پڑھ لیتے ہیں۔ عربی کے مختلف خط: خلافت راشدہ کے زمانے کی بردی (Papyrus) پر لکھی ہوئی عربی دستاویزیں دستیاب ہو گئی ہیں۔ یہ سب خط نسخ [نبطی] میں ہیں۔ عہد نبوی کے جو کتبے اور مراسلات (مکتوبات) ہیں، ان کے خط کا بھی یہی حال ہے، لیکن قرآن مجید کے قدیم ترین نسخے خط کوفی میں ہیں۔ اس صورت حال سے یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ دینی اور احترام طلب ضرورتوں (یعنی کلام اللہ) کے لیے فنکارانہ اور جمال آفرین خط استعمال ہوتا تھا اور دنیوی ضرورتوں کے لیے خط نسخ برتا جاتا تھا۔ اس کے معنی منسوخ کرنے والے خط کے نہیں لینے چاہییں، بلکہ عام لکھت کے خط کے (نسخ کے معنی عربی میں لکھنے کے بھی ہیں)۔

ان دو بنیادی عربی خطوں ہی سے فنکاروں نے بیسیوں خط پیدا کیے اور اس میدان میں وہ کمال دکھایا کہ اس کا مقابلہ دنیا کا کوئی اور خط نہیں

میں بنی لکھی گئی ہے (تاریخ آداب اللغة العربية،
۱ : ۱۹۷)۔

لیکن اس کی تحقیق ابھی باقی ہے کہ عربی رسم الخط میں عجمی زبانوں کا لکھا جانا کب اور کن حالات میں شروع ہوا اور مختلف اطراف عالم میں اس کی کیا سرگذشت رہی۔ بہر حال یہ اغلب ہے کہ جب اس کا آغاز ہوا تو عربی رسم الخط پوری ترقی پا چکا تھا اور اس میں ہم شکل حروف میں امتیاز کے لیے نقطے بھی ایجاد ہو چکے تھے، اور کئی حروف علت کی کثرت کو اعراب کے ذریعے کم کر لیا گیا تھا۔ عربی کے بشمول حمزہ انتیس حروف اور ششگانہ حرکات (،) نیز تنوین (، ، ،) نے اختصار کا بہت مفید سامان مہیا کر دیا تھا۔

عربی رسم الخط اختیار کرنے میں بظاہر فارسی زبان کو تقدم حاصل ہے۔ قدیم ترین فارسی مخطوطات سے پتا چلتا ہے کہ ابتدا میں متقارب آوازوں میں امتیاز کرنے کی چنداں پروا نہ کی گئی، لیکن کچھ عرصے بعد اس میں چار حرفوں (پ، چ، ژ، گ) کا اضافہ کر دیا گیا اور یہ فارسی کے لیے کافی ثابت ہوا۔ [خط کی مختلف اقسام، مثلاً کوفی، نسخ، تعلیق، نستعلیق، دیوانی شکستہ، شفیعا، رقاع وغیرہ۔ اور خطاطی کی تاریخ کے لیے رک بہ فن (خطاطی)۔]

اہل ایران کے بعد بڑی قوموں میں ترک قابل ذکر ہیں۔ ان میں اسلام تو شروع ہی سے ہے، لیکن عربی خط کا استعمال فارسی سے متاخر نظر آتا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنی ضرورت کے تحت فارسی کے چاروں زائد حروف ہجا قبول کر لیے، نیز بہت بعد کے زمانے میں (گ، ٹک) دو حرفوں کا مزید اضافہ کیا۔ اول الذکر اردو دانوں کے لیے گویا (ن گ) کی، اور آخر الذکر (گ ی) کی مرگب آواز ہے۔

ترکوں میں حمد اللہ شیخ بعثیت خطاط بڑی شہرت کا مالک تھا۔ بہر حال اب ترکوں نے لاطینی

رسم الخط اختیار کر لیا ہے۔

اردو زبان ان دونوں سے بھی متاثر ہے، مگر اس کی ضرورتیں ان دونوں سے کہیں زیادہ تھیں۔ اس نے مغول کی سرپرستی کے باوجود ترکی رسم الخط سے استفادہ نہ کیا بلکہ اولاً جملہ فارسی اضافے اختیار کیے، پھر رفتہ رفتہ (ٹ، ڈ، ژ، ن (غنے)، ے) کا اضافہ کیا، نیز مرکب آوازوں کے لیے سنسکرت میں ایک مفید اصلاح دے کر ہاے دو چشمی (ہ) اور ہاے ہوز (ہ) میں امتیاز پیدا کیا۔ یہ آخر الذکر ارتقا کم از کم انیسویں صدی کے آغاز میں وجود میں آچکا تھا کیونکہ شمس الامراء : ستہ شمسیدہ بار اول، (حیدر آباد دکن) میں اس کا لحاظ نظر آتا ہے۔ کوہستان ہمالہ کے ممالک زیریں میں اردو کے اثرات شمالی ہند کی زبانوں پر بہت گہرے ہیں۔ کشمیر و پنجاب سے لے کر بنگال تک اردو حروف ہجا ہی وہاں کی زبانوں میں استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اس سلسلے میں سندھی کی تاریخ دلچسپ ہے۔ شروع میں اس نے ہاے مخلوط کے لیے اردو کی پیروی کی، پھر انگریزی تسلط کے آغاز پر اپنے حروف ہجا پر نظر ثانی کی اور (بھ، پھ، تھ، ٹھ، دھ، ڈھ، جھ، چھ، کھ، گھ وغیرہ) کو مفرد قرار دے کر آٹھ دس نئے حروف بنائے اور یہ ان حروف کے علاوہ ہیں جو خالص سندھی آوازوں کے لیے تھے۔

جنوبی ہند کی زبانوں میں گجراتی، کچھی اور
ہمسایہ زبانیں تو اردو رسم الخط کی پیروی کرتی ہیں،
لیکن تامل اور ملیالم میں، اپنی مخصوص آوازوں
ہی کے لیے نہیں بلکہ اردو سے مشترک غیر عربی
آوازوں کے لیے بھی، الگ حروف بنائے گئے اور اس
طرح ایک ہی آواز اردو میں ایک شکل کے حرف میں
لکھی جاتی ہے اور ”عرب تامل“ اور ”عرب ملیالم“
میں دوسری شکل میں .

سنسکرت کے سلسلے میں نہ صرف سنسکرت کی

عربی رسم الخط استعمال کیا اور خود قرآن مجید کا ایک ترجمہ عربی رسم الخط میں کیا۔ صقلیہ اور جنوبی فرانس میں مسلمانوں کے طویل قیام سے یہ امر قرین قیاس ہے کہ صقلی (اطالوی) اور پروانسال (فرانسیسی) زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی جاتی رہی ہوں۔ سوئٹزر لینڈ پر عرب قبضہ معلوم نہیں کس حد تک جرمن زبان کو عربی خط سے مستفید کر سکا۔

سجلماسی عرب نو آباد کار امریکہ میں پائے گئے ہیں۔ کولمبس سے قبل کے ”عرب امریکی“ تعلقات نے بظاہر مقامی (امرنڈی) زبانوں پر خط کی حد تک کوئی خاص اثر نہیں ڈالا البتہ افریقہ میں حوسہ، گالہ اور بعض دیگر علمی زبانیں عربی خط میں لکھی جاتی ہیں۔

یہ توسیع و عروج ایک طرح سے اسلامی سیاسی اقتدار کے ہم عصر اور ہم قدم رہے۔ ”ہسپانیوں“ کی صورت میں غیر مسلموں کا عربی رسم الخط سے بیگانہ رہنا یا اسے ترک کرنا کچھ خلاف معمول نہ تھا، لیکن مسلمانوں کا عربی رسم الخط کو ترک کرنا (جس کی قدیم ترین مثالیں بنگالی اور البانی کی ہیں)، بظاہر اس وجہ سے ہوا کہ مقامی زبان میں لکھنے پڑھنے کا چرچا ملک کی غیر مسلم اقلیت میں بہت زیادہ تھا بلکہ ایک طرح سے انہیں کی اجارہ داری میں آ گیا تھا۔ بنگالی مسلمان فارسی اور اردو کو ترجیح دیتے تھے اور البانی مسلمان ترکی زبان کو۔ پھر جب ان ممالک کے مسلمانوں پر خارجی دباؤ بڑھا تو عربی رسم الخط راہ نہ پا سکا۔ جدید تر مثالیں جاوی اور ترکی کی ہیں۔ جاوا میں ولندیزی حکومت لاطینی خط کی نسل ب نسل تک منظم سرپرستی کرتی رہی، لیکن عربی رسم الخط وہاں اب بھی شاید پچاس فی صد ضرورتوں میں مروج ہے، خاص کر ہمسایہ اہل ملایا عربی رسم الخط ہی استعمال کرتے ہیں۔ ترکی میں کمال اتاترک کی کوششوں سے لاطینی

کتابوں کے ترجمے میں اسما و اعلام کا سوال پیدا ہوتا ہے بلکہ ”سنسکرت۔ فارسی“ کتب لغت کے مخطوطے بھی موجود ہیں جن میں سنسکرت الفاظ بھی عربی حروف میں لکھے گئے ہیں؛ مگر مجھے اس کے خصوصی مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ تلنگی (یا تلگو) اور کنٹری کی تحریریں عربی رسم الخط میں کم ہیں؛ محمد باقر آگاہ نے البتہ کچھ تلنگی اشعار عربی خط میں یادگار چھوڑے ہیں۔ ممکن ہے کچھ اور کتب بھی موجود ہوں۔ لنکا کے مسلمانوں کی بڑی اثریت تامل بولتی ہے۔ سنگھالی (یا سنہالی) زبان بولنے والوں میں عربی رسم الخط کا رواج معلوم نہیں ہو سکا۔

اور آگے ملایا اور جاوا (انڈونیشیا) میں نئی آہج کی گئی ہے اور عربی حروف میں مزید نقطے لگا کر اپنی ضرورتیں پوری کی گئی ہیں۔ فلپائن کی کم سے کم دو زبانوں میں عربی رسم الخط کا رواج بہت رہا ہے اور قرآن، حدیث اور فقہ پر خاصے تراجم اور تالیفات پائی جاتی ہیں۔

دوسری سمت میں پشتو کے حروف ہجا بھی اپنے مستقل اضافوں کے حامل ہیں۔ اردو کی ٹ اور ژ کے لیے اس کے اپنے مخصوص حروف ہیں۔ پشتو کی اپنی مخصوص آوازیں الگ ہیں۔ کردی اور قفقازی زبانوں میں بھی عربی رسم الخط مستعمل رہا ہے۔ یہ چیز کچھ مشرق ہی سے مخصوص نہیں۔ اندلس میں الخمیادو کے نام سے پرتگالی، قشتالی اور دیگر زبانوں میں ادبیات کی بہت سی کتابیں عربی رسم الخط میں لکھی گئیں۔ تراجم قرآن و حدیث اور تالیفات فقہ وغیرہ کے مخطوطے برٹش میوزیم وغیرہ میں محفوظ ہیں۔ اس کا بھی پتا چلتا ہے کہ پولینڈ، لتھوانیا، یوکرین اور بشیلو روسیا میں بسنے والے تاتاری مسلمانوں نے جب اپنی مادری زبان ترک کر کے مقامی زبانیں اختیار کر لیں تو ان کے لیے

خط آ تو گیا ہے لیکن یہ مقالہ ستمبر ۱۹۵۸ء میں استانبول میں بیٹھ کر لکھتے ہوئے بھی کہنا پڑتا ہے کہ ابھی عربی خط ترکی زبان میں ایک زندہ حقیقت ہے اور ترکی کو عربی خط میں طبع کرنے کی قانونی ممانعت ہی تاحال اس حقیقت کے روپذیر ہونے میں مانع ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ روسی اثرات سے وسطی ایشیا اور قازان وغیرہ کے ترک لاطینی نہیں بلکہ روسی خط میں ترکی زبان لکھنے کے پابند کیے گئے ہیں۔ ایک ہی زبان کے لیے دو خطوں کی یہ کشمکش نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔

عربی رسم الخط کی ان پسپائیوں کی تلافی کی ایک یہ صورت بھی کہیں کہیں نظر آرہی ہے کہ کم از کم ۱۹۳۲ء سے نو مسلم انگریزوں اور پھر نو مسلم جرمنوں میں یہ تحریک (م.م. الحال محدود پیمانے پر) چلی ہے کہ اپنی مادری زبانیں معین ضرورتوں کے لیے عربی رسم الخط میں لکھیں اور خود کو اور اپنی اولاد کو قرآن اور دنیاۓ اسلام سے قریب تر کریں۔ ان مختلف زبانوں کے حروف ہجا کا تقابلی مطالعہ بھی شروع ہو چکا ہے اور یہ پتا چلا ہے کہ گو رسم الخط عربی ہے، لیکن بعض زبانوں میں ایک ہی آواز کے لیے مختلف شکل کے حروف بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ۱۹۳۹ء سے پاکستان کی انجمن ترقی اردو یہ تحریک کر رہی ہے کہ ایک "مؤتمر رسم الخط و اعراب" میں تمام عربی رسم الخط والے ممالک کو جمع کیا جائے اور موجودہ اختلافات دور کر کے یکسانی کی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ مثال کے طور پر عرب ممالک "چورنال" لکھتے ہیں اور "ژورنال" پڑھتے ہیں۔

اعراب: پابلوخیل Pablogil وغیرہ نے سپین اور پرتگال کی الخمیادو Aljamiado کے جو نمونے شائع کیے ہیں ان میں اعراب میں بھی کچھ اضافے نظر آتے ہیں، جو ممکن ہے کہ اصل میں بہت پہلے

زمانے کی ایجاد ہوں۔ مغربی و مشرقی افریقہ کی بعض زبانوں میں یاے مجہول کے لیے الف مقصورہ کا رواج ہے۔ چونکہ قرآن مجید کی بعض قراءتوں میں "موسیٰ" لکھ کر موسیٰ نہیں بلکہ موسے پڑھتے ہیں، اس لیے اس کا امکان ہے کہ افریقی زبانوں میں الف مقصورہ اعراب کی صورت میں نہیں بلکہ حرف کی حیثیت سے آیا ہو۔ الخمیادو کا اب کوئی پرسان حال نہیں۔ زندہ زبانوں میں، اعراب پر غالباً سب سے پہلے اردو میں توجہ ہوئی۔ اولاً پروفیسر ہارون خان شروانی نے مقالہ لکھا۔ پھر ۱۹۳۱ء میں رسالہ معارف اعظم گڑھ نے "یورپی اسماء و اعلام کا اردو املا" کے نام سے ادھر توجہ دلائی۔ کچھ مزید عرصے بعد دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ نے متخصصین کی ایک کمیٹی اسی غرض کے لیے قائم کی۔ اس کی سفارشوں کا کچھ اجمالی ذکر رسالہ اسلامک کلچر کے ایک نمبر میں "ثقافتی سرگرمیوں" کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔ جامعہ عثمانیہ نے اپنی ایک کتاب جدید قانون بین الممالک کے آغاز میں دس بارہ زبانوں کے اسماء و اعلام کو خاصی کامیابی سے عربی رسم الخط میں ادا کیا ہے۔ اس سے پہلے میں نے ۱۹۳۶ء میں اپنی تالیف قانون بین الممالک میں بھی مذکورہ بالا تجویزوں سے کام لیا ہے۔

اہل اردو کی اس سفارش کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح واو مجہول اور یاے مجہول صوتیات اور صرف و نحو کی کتابوں میں مسلم ہیں، اسی طرح ضمۃ مجہول، کسرۃ مجہول، فتعۃ مجہول بھی رائج کیے جائیں۔ مثلاً (وہ، شور، بہ، دیکھو، کہنا وغیرہ)۔ [اردو دائرۃ معارف اسلامیہ میں بھی انہیں اختیار کیا گیا ہے اور ان کے لیے نئے اعراب استعمال کیے جاتے ہیں، یعنی کسرۃ مجہول: (پن pen) اور ضمۃ مجہول: (مول mole)۔

متفرقات: القرآن فی کل لسان (بارسوم،

نام سے صرف گلخانہ کے خط شریف کو موسوم کیا جاتا ہے، جو سلطان عبدالمجید کا منظور کردہ (۲۶ شعبان ۱۲۵۵ھ / ۳ نومبر ۱۸۳۹ء) ایک آئینی منشور تھا جبکہ اول الذکر اصطلاح کا اطلاق بالعموم اوائل جمادی الآخرۃ ۱۲۷۲ھ / ۱۸ فروری ۱۸۵۶ء کے خط ہمایوں پر ہوتا ہے۔ یہ خط ہمایوں، جس میں وزیر اعظم محمد امین علی پاشا کو مخاطب کیا گیا تھا، فرانسیسی اور انگریزی سفیروں کی متحدہ کوشش سے جنگ کریمیا کے اختتام پر حاصل ہوا۔ اس دستاویز کی رو سے سلطان نے یہ اعتراف کرتے ہوئے کہ لوگ آپس میں حب الوطنی ("وطن داشی")؛ یہ اصطلاح پہلی مرتبہ یہاں دیکھنے میں آتی ہے، لیکن بعد میں رائج نہیں رہی) کے پر خلوص روابط سے وابستہ ہیں، اس بات کا اعلان کیا کہ گلخانہ کے منشور میں بلا تفریق مذہب و ملت لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کا ذمہ لینے کے متعلق جو وعدے کیے گئے ہیں وہ انہیں ملحوظ رکھے گا، نیز غیر مسلموں کو جو مراعات اور تحفظات حاصل ہیں انہیں بھی برقرار رکھے گا۔ اس نے مختلف فرقوں کے گرجاؤں اور دیگر عمارات کو مرمت کرانے کی اجازت دی۔ سرکاری کاغذات میں اہانت آمیز القاب کا استعمال موقوف کیا (مثلاً "رعایا" کا لفظ جو ذمیوں کے لیے مستعمل تھا) اور یہ اعلان کیا کہ ملک کے سب افراد بلا تخصیص مذہب و ملت سرکاری ملازمتوں کے حقدار ہوں گے۔ مسلمانوں پر مشتمل ملی جلی عدالتیں قائم کیں۔ اس کے علاوہ جن اور باتوں کا اعلان کیا گیا وہ یہ ہیں: تعزیری اور تجارتی قوانین کی متوقع تدوین، محکمہ پولیس کی بہتر تنظیم، غیر مسلموں کی فوج میں بھرتی اس شرط کے ساتھ کہ معاوضہ دے کر وہ اس سے مستثنیٰ ہو سکیں گے، صوبائی مجالس کی از سر نو تنظیم،

حیدر آباد ۱۹۳۶ء) اور لنڈن میں بائبل سوسائٹی کی ۱۹۳۸ء میں مکرر شائع شدہ *Gospel in Many Tongues* سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی گئی ہیں، ان کی تعداد ایک سو سے کم نہیں۔ شاید یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اردو، جھنڈی بولی (سمافور سگنٹنگ، مارس سگنٹنگ) بھی حیدر آبادی کشفہ (سکاؤٹنگ) میں ۱۹۳۰ء کے قبل سے رائج رہی ہے۔ سمافور میں ممکنہ شکلیں محدود ہیں۔ اردو کے لیے اس مشکل کو جنس طرح حل کیا گیا اس کا ذکر رسالہ الکشفہ (حیدر آباد دکن) کے بعض شماروں میں کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) یورپی الفاظ و اعلام کا اردو املا، در معارف، اعظم گڑھ، ج ۲۸، شمارہ ۲، ۱۹۳۱ء؛ (۲) اردو اعراب (مقالہ مؤتمر مستشرقین ہند، اجلاس حیدر آباد ۱۹۳۱ء)؛ (۳) ایک مؤتمر رسم الخط و اعراب کی ضرورت، در قومی زبان، کراچی، ج ۲، شمارہ ۱۳، ۱۶ اکتوبر ۱۹۴۹ء؛ (۴) پاکستانی زبانوں کا رسم الخطی وفاق، در مجلہ مذکور، ج ۳، شمارہ ۱۲، ۱۶ جون ۱۹۵۰ء؛ (۵) انتشار الخط العربی (طبع قاہرہ)؛ (۶) القرآن فی کل لسان، بار سوم، حیدر آباد دکن ۱۹۳۶ء، میں بھی بہت سے حوالے ہیں۔ (محمد حمید اللہ)

خط شریف: رک بہ خط ہمایوں۔

خط ہمایوں: "فرمان شہنشاہی"؛ دولت عثمانیہ کی تنظیمی اصلاحات سے متعلق ایک خاص ضابطہ، جسے سلاطین نے نافذ کیا۔ یہ اصطلاح دراصل سلطان کے اس فرمان توقیعی کے لیے استعمال کی جاتی تھی جسے وہ خود اپنے ہاتھ سے کسی سند کی پیشانی پر ثبت کر دیتا تھا۔ بعد میں جب مہر طغرا [رک باں] ایک افسر کی تحویل میں دے دی گئی، جسے "نشانجی" کہا جاتا تھا: تو اس اصطلاح کو غلط طور پر وسعت دے کر بجائے خود اس تحریر کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ یہ اصطلاح "خط شریف" کی ہم معنی ہے، لیکن ترکی قانون اداری کے بموجب مؤخر الذکر

تک رائج العام اصطلاح کے مذکور بالا وسیع اطلاقات کے برعکس اس کا ایک محدود مفہوم بھی ہے، جس کے مطابق الخط ساحل پر واقع ایک خاص بستی تھی، جو قبیلہ عبد القیس کی ملکیت تھی۔ شپرینگر A. Sprenger نے وہی نظریہ اختیار کیا ہے جو علاوہ اوروں کے البلاذری کا تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کہ الخط کی جائے وقوع کو ترجیحاً خلیج البحرین کے اندر قرار دینے کے حق میں بہت سی باتیں ہیں۔ بہر حال یہ مقام ان مشہور و معروف خطی نیزوں کے دستوں کی منڈی کے طور پر شہرت رکھتا تھا جن کی درآمد ہندوستان سے کی جاتی تھی اور جو بادیہ نشین عربوں کے ہاتھ فروخت کیے جاتے تھے۔

الخط نام قدیم معلوم ہوتا ہے اگر شپرینگر A. Sprenger کا یہ خیال صحیح ہے کہ یہ نام Pliny : *Nur. Hist* ۶ : ۲۸، ۱۳۷ کے "Regio Attene" اور "Chateni" اور Ptolemy کے "Atta Vicus" سے تعلق رکھتا ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ نام عہد اسلام سے بہت پہلے کا ہے۔

مآخذ : (۱) یاقوت : المعجم، طبع وُستِنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۴۰۳ بعد؛ (۲) مرآۃ الأطلّاع، طبع T.G.J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۲ء، ۱ : ۳۵۸؛ (۳) البکری : المعجم، طبع وُستِنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱ : ۳۱۴؛ (۴) شپرینگر A. Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۹۲، ۱۱۶، ۱۱۸ بعد، ۱۳۰ بعد، ۱۳۵؛ (۵) ڈخویہ *Mémoire sur les Curmathes du Bahrein et les Fatimides Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales*، لائڈن ۱۹۰۳ء، ۳ : ۱۸؛ ۸۶ بعد؛ (۶) F.W. Schwarzlose : *Die Waffen der alten Araber*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۱۷ بعد؛ (۸) G. Jacob : *Altarabisches Beduinenleben*، برن ۱۸۹۷ء۔

(ADOLF GROMMANN)

غیرملکیوں کو اراضی حاصل کرنے کا استحقاق، ٹیکس عائد کرنے کے طریقوں میں اصلاح، بینکوں، سڑکوں اور نہروں کی تعمیر۔ یہ آئین مدحت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے دستور تک قائم رہا۔

مآخذ : (۱) Khaththy : T. X. Bianchi، *Nouveau Guide de la humaion* (۱۸۵۶ء)، جو *Conversation*، بار دوم، کے آخر میں درج ہے؛ (۲) [Bernard Lewis] : *The Emergence of Modern Turkey*، لڈن ۱۹۶۶ء؛ (۳) Obesey, Gen.، *Moskora Hatirelari* : Ali Fuat، استانبول ۱۹۰۰ء؛ (۴) جودت پاشا : تاریخ جودت، ۱۲ جلدیں، ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۹ء، استانبول؛ (۵) Emre, Ahmet Cevats : *Ataturken Inkilub Hedefi*، استانبول ۱۹۰۶ء۔

(CL. HUART)

• الخط : خلیج فارس پر واقع ایک ساحلی علاقہ، جس کی صحیح وسعت کے متعلق عرب جغرافیہ دان متفق نہیں ہیں، چنانچہ یاقوت اس نام سے محض البحرین اور عمان کا ساحلی علاقہ مراد لیتا ہے، جیسا کہ القطیف، العقیر اور قطرہ کے ذکر سے بھی ظاہر ہوتا ہے، لیکن البکری قطعی طور پر یہ کہتا ہے کہ الخط سے مراد وہ پورا ساحل ہے جو ایک طرف عمان اور بصرے کے درمیان واقع ہے اور دوسری طرف کاظمہ اور الشحر کے درمیان۔ یہ اختلاف رائے غالباً اس بات کا نتیجہ ہے کہ مختلف اوقات میں عمان اور الشحر کی وسعت ان ناموں کے وسیع تر مفہوم کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔

بہر صورت ایسے مصنفین موجود ہیں جو الخط کو ان میں سے کسی ایک یا دوسرے علاقے سے منسوب کرتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر احمد بن محمد الہروی کے قول کے مطابق الخط مجموعی طور پر عمان میں واقع چند دیہات کا نام ہے، درحالیکہ ابن الانباری الخط کو البحرین کے ساحل کے نام کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس بہت حد

* الْخَطَابِيَّةُ : ایک فرقے کا نام، جس کا شمار

انتہا پسند (الغلاة) شیعوں میں ہے۔ یہ فرقہ ابو الخطاب محمد بن ابی زینب الأسدی الأجدع کے نام سے منسوب ہے، جس کے متعلق یہ مروی ہے کہ اس نے شروع میں امام جعفر الصادق (۵۸۳/۷۰۲ء تا ۵۱۴۸/۷۶۵ء) اور بعد ازاں خود اپنے اندر خدا کے حلول کا دعویٰ کیا۔ کوفے کے کچھ لوگ اس کے پیرو بن گئے اور وہیں عیسیٰ بن موسیٰ نے، جو چند سال (۵۱۴۷/۷۶۴ - ۷۶۵ء تک) کوفے کا والی رہا اس پر حملہ کیا۔ ابو الخطاب نے اپنے معتقدین کو پتھروں، نر لٹوں اور چھریوں سے مسلح کر کے انہیں یقین دلایا کہ یہ ہتیار دشمن کی تلواروں اور نیزوں پر غالب آ جائیں گے، لیکن یہ وعدہ غلط ثابت ہوا اور اس کے ساتھی، جن کی تعداد ستر تھی، سب کے سب قتل ہو گئے۔ وہ خود بھی فرات کے کنارے دارالرزق میں گرفتار ہو گیا، جس کے بعد اسے بڑے اذیت ناک طریق سے موت کے گھاٹ اتار کر اس کا سر بغداد بھیج دیا گیا۔

بہر حال اس تباہی سے اس فرقے کا وجود ختم نہیں ہوا بلکہ اس کے بعض افراد اس بات پر مصر رہے کہ دراصل نہ تو خود ابو الخطاب اور نہ اس کا کوئی ساتھی مارا گیا، کیونکہ جو کچھ ظاہر میں دکھائی دیا وہ محض ایک دھوکا تھا۔ ۵۳۰۰ کے قریب اس فرقے کے لوگوں کی تعداد سب سے زیادہ باخبر مصنف کے قول کے مطابق ایک لاکھ تھی اور وہ سواد الکوفہ اور یمن میں آباد تھے، لیکن انہیں کوئی قوت اور اقتدار حاصل نہیں تھا۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں ان کے عقائد کا مختصر طور پر ضمناً ذکر ہے اور یہ قدیم ترین مأخذ ہے۔ اس کے پچاس سال بعد اسی طرح کا ایک حوالہ مطہر بن طاہر کی تصنیف میں بھی ملتا ہے، لیکن اس اثنا میں اس فرقے کے لوگوں نے کوئی ایسی بات نہیں کی

جو مؤرخین کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی۔ لہا جاتا ہے کہ ابو الخطاب کی وفات کے بعد اس کے معتقدین نے محمد بن اسمعیل بن امام جعفر الصادق کو امام تسلیم کر لیا اور اس وجہ سے ان کا شمار اسمعیلیہ میں ہونا چاہیے۔

ان کے خاص عقائد کے متعلق بہت کم بیانات ملتے ہیں اور جو ملتے ہیں انہیں بھی تسلیم کرنے میں احتیاط برتنی چاہیے۔ لہا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ خم غدیر کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنا منصب نبوت حضرت علی کرم اللہ وجہہ، کو منتقل کر دیا تھا اور غالباً ابو الخطاب نے یہ دعویٰ کیا ہوا کہ اسی طرح امامت امام جعفر الصادق [رک باں] سے اس کی طرف منتقل ہو گئی؛ تاہم سنی اور شیعہ مؤرخین دونوں بہت وثوق سے یہ لکھتے ہیں کہ امام جعفر نے ان دعاوی کی تردید کر دی تھی جو ابو الخطاب نے ان کے بارے میں کیے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان سے مفروضہ تعلق اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ المختار بن ابی عبید کا ابن الحنفیہ سے۔

اس کی اور تعلیمات میں سب سے زیادہ مستند یہ ہے کہ وہ اپنے مخالفین سے قطعی برہم کی برتاؤ کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ مردوں، عورتوں، بچوں سب کو اس کے خیال میں قتل کر دینا ضروری تھا اور اس کے جواز میں اس کی دلیل وہی تھی جو [خوارج کے فرقے] ازرقہ نے پیش کی تھی۔ وہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں جھوٹی گواہی دینا بھی جائز قرار دیتا تھا؛ چنانچہ المطہر کا بیان ہے کہ اسی وجہ سے اس فرقے کے افراد کی شہادت عدالتوں میں قبول نہ کی جاتی تھی۔

بدعتی فرقوں پر لکھنے والے متأخر مؤرخین کو ابتدائی مؤرخین کے مقابلے میں اس فرقے کے متعلق زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ المطہر نے بازغیہ کو ایک

الگ فرقہ بتایا ہے، لیکن الشہرستانی انہیں فرقہ خطایہ کا ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ مؤخر الذکر مصنف نے ایک اور شاخ عمیریہ کا تذکرہ بھی کیا ہے، جو عبد القاهر البغدادی کی کتاب [الفرق بین الفرق] میں جناحیہ کی ایک شاخ کے طور پر مذکور ہے۔ الشہرستانی کے قول کے مطابق عمیریہ بھی الخطایہ کی ایک شاخ ہے، لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ ابن حزم ان کی ایک جداگانہ حیثیت تسلیم کرتا ہے۔ المقریزی کے وقت تک ان شاخوں کی تعداد پچاس تک پہنچ گئی تھی۔ ابوالخطاب کے باپ کی نیت لوئی تو ابو ثور اور لوئی ابویزید بتاتا تھا، جو غالباً نام زینب کو غلط پڑھنے کا نتیجہ تھا۔ اس فرقے پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ تمام قوانین اخلاق اور شریعت اسلام سے منکر ہو گیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے پیرو تناسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ چونکہ بظاہر اس فرقے کی لوئی بھی کتاب موجود نہیں، اس لیے یہ اندازہ کرنا دشوار ہے کہ یہ بیانات کہاں تک صحیح ہیں۔

ماخذ: (۱) ابو محمد الحسن بن موسیٰ النوبختی: کتاب فیہ مذاہب فرق اہل الامامة (مخطوطہ، مملوکہ A. G. Ellis)؛ (۲) I. Friedländer (۲)؛ (۳) Ellis (A. G.)؛ (۴) J. IOS، ج ۲۸ و ۲۹ (ترجمہ مع حواشی ابن حزم: الفصل ۵: ۱۸۷، بعد)؛ (۵) الشہرستانی، مترجمہ Haarbrücker، ۱: ۲۰۶؛ (۶) عبد القاهر البغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۲۴۲؛ (۷) الکشی: معرفة اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۱۸۷ (اقتناء قابل اعتماد نسخہ ہے کہ استعمال نہیں کیا جا سکتا)؛ (۸) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۲؛ (۹) عضد الدین الایجی: المواقف، طبع Sørensen، ص ۳۳۵۔

(D.S. MARGOLIOUTH)

خطیئۃ: (ع)؛ (جمع: خطایا و خطیئات) = ذنب،

ائم (= گناہ)۔ اس کا مادہ وہی ہے جو خطاً [رک بان] کا ہے، جس کے معنی ہیں ٹھوکر لہانا یا غلطی کرنا (مثلاً خطاً کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب تیر انداز کا تیر نشانے پر نہ لگے)۔ خطیئۃ کے معنی ہیں ”وہ گناہ جو عمداً لیا جائے“ [(لسان العرب)۔ امام راغب نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ خطیئۃ قریب قریب سیئۃ کے ہم معنی ہے: مَنْ تَسَبَّ سَيِّئَةً وَآحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ (۲) [البقرة]: (۸۱)، یعنی جس نے گناہ کا ارتکاب لیا اور گناہ نے اسے گھیر لیا اور اس پر غلبہ پا لیا؛ نیز بقول ان کے خطیئۃ کا استعمال اس فعل کے متعلق ہوتا ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا ارادہ اس فعل کے صدور کا سبب بنتا ہو، مثلاً کسی نے شکار کو گولی ماری مگر گولی خطا کر کے انسان دو جا لگی۔ امام راغب کہتے ہیں کہ خطیئۃ سے وہ فعل مراد ہے جو بلا قصد سرزد ہوا ہو (اس کی مثال کے لیے دیکھیے ۲۶ [الشعراء: ۸۲]) اور خطا (۱۷) [بنی اسرائیل: ۳۱] محض وہ فرو گذاشت ہے جو سہواً ہوئی ہو، بالارادہ نہ ہو۔ قرآن میں خطیئۃ اور اثم کے الفاظ ایک جگہ آئے ہیں (۳) [النساء]: (۱۱۲)۔ مندرجہ بالا آیت میں سیئۃ اور خطیئۃ کے الفاظ یکجا استعمال ہوئے ہیں (رک بہ سیئات، گناہ، موبقات)۔ [مختصر یہ کہ خطیئۃ کا لفظ بڑا جامع ہے؛ کبھی یہ عمداً سرزد ہونے والے گناہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی بلا قصد سرزد ہونے والے گناہ کے لیے اور کبھی معمولی لغزش، غلطی اور قصور کے لیے۔ قرآن مجید اور احادیث میں ان سب معانی کے لیے اس کا استعمال ملتا ہے]۔ دیوان ابن قیس الرقیات (طبع Rhodokanakis، شماره ۱۸، بیت ۳، ص ۱۲۹) میں یہ لفظ قصور اور نقص کے معنوں میں آیا ہے (ہم اس شعر کے حوالے کے لیے F. Krenkow کے ہون منت ہیں)۔ [یہاں مقالہ نگار نے اسلام

میں گناہ کے تصور کی بحث کی ہے۔ یہ تفصیل ہم نے مادۂ گناہ [رک باں] میں جمع کر دی ہے؛ نیز رک بہ سیئات، الموبقات، المعصیۃ، جرم، کبائر، فواحش، منکر وغیرہ]۔

(A.J. WINSINCK [و تلخیص از ادارہ])

* **خَطِيبُ: [(ع)؛ جمع: خُطَبَاءُ؛ مادۂ خ ط ب]**

سے اسم فاعل [رک بہ خُطْبَہ]۔ خطیب کے لفظ میں وہ اثر معنی آتے ہیں جن کا ذکر خطبے میں آچکا ہے، مثلاً وعظ دہنے والا، جمعہ وعیدین وغیرہ کا خطبہ پڑھنے والا اور فصیح البیان مقرر۔ قدیم عربوں میں خطبا قبیلے کے زعما اور حکما ہوتے تھے، وَكَانَ الْخَطِيبُ زَعِيمَ قَوْمِهِ او عالمہم او شاعرہم او حکیمہم (المؤجز فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۳۸)۔ اسی لیے شاعر کے ساتھ اثر خطیب کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۹۳۴ سطر ۱ نیچے سے، ص ۹۳۸ سطر ۵ نیچے سے؛ یاقوت، طبع Wüstenfeld، ص ۴۸۴ سطر ۱۱ بعد)۔ اس کے عہدے کی نوعیت و اہمیت کی الجاحظ نے صاف طور پر تشریح کی ہے (کتاب البیان والتبيين، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱ تا ۴)۔ بظاہر خطیب اور شاعر کے درمیان کوئی بے تفریق نہیں ہے، اس کے ماسوا کہ شاعر نظم سے کام لیتا ہے اور خطیب اپنے خیالات کا اظہار نثر میں کرتا ہے، اگرچہ وہ اکثر سجع سے بھی کام لیتا ہے (قَب الجاحظ: کتاب مذہور، ۱: ۱۵۹)۔ اس کی تقریر "اما بعد" سے شروع ہوتی ہے (قَب الحریری، طبع de Sacy، ۱۸۲۲ء، ص ۴۲)۔ الجاحظ کے قول کے مطابق کچھ خطبا ایسے بھی ہوئے ہیں جن کا شمار شعرا میں تھا (۱: ۲۷)۔ کہا جاتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں خطیب کے مقابلے میں شاعر کی قدر و منزلت زیادہ تھی، لیکن جب شاعروں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ان کا فن رو بہ تنزل ہوتا گیا تو خطیب کی وقعت میں

اضافہ ہو گیا (۱: ۱۳۶، ۳: ۲۲۷)۔ خطیب دو قصہ گو اور اصحاب الاخبار و الآثار کے زمرے میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ، ۱: ۱۶۷ بعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس کا عہدہ بعض مرتبہ کسی ایک خاندان میں موروثی ہو جاتا تھا، تاہم خطبا کی کوئی الگ جماعت یا برادری نہیں تھی، بلکہ وہ ایسے لوگ ہوتے تھے جو ترجمان یا نمائندہ بننے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ وہ نہ صرف اپنے قبیلے کے نمائندوں کے طور پر گفت و شنید کی غرض سے کسی وفد کی قیادت کرتے تھے جیسا کہ سیرۃ سے ظاہر ہوتا ہے (قَب Abhandl. Zur. arab. Philol.: Goldziher، ۱: ۲۰) بلکہ شاعروں کی طرح دشمنوں سے ہنر و دانش کے مقابلے (مفاخرہ) میں بھی وہ اپنے قبیلے کی قیادت کرتے تھے۔ خطیب کے فن کو خطابت کہا جاتا ہے۔ یہ بیان [رک باں] کی ایک قسم ہے۔ الجاحظ بلغا، خطبا اور بینا (آئیناء جمع بین) کو ایک ہی سطح پر رکھتا ہے، یعنی وہ لوگ جن کی تقریر شستہ اور استادانہ ہو۔ اس لحاظ سے خطابت بیان و بلاغت کی ایک صورت ہے (زہر الآداب، ۲: ۲۷۶)۔ دراصل بیان ایک وسیع لفظ ہے، جو نظم و نثر اور تقریر پر حاوی ہے اور خطابت اس کا ایک حصہ ہے۔ ابن القریہ (م ۵۸۴ / ۶۷۰) نے اسے بیان کے نظام میں شاید سب سے پہلے داخل کیا ہے۔ پھر تقریر کی بھی کئی صورتیں ہیں: عام مکالمہ، مجلسی گفتگو اور اجتماع کا خطاب۔ ان سب کے آداب مختلف ہیں۔ خطابت (Rhetoric) قاری یا سامع دونوں پر مطلوبہ اثر ڈالنے کا فن ہے، جس کا مقصد جذبات انگیزی ہے۔ یہ نری منطق نہیں۔ اس میں منطق کا استعمال تو ہوتا ہے، مگر اس میں تاثیر جذباتی وسائل (شاعرانہ اور ادبی زبان) سے آتی ہے۔

ارسطو نے اپنے رسالے "Rhetoric" میں اسے

اثر انگیزی کا فن قرار دے کر اس کے چند مقاصد بیان کیے ہیں۔ الجاحظ وغیرہ پر ان خیالات کا بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی کتاب البیان والتبیین میں کامیاب خطابت کے معیار و شرائط بیان ہوئے ہیں، اور خطابت کی مختلف اقسام کی (خطبہ جمعہ، خطبہ عیدین، خطبہ النکاح، خطبہ الصلح، خطبہ المواہب) کی مناسبت سے صفات و خصائص کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ خطیب کو حسنِ لہجہ کے علاوہ مناسب لباس کی بیوں ضرورت ہے۔ تقریر کے وقت اشارات و حرکات و سکونات کا لٹنا حصہ ہے اور سامعین اور مخاطبین کے افہام و عقول کے مطابق خطاب کرنے کے لیے اسالیب ہیں، موضوع کا خطیب کی تقریر سے لیا تعلق ہے، آواز کے زیر و بم کا تاثیر میں لٹنا حصہ ہے، طولِ لہجہ اور قلتِ لہجہ کے مقامات لیا لیا ہیں، سامعین سے بلندتر جگہ پر کھڑے ہونے سے لیا نتائج مترتب ہوتے ہیں، اشعار کے استعمال کے کون کون سے مواقع ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ اس نے اپنے زمانے تک کے نامور خطباء کا تذکرہ کر کے ان کے اقوال نقل کیے ہیں۔

خطابت کا ایک اہم میدان وعظ و تذکیر تھا۔ وعظوں میں بڑے بڑے بلند پایہ خطیب پیدا ہوئے ہیں، جن کی تاریخ اگر مرتب کی جائے تو بڑے بڑے خوش بیان، شعلہ نوا، ساحر خطیب سامنے آئیں گے۔ خطیب اور واعظ میں یہ فرق ہے کہ خطیب بعض خاص مواقع پر زور خطابت دے لھاتا ہے اور واعظ کسی واقعے یا خاص محل کا پابند نہیں؛ دونوں کے مقصد اور نصب العین میں بھی فرق ہے (چند بڑے بڑے واعظوں کے ناموں کے لیے رک بہ واعظ، وعظ)۔

عربوں میں خطیب کے لیے یہ بات ضروری تھی کہ وہ اپنے قبیلے کے شاندار کارناموں اور نجیبانہ اوصاف کی بڑھ چڑھ کر تعریف کر سکے اور انہیں

فصیح زبان میں بیان کر سکے اور اسی طرح اپنے مخالفین کی خامیوں اور کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کے لیے فصیح ہونا اور بلاغت [رک بان] کا استعمال جاننا ضروری تھا تاکہ وہ اپنے حریفوں پر غالب آسکے (قب : المفضلیات، طبع Lyall، ۹۱ : ۲۲ بعد؛ ۹۶ : ۹ : القطامی، طبع J. Barth، ۱۳ : ۲۰ : ابن قیس الرقیات، طبع S. B. Ak. Wien : Rhodokanakis، ۱۹۰۲ : ۴۴ : ۱۹ : الکامل، طبع Wright، ص ۲۰ سطر ۱۵ بعد)۔ نا اہل خطیب کی بیوں نشاندہی کی گئی ہے : اس کا تلفظ خراب ہوتا ہے، وہ ادھر ادھر مڑتا ہے، وہ لہانستا ہے، اپنی ڈاڑھی پر ہاتھ پھیرتا ہے اور اپنی انگلیوں کو مروڑتا ہے، جو بزدلی کی نشانی ہے (الحماسۃ، طبع Freytag، ص ۶۵، شعر ۵ : الکامل، طبع Wright، ص ۲۰ سطر ۷ و ۹ بعد)۔ خطیب کا جنگجو شہسواروں اور امرا میں شمار کیا جانا اس کی قدیم عربی شخصیت کے عین مطابق ہے (القطامی : کتاب مذکور الجاحظ، ۱ : ۱۳۴ سطر ۸ بعد، ص ۱۷۲ سطر ۱۱)، بلکہ خطیب کا لفظ بہادر سپاہی کے لیے استعمال کیا گیا ہے (الجاحظ، ۱ : ۱۲۹)۔ جب خطیب کسی خاص موقع پر لوگوں کے سامنے آتا ہے تو اپنے عہدے کے نشان کے طور پر اس کے پاس نیزہ، عصا یا کمان ہوتی ہے، ٹھیک جیسے کہ حلف اٹھاتے وقت کوئی آدمی مردانہ عزت و وقار کی علامت اپنے پاس رکھتا ہے۔ وہ اثر اپنے نیزے یا عصا کو زمین پر مارتا ہے (القطامی، ۲۷ : ۶، بعد : دیوان، طبع الخالیدی، قصیدہ ۷ شعر ۱۵ (ص ۲۷)، قصیدہ ۹ شعر ۴۵ (ص ۴۵) : الجاحظ، ۱ : ۱۹۷ بعد، ۳ : ۳ بعد، ص ۶۱ بعد)۔

[اسلام کے بعد خطابت کا سابقہ میدان یعنی مفاخر، ہجو اور محض ناصحانہ انداز ختم ہو گیا۔

اب امام اور اس کے نمائندے جمہور سے خطاب کرتے؛ ان میں وعظ و تذہیر اور ہندو نصائح کے ساتھ احکام بھی ہوتے تھے، تاہم خاصے عرصے تک کچھ پرانی خصوصیات برقرار رہیں۔

مکہ معظمہ کی فتح کے بعد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم بطور خطیب لوگوں کے سامنے آئے (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wu tenfeld، ص ۸۲۳ سطر ۳ نیچے سے) اور آپؐ نے مجمع عام میں [براز دانش و حکمت] تقریر فرمائی۔ یہ صورت حال پہلے چار خلفا اور بنو امیہ کے عہد میں قائم رہی (دیکھیے الجاحظ، ۱ : ۱۹۰) اور ان کے مقرر لیے ہوئے حکام بھی خطبا کے فرائض انجام دیتے تھے (دیکھیے مثلاً الیعقوبی : طبع Houtsma، ۲ : ۳۱۸ تحت الجاحظ، ۱ : ۱۷۹ در بیان وغیرہ)۔ مؤخر الذکر (یعنی بنو امیہ) کے مقرر نردہ حکام کو منبر اور صلوة کی نگرانی کرنے کی خدمت بھی تفویض کی گئی تھی (انطبری، ۲ : ۸۲۹ سطر ۱۱ بعد)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیب ابھی تک رہنما کا مرادف سمجھا جاتا تھا، چنانچہ خواجه کا ایک شاعر لکھتا ہے : ”جب تک اس جہاں کے منبروں پر ثقیف کا ٹوٹی خطیب باقی ہے اس وقت تک امن و امان قائم نہیں ہو سکتا“ (الجاحظ، ۳ : ۱۳۷)۔ وہ عصا یا نیزہ جو مسلم خطیب خطبہ پڑھتے وقت اپنے داہنے ہاتھ میں پکڑے رہتا ہے قدیم عرب کی ایک موروثی یادگار ہے۔ خطبے اور نماز کی دینی اہمیت نے خطیب کو ایک خصوصی مذہبی حیثیت دے دی، [یعنی محض وعظ و نصیحت۔ نتیجہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور خلفائے راشدینؓ کے زمانے کی طرح امام (امیر المؤمنین) کے لیے خطبہ دینا ضروری نہ رہا اور] عہد اسلام کی پہلی چند پشتوں کی باہمی جنگوں کے خاتمے پر یہ بات اور بھی نمایاں ہو گئی۔ عباسیوں کے زمانے میں ہارون الرشید کے عہد ہی

سے خلیفہ نے نماز کے موقع پر خطبہ پڑھنے کا کام قضاۃ پر چھوڑ دیا اور خود سامعین میں شامل ہو گیا (الجاحظ، ۱ : ۱۶۱)؛ لیکن مساجد جامعہ میں امامت کرنے والے اصولاً خلیفہ کے نمائندے ہوتے ہیں (دیکھیے ابن خلدون : مقدمۃ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۷۳)۔

اس کے بعد بھی مصر کے فاطمی خلفا بعض موقعوں پر (از بس نقاب) خود وعظ لہتے رہے، یعنی تین مرتبہ ماء رمضان میں اور بڑے نہواروں (عیدین) پر (ابن تغری بردی، طبع Jaynball، ۲ : ۴۸۲ تا ۴۸۶ و طبع Popper، ص ۳۳۱ بعد؛ المقریزی، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۲ : ۳۲۲، ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ ایسے موقعوں پر ان کے سب سے بلند پایہ امرا منبر کی سیڑھیوں پر کھڑے ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ اس کے برخلاف اضلاع میں بالعموم یہ دستور تھا کہ جب ٹوٹی خطیب خطبہ پڑھتا تھا تو وہاں کا رئیس (حاکم) خطبے کے دوران میں منبر پر کھڑا رہتا تھا، جس سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ دراصل خطیب کا رتبہ بہت بلند تھا، اگرچہ بعد میں اس دستور کو ان حکام نے، جو سختی پسند تھے، اخلاقی نقطہ نظر سے مذموم قرار دیا (ابن الحاج : کتاب المدخل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۲ : ۷۴)۔ ہر جگہ خاص خطیب مقرر کیے جاتے تھے۔ عام قاعدے کے بموجب قاضی کو اعزازی طور پر خطیب کا عہدہ دے دیا جاتا تھا۔ (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۲۴، سطر ۸ نیچے سے)۔ قاہرہ میں عید غدیر کے موقع پر ایک خاص خطیب حرم حسینی میں ایک نہ پایہ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتا تھا اور قاضی القضاۃ نماز پڑھاتا تھا۔ اس موقع پر خطیب کو ایک ریشمی قبا اور تیس یا پچاس دینار عطا ہوتے تھے (المقریزی : خطط، ۲ : ۲۴۴ بعد)؛ دیگر تقریبات پر بھی خطیب کو خلعت ملتا

تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۷ تحت)۔ جمعے کی نماز میں خطبہ پڑھنے کے علاوہ بالعموم خطیب امامت بھی کرتا تھا۔ روزمرہ کی نمازیں عام طور پر دوسرے امام پڑھاتے تھے (الماوردی : الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۸۱ سطر نیچے سے ۳)۔۔۔۔۔ [اس کے بعد مقالہ نگار نے جمعے کی شروط سے بحث کی ہے، رک بہ الجمعة و خطبہ]۔

القلقشندی (صبح الاعشی، قاہرہ، ۴ : ۳۹) کا بیان ہے کہ مملوک سلاطین کے عہد میں ہر مسجد کا اپنا ایک خطیب ہوتا تھا اور صرف بڑی مساجد کے معاملات سے سلطان واسطہ رکھتا تھا اہم مساجد کے خطبا کی حیثیت بہت معزز ہوتی تھی، چنانچہ ابن عبدالظاہر کا بیان ہے کہ قلعہ قاہرہ کی بڑی مسجد کا خطیب خرد شافعی قاضی القضاۃ تھا (قَب P. Ravaisse : زبدۃ کشف الممالک، ۱۸۹۳ء، ص ۹۲)۔ جب بیت المقدس کی فتح کے بعد سلطان صلاح الدین نے قاضی محی الدین ابوالمعالی کو مسجد اقصیٰ میں خطیب اول کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا تو یہ ایک ایسا مخصوص اعزاز تصور کیا گیا جس کے بہت سے لوگ بے چینی سے متمنی تھے (شہاب الدین : کتاب الروضین فی اخبار الدولین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۲ : ۱۰۸ بعد)۔ ممالیک کے عہد میں ایک خاص فرمان کے ذریعے خطیب کے تقرر کی تصدیق ہوتی تھی؛ اس سے بھی خطابت کی قدر و منزلت کی مزید شہادت ملتی ہے (دیکھیے القلقشندی : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۲ تا ۲۲۵ : العمری : کتاب التعریف بالمصطلح الشریف، ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۸ بعد)۔ قدرتی طور پر یہ بات بھی خطیب کے اقتدار منصبی سے متعلق ہے کہ نو مسلم اس کے سامنے اپنے قبول اسلام کا اعلان کرتے ہیں (ابن الحاج : کتاب المدخل، ص ۷۶)۔ لوگ تبرک وغیرہ کے طور پر اس کے پیراھن کو چھوتے ہیں (الشعرانی : کتاب

المیزان، ۱ : ۱۶۹)۔ بقول الماوردی (ص ۱۸۵) خطیب کے لیے بہتر یہ ہے کہ سیاہ لباس پہنے اور الغزالی کے خیال میں سفید بلکہ وہ مقدم الذکر (یعنی سیاہ لباس) کا پہنتا بدعت تصور کرتے ہیں (احیاء، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۳۱)۔ اس کے خالص نشان عودان (دو لکڑی کی چیزیں) ہیں، یعنی منبر اور عصا یا لکڑی کی تلوار، جسے وعظ کے دوران میں اپنے ہاتھ میں رکھنا کتب فقہ کی رو سے بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ ۱۹۱۱ء کے قانون کے مطابق، جس کا اطلاق دفعہ ۵۹ کے ماتحت الازھر پر بھی ہوتا ہے، جو کوئی بھی اس درسگاہ کے تین درجوں میں سے دوسرے کی سند حاصل کر لے وہ خطیب بن سکتا ہے۔ خاص الازھر میں ایک خطیب مقرر کیا جاتا ہے (الزیات : تاریخ الازھر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۷)۔ اس کے مقابلے میں مسجد نبوی میں، جو مدینہ منورہ میں ہے، ۱۹۰۹ء میں ۴۶ خطیب تھے اور مکہ معظمہ میں ۱۲۲ [بشمول ائمہ مذاہب اربعہ]۔ یہ خطیب بعض اوقات سے مستفید ہوتے ہیں اور بالعموم ان کا منصب موروثی ہوتا ہے (البتونی : الرحلة الحجازية، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰۱ و ۲۳۲)۔

سرکاری خطیب کے علاوہ کوئی واعظ بھی جب اس کا جی چاہے نصیحت آموز تقریر کر سکتا ہے (قَب Renaissance des Islâm : ۸ Mez، ۱۹۲۲ء، ص ۳۱۸ بعد)۔

[اسلام کے ممتاز اور نامور خطبا میں قدرتی طور پر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسم گرامی سر فہرست ہے۔ چونکہ انبیاء کو عوام الناس میں تبلیغ و ارشاد کا کام کرنا ہوتا ہے، اس لیے نبوت کا خاصہ یہ ہے کہ نبی فصیح اللسان اور مؤثر گفتگو کرنے والا ہو۔ آنحضرتؐ فصیح العرب تھے، چنانچہ آپؐ نے خود فرمایا : اَنَا فَصِيحُ الْعَرَبِ، بَعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ (= میں عربوں اور "جوامع الکلم" کے لیے کر

رحمة للعالمین کا مظہر ہے۔ نصیحت و ارشاد والے خطبے سادہ اور مؤثر ہوتے تھے اور جمعے کے عمری خطبے میں عقائد پر دلنشین گفتگو ہوتی، یا اللہ تعالیٰ کے کسی نئے حکم کا اخبار ہوتا۔ گبن کے موقع پر آپؐ کا خطبہ عقلی الہام کا درجہ رکھتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَإِنَّهُمَا لَا يَكْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ۔ ”ایہا الناس“ آپؐ کے اثر خطبوں کا ابتدائیہ تھا اور یہ بھی آپؐ کے عالمگیر پیغام کے عین مطابق تھا۔

آپؐ کا سب سے مشہور خطبہ حجة الوداع کا ہے۔ یہ خطبہ ایک منشور (charter) کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں آپؐ نے ان عظیم الشان اصولوں کا اعلان فرمایا جو عالم انسانیت کی ہمیشہ رہنمائی کرتے رہیں گے۔ اس میں آپؐ نے ایک ایسے خطیب کا پیرایہ اختیار کیا جسے اپنے منصب کی گرانبار ذمہ داری کے علاوہ یہ یقین بھی تھا کہ وہ اپنی نبوت کا مشن پورا کر چکے ہیں اور ان کے سامنے ایک ایسی قوم ہے جو اس مشن کے لیے ذہناً و قلباً تیار ہو چکی ہے اور اسے آگے بڑھانے کے لیے سراپا اطاعت ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، بار چہارم، معارف پریس، ۱: ۲۳۴]۔

[خطابت نبوی کا اس سے بڑا معجزہ کیا ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے نفرتوں کو محبتوں میں تبدیل کر دیا، لوگوں کو اصنام پرستی سے ہٹا کر توحید تک پہنچایا، ایک بدوی قوم کی شیرازہ بندی کر کے اسے خیرالام بنادیا اور اس میں ادب اور شرافت کی روح پھونک دی۔ اسی کو ان من البیان لیسحراً کہتے ہیں، اعجاز نبوی!]۔

مآخذ: (۱) I. Goldziher : Der Chatib bei

den alten Arabern، در W Z K M، ۱۸۹۲ء، ۶: ۹۷ تا

۱۰۰: ۱۰۲؛ (۲) C. Snouck Hurgronje : Islam und

مبعوث ہوا ہوں)؛ جوامع الکلم سے مراد ایسا کلام ہے جو مختصر ہونے کے باوجود، جملہ مطلوبہ معانی پر اس طرح حاوی ہو کہ اس سے بہتر طریق سے اسے ادا ممکن نہ ہو۔ آپؐ کے خطبات سادہ، سلیس اور مختصر ہوتے تھے اور کوئی اہتمام بجز اس کے نہ ہوتا تھا کہ مسجد میں خطبہ دیتے وقت آپؐ کے ہاتھ میں عصا ہوتا اور میدان جنگ میں کمان پر ٹیک لگاتے۔

آپؐ کے خطبات مخاطبین کے مزاج اور مقصد کے پیش نظر مؤثر ہوتے تھے۔ غزوہ حنین کے موقع پر جو خطبہ دیا گیا وہ سوال و جواب کی صورت میں تھا؛ سوال سے مخاطب کے انعطاف توجہ کے علاوہ سامعین کے تجر اور اشتیاق کو ابھارنا مقصود تھا۔ مواقع جنگ کے خطبے جوش انگیز ہوتے اور ہنگامی خطبوں میں اخبار، تذکر اور حسب موقع جذبے سے کام لیا جاتا تھا اور ہاتھ اور بازو کی جنبش اور چہرے کی کیفیت وغیرہ سے بھی جذبات ابھارے جاتے تھے۔ عام خطبہ کے برعکس آپؐ کا مقصد محض جوش انگیزی نہ ہوتا بلکہ صداقتوں کا مؤثر اظہار اور سامعین کے جذبات شریفہ میں ہلچل ڈالنا ہوتا تھا۔ آپؐ کا خطبہ ہمیشہ فصاحت و بلاغت کے قدرتی پیرایہ ہائے بیان سے آراستہ ہوتا تھا۔

آپؐ نے قیام مکہ کے دوران میں کوہ صفا پر چڑھ کر جو خطبہ دیا اس کا آغاز ”یا صباحا“ سے کیا؛ یہ ایک پکار تھی، جو خوف کے وقت دی جاتی تھی۔ اس کے بعد آپؐ نے ایک سوال کر کے دلوں سے جواب مانگا اور خدا کا پیغام سنایا۔ ابو لہب نے مجلس کو بگاڑ دیا، لیکن انداز خطابت کی بلاغت ظاہر ہے۔

غزوہ حنین کے خطبے کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کا پیرایہ بھی استفہام اخباری کا ہے۔ فتح مکہ کا خطبہ آپؐ کی شان نبوت اور فضیلت

ہو گیا۔ ان کے تذکرہ نویسوں میں سے ایک کا بیان ہے کہ واعظین اور معلمین حدیث یہ ضروری سمجھتے تھے کہ اپنی جمع کی ہوئی احادیث کو اپنے وعظوں اور تقریروں میں روایت کرنے سے پہلے ان کی صحت کے متعلق ان کی متخصصانہ رائے معلوم کر لیں۔ اس کے برعکس یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کی مخالفانہ روش سے، جن کا اس زمانے میں بغداد میں بہت ہجوم اور غلبہ تھا، انہیں تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔ شروع میں حنبلی رہنے کے بعد ان کا شافعی مذہب کو ترجیح دینا، نیز ان کے فقیہانہ نظریے، جن پر اشعریت کا اثر غالب تھا، ان سب باتوں نے امام احمدؒ کے شاگردوں کو، جو امور فقہ میں قیاس کے سخت مخالف تھے، ان سے متنفر کر دیا تھا؛ لیکن حنبلیوں کی مخالفت کے باوجود خلیفہ القائم اور وزیر ابن المسلمہ کی تائید اور حمایت سے وہ المنصور کی مسجد میں حدیث سے متعلق ایک سلسلہ درس (املا) جاری کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ان سے جس عداوت کا اظہار کیا گیا تھا اس کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دل میں کچھ ایسی تلخی جاگزیں ہو گئی کہ وہ اپنی تحریر اور تقریر میں احمد بن حنبلؒ اور ان کے معتقدین کی اشارۃ تنقید کرنے بلکہ ان پر علانیہ حملے کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے رہے۔ اسی وجہ سے بعد کی نسلوں نے ان پر تعصب (نفی اور مذہبی جنبہ داری) کا الزام عائد کیا ہے اور ان کے خلاف معترضانہ تحریروں کا ایک دفتر موجود ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳ : ۶۳۲)۔ جب البسائیری [رک بان] کی کامیاب بغاوت ابن المسلمہ کی تباہی کا باعث ہوئی تو الخطیب نے راہ فرار اختیار کر کے دمشق میں پناہ لی، لیکن وہاں کے فاطمی حاکم (گورنر) کے حکم سے گرفتار کر لیے گئے اور قتل کیے جانے سے صرف اس طرح بال بال بچ گئے کہ انہوں نے دوبارہ سرعت

Phonograph، در Tijdschr. Bat Gen. ۱۹۰۰ء، ۳۲ : ۳۰۱ تا ۳۰۳ = Verspreide Geschriften، ۱۹۲۳ء، ۲ : ۳۲۶ بعد؛ (۳) C.H. Becker، Die Kanzel im Kultus : des alten Islam، در Nöldeke Festschrift، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۵۱ = Islamstudien، ۱۹۲۳ء، ۱ : ۳۵۰ تا ۳۷۱؛ (۴) Zur Gesch. d. Islamischen Kultus : وہی مصنف، در Isl.، ۱۹۱۲ء، ۳ : ۳۷۳ تا ۳۹۹ = Islamstudien، ۱ : ۳۷۲ تا ۵۰۰؛ (۵) T. W. Juynboll، Handbuch : des islāmischen Gesetzes، ص ۸۷ تا ۸۹؛ (۶) Manners and Customs of the Modern : E. W. Lane، مطبوعہ Every Man's Library، ص ۸۴؛ (۷) کتب فقہ بذیل صلوٰۃ النجمۃ اور (۸) الشعرانی : کتاب المیزان، قاہرہ، ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۷۱؛ (۹) ابن عبد ربہ : العقد الفرید، قاہرہ، ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۱۲۸ بعد؛ کچھ حوالہ جات A. Fischer کی لغات کے مجموعوں سے ماخوذ ہیں۔

(JOHS PEDERSEN [و ادارہ])

• الخطیب البغدادی : ابوبکر احمد بن علی بن ثابت المعروف بہ الخطیب البغدادی، ۲۳ جمادی الآخرہ ۴۹۲ھ / ۱۰ مئی ۱۰۰۲ء کو بمقام درز جان پیدا ہوئے، جو بغداد کے جنوب میں دریائے دجلہ کے کنارے ایک بڑا سا ڈون ہے۔ وہ ایک خطیب (واعظ) کے بیٹے تھے اور ان کی تعلیم کا سلسلہ بہت چھوٹی عمر میں شروع ہوا۔ انہوں نے لڑکپن کا زمانہ حدیث کی جستجو میں ادھر ادھر سفر کرنے میں گزارا، چنانچہ اس جستجو میں وہ بصرے، نیشاپور، اصفہان، ہمدان اور دمشق گئے۔ بالآخر انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور وہاں خطیب کے عہدے پر فائز رہے اور اسی بنا پر آپ بعد کی نسلوں میں الخطیب البغدادی کے نام سے معروف ہوئے۔ علم حدیث میں متبحرانہ دسترس رکھنے کی وجہ سے انہیں اپنے نئے مسکن میں بہت شہرت اور اقتدار حاصل

تمام فرار ہو کر صور اور حلب کا رخ کیا۔ اس کے بعد جب سلجوقیوں نے بغداد میں دوبارہ امن و امان قائم کر دیا تو وہ وہاں واپس چلے گئے اور اس کے ایک سال بعد وہیں بروز دوشنبہ ۷ ذوالحجہ ۶۳۷ھ / ۵ ستمبر ۱۰۷۱ء کو اس "حافظ المشرق" نے وفات پائی اور اتفاقاً یہی سال ابن عبد البر "حافظ المغرب" کی وفات کا ہے۔ وہ ایک ازدحام عظیم کی موجودگی میں بزرگ صوفی بشر الحافی [رک باں] کے مزار کے قریب مدفون ہوئے۔

خطیب کی تصانیف بہت سی ہیں، چنانچہ ان کے سوانح نگاروں کے بیان کے مطابق ان تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ان کی تاریخ بغداد ہے جو بغداد کے علمائے حدیث کے متعلق معلومات کا ایک ذخیرہ ہے۔ اس کتاب میں محدثین کے حالات سے پہلے جو جغرافیائی اور تاریخی دیباچہ ہے اس کے ایک حصے کو تلخیص کے بعد G. Salmon نے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے اور جس سے G. Le Strange نے استفادہ کیا ہے (A greek Embassy to Bagdad in 917, J.R.A.S., ۱۸۹۷ء، ص ۳۵ تا ۴۵)۔ [تاریخ بغداد چودہ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے]۔ ان کی اور تصانیف میں سے الکفایۃ فی معرفۃ اصول علم الروایۃ اور تقسید العلم بھی قابل ذکر ہیں، جن کے متعلق دیکھیے وہ تجزیہ جو Ahlwardt نے Verzeichniss der arab. Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin، ۲: ۱۰۳۹، ۱۰۳۵ میں کیا ہے۔ الخطیب کی تصانیف کی ایک فہرست Salmon نے ص ۸ تا ۱۰ پر ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان سے نقل کی ہے، جس سے مندرجہ ذیل تصحیحات کے بعد استفادہ کیا جا سکتا ہے:

عدد ۲ الجامع لا خلاق الراوی والسماع، (بجائے

لا خلاف)؛ عدد ۴ المتفق والمفترق (بجائے

والمعترف)؛ عدد ۱ الفقیہ و المتفقہ (بجائے و المتفقہ)؛ عدد ۲ من حدث قنسی (بجائے قنسی)؛ عدد ۲۶ التفصیل لمبہم المراسیل (بجائے التفصیل، حدیث مرسل سے متعلق تصنیف)؛ عدد ۳۲ الاجازۃ للمعدوم والمجهول (بجائے الاجازۃ، تصنیف متعلق اجازہ جو کسی نا معلوم الاسم شخص کو یا کسی ایسے شخص کو دیا جائے جو ابھی پیدا نہیں ہوا)؛ عدد ۳۳: البخلاء بجای: النجلاء (قب۔ Supplement to the Catalogue of arab. : Rieu Ms. in the British Museum، عدد ۱۱۳۲) اور الاسماء المتواطئة (منطق میں مقابل الاسماء المشککہ)؛ عدد ۴۱ الموضح اور القنوت جو دو علیحدہ تصنیفیں ہیں (بجائے: الموضح والقنوت)۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۱: ۳۲۹، تکملہ، ۱:

۵۶۲ تا ۵۶۳؛ (۲) Salmon: L'introduction topogra-

phique à l'histoire de Bagdad d' Abû Bakr Ahmad

ibn Thâbit al-Khalil al-Bagdadhi، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۳)

Muham. Studien: Goldziher، ۲: ۱۵۳، ۱۸۳، ۱۸۴؛

(۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱: ۳۲، بعد (عدد ۳۳)؛

(۵) طبقات الحفاظ، ۳: ۳۱۱، بعد؛ (۶) تصانیف کا ایک

طویل بیان ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان میں موجود ہے

(مخطوطات، پیرس ۱۵۰۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۲)؛ (۷) معجم

الادباء، ۱: ۲۳۸؛ (۸) طبقات الشافعیۃ، ۳: ۱۲؛ (۹)

النجوم الزاهرة، ۵: ۸۷؛ (۱۰) ابن عساکر، ۱: ۳۹۸؛

(۱۱) ابن الوردی، ۱: ۳۸۳؛ (۱۲) فہرست ابن خلیفہ،

ص ۱۸۱، ۱۸۲؛ (۱۳) الفہرس التمهیدی، ص ۱۶۵، ۷۰

۳۷۰، ۵۵۰؛ (۱۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة،

۲: ۳۲۳؛ (۱۵) سیر النبلاء، مخطوطہ، ج ۱۵؛ (۱۶)

اللباب، ۱: ۳۸۰؛ (۱۷) ع قاهرہ بذیل مادہ؛ (۱۸)

عمر رضا کچالہ: معجم المؤلفین، ۲: ۳ تا ۴

(مع مفصل فہرست مآخذ)۔

(W. MARÇAIS)

* **حَفَاجَه (بَنُو):** قبیلہ ہوازین کے بنو عقیل کی ایک شاخ (بطن) کے لوگ، جو بہ نسبت اور قبیلوں کے زیادہ عرصے تک عرب میں اسلام کے ظہور کے بعد بھی طاقتور بدویوں کی حیثیت سے باقی رہے۔ انساب بیان لرنے والے ان کا تعلق دوسرے ہم قوم قبائل سے یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ حفاجہ بن عمرو بن عقیل ہیں۔ اور خود یہ لوگ گیارہ شاخوں میں منقسم ہیں: مُعَاوِيَةُ ذُو الْقَرْح، كَعْبُ ذُو التَّوَيْرَةِ، الْأَقْرَع، كَعْبُ الْأَصْغَر، عَامِر، مَالِك، الْهَيْثَم، الْوَزَاع، عَمْرُو، حَزْن اور خَالِد۔ اسلام سے پہلے ان کا علاقہ مدینے کے جنوب و مشرق میں تھا اور ان کی ملکیت میں ایک یا دو گاؤں بھی تھے جن میں سے سرولبن اور شرائن کا ذکر لیا گیا ہے۔ سو برس کے بعد ہم ان کا ذکر اور بھی مشرق کی سمت میں پاتے ہیں جہاں وہ بنو حنیفہ سے یمامہ میں برسر جنگ تھے (الاعغانی، ۷: ۱۲۲)۔ غالباً یمامہ میں چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں قرامطہ کی جو تحریک شروع ہوئی تھی اس کی وجہ سے وہ زیادہ آگے شمال میں عراق کی سرحد کی طرف بڑھ گئے۔ یہاں ہم انہیں چوتھی صدی کے آخر میں کوفے کے مالک کی حیثیت سے قائم و مستحکم پاتے ہیں۔ اس وقت وہ اپنے امیر ثمال اور اس کے بیٹوں کے ماتحت تھے۔ شروع میں وہ اپنے بنو عم یعنی بنو یزید (یہ یزید Bozid) نہیں ہیں، جیسا کہ Wüstenfeld نے Tabellen میں بیان کیا ہے یا بنو یزید ہیں جیسا کہ دوسری روایات میں آیا ہے) کے ساتھی رہے ہوں گے، جو موصل اور آس پاس کے علاقے کے حاکم کی حیثیت سے ممکن ہو گئے تھے۔ ان کی ان سے کسی قدر مخالفت بھی تھی۔ ۵۳۹۱/۱۰۰۰ - ۱۰۰۱ء میں قرواش نے ان پر کوفے کے مقام پر حملہ کیا اور وہ اس ملک کو چھوڑ کر دریاے فرات کے کنارے شام کی طرف

بڑھ گئے، جہاں وہ صرف آئندہ سال تک رہے۔ عباسی سپہ سالار ابو جعفر الحجاج نے انہیں اس وقت اپنی مدد کے لیے طلب کیا جبکہ عقیل مدائن کا محاصرہ کیے ہوئے تھے۔ اس طرح سے وہ پھر اپنے قدیم مسکن کی طرف لوٹ آئے اور پھر بغداد کی حکومت نے، جیسا کہ خیال ہے، ان کے لیے ہتیار مہیا کیے تھے جن کو انہوں نے کئی سال بعد ۵۴۰۲/۱۰۱۱ء میں حاجیوں کے ایک کارواں پر حملہ کرنے میں استعمال کیا۔ انہوں نے کوفے کے جنوب مغرب میں واقعہ کے مقام پر وہاں کے کنبوں پر قبضہ کر لیا جو صحرا سے تھوڑے فاصلے پر تھے اور حاجیوں کو پانی تک پہنچنے سے باز رکھا۔ پھر ان پر حملہ کیا اور قتل و غارت کر کے ان میں سے جو زندہ بچے انہیں قید کر لیا۔ اپنی اس کامیابی سے دلیر ہو کر انہوں نے فرات کی دائیں جانب والی زمین کا مطالبہ کیا جو بنو عقیل کے قبضے میں تھی، اور ثمال کے بیٹوں یعنی سلطان، علوان اور رجب کی سرکردگی میں انبار کی طرف بڑھے۔ انہوں نے تمام ارد گرد کے علاقے کو تباہ و برباد کر دیا اور شہر کا محاصرہ کر لیا۔ بغداد سے ایک فوج بھیجی گئی جس کی مدد بنو عقیل نے بھی کی اور انہوں نے انہیں نکال باہر کیا۔ سلطان کو درحقیقت گرفتار کر لیا گیا تھا، مگر ابوالحسن ابن مزید الاسدی کی سفارش پر رہا کر دیا گیا۔ اس کے رہا ہونے کے دوسرے ہی سال یعنی ۵۴۰۳ء میں بغداد میں یہ خبر پہنچی کہ وہ لوگ سلطان کی ماتحتی میں کوفے کے ارد گرد کے علاقوں میں لوٹ مار کر رہے ہیں۔ ان کے مقابلے کے لیے ایک فوج بھیجی گئی جس کی مدد پر خود ابوالحسن بن مزید تھا اور اس نے ان لوگوں پر الرمان کے دریا کے پاس اچانک حملہ کیا۔ سلطان بچ کر نکل گیا مگر اس کا بیٹا محمد قید ہو گیا۔ اس شکست کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے حاجی جو

۳۰۵ھ میں قید کر لیے گئے تھے وہ چھڑا لیے گئے اور وہ بغداد پہنچے جہاں ان کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ قتل کر دیے گئے۔ اس دوران میں عقیلی امیر قرواش گرفتار ہوا اور پھر رہا کیا گیا۔ اب اس نے بنو خفاجہ سے ساز باز کر کے سلطان بن ثمال سے گٹھ جوڑ کرنے کی کوشش کی، مگر جونہیں یہ گٹھ جوڑ ہوا ان پر بغداد سے بھیجے ہوئے لشکر نے حملہ کر دیا اور انہیں شکست فاش دی۔ ان دونوں نے معافی کی درخواست کی جو تعجب ہے کہ فوراً ہی منظور کر لی گئی۔ اس کے بعد کچھ دنوں مقابلہ امن چین رہا، مگر ۵۴۱ھ / ۶۱۰۲۶ء میں دیس بن علی بن مزید الاسدی اور خفاجہ کے سردار ابوالفتیان منیع بن حسان نے ان علاقوں پر غارتگرانہ حملہ کیا جو سواد [رک باں] میں قرواش کے ماتحت تھے۔ ان کی مدد کے لیے بغداد کی فوج بھی تھی۔ فریقین کوفے کے قریب متصادم ہوئے جہاں قرواش نے تسلط قائم کر کے قبضہ کر لیا تھا۔ قرواش شمال کی طرف بھاگ گیا اور اس کا تعاقب اسد اور خفاجہ کے حلیف قبیلوں نے کیا جنہوں نے فی الواقع انبار پر قبضہ کر لیا، مگر اس کامیابی کے بعد دونوں قبیلے پھر منتشر ہو گئے اور اپنی چراگاہوں کو واپس چلے گئے۔ اس کے بعد منیع بن حسان اپنے ساتھیوں کو لے کر الجامعین تک بڑھ آیا جو بغداد اور کوفے کے درمیان ایک مقام ہے اور دیس بن صدقہ بن مزید کے علاقے میں تھا، اور اس کے اطراف میں لوٹ مار کی۔ جب دیس نے ان کا تعاقب کیا تو وہ شمال کی طرف مڑ گئے اور انبار پر حملہ کر دیا۔ کچھ عرصے تک وہاں کے باشندوں نے اپنی مدافعت کی، مگر چونکہ شہر کے چاروں طرف حفاظتی فصیل نہ تھی اس لیے خفاجہ لوٹ مار کرتے اور آگ لگاتے ہوئے اندر داخل ہو گئے۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ قرواش انہیں نکالنے کے

لیے آ رہا ہے اور اس کی مدد پر بغداد کی فوج بھی ہے تو انہوں نے شہر خالی کر دیا، مگر پھر فوراً ہی واپس چلے آئے اور دوسری دفعہ شہر لو لوٹا۔ پھر جب بالآخر قرواش انہیں باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا تو اس نے موسم سرما شہر میں گزارا اور ہدایت کی کہ شہر کی حفاظت کے لیے فصیل تعمیر کی جائے تا کہ آئندہ اچانک حملے نہ کیے جاسکیں۔ اب منیع نے بویہی حکمران ابوکالیجار [رک باں] کی اطاعت قبول کر لی اور وہ کوفے سے جنوب کی طرف بڑھا جہاں اس نے ابوکالیجار کے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ اس کے صلے میں اسے دریائے فرات کے پانی پر جملہ اختیارات حاصل ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۵۴۰ھ میں دیس نے اپنا تعلق ابوکالیجار سے منقطع کر لیا کیونکہ وہ خفاجہ کی غارت گری سے خائف تھا۔ آئندہ برسوں میں خفاجہ ابھی ایک اور کبھی دوسری جماعت کے ساتھ وابستہ رہے اور پھر جب ۵۴۵ھ / ۶۱۰۳۳ء دیس کا اپنے بھائی ثابت سے جھگڑا ہو گیا تو ان لوگوں نے اول الذکر کا ساتھ دیا۔ تاہم خود خفاجہ کے سرداروں میں جھگڑے اٹھ کھڑے ہوئے جن میں علی بن ثمال قتل ہوا اور اس کا بھتیجا الحسن بن ابی البرکات قبیلے کا سردار بن گیا۔ جب ۵۴۸ھ / ۶۱۰۳۶ء میں حاجب بارس طغان نے بغداد میں بغاوت کی تو خلیفہ کے سپہ سالار البساسیری نے دوسرے قبیلوں کے ساتھ خفاجہ سے بھی بغاوت فرو کرنے کا کام لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارس طغان قتل ہوا۔ اس کے بعد کچھ عرصے تک ہمیں خفاجہ کے بارے میں کچھ پتا نہیں چلتا، مگر ۵۴۶ھ / ۶۱۰۵۴ء میں اس نے پھر الجامعین پر حملہ کیا جو دیس کی عملداری میں تھا اور اسے تباہ کر ڈالا۔ البساسیری اس کی مدد کو آیا اور خفاجہ جنگل کی طرف بھاگ گئے۔ ان کا پیچھا لیا گیا اور ان کے چارے پناہ خفان کا محاصرہ کر کے اسے

تباہ و برباد کر دیا گیا، صرف ایک قلعہ بچا جو بہت مضبوط بنا ہوا تھا اور گچ کا تھا۔ البساسیری نے خلیفہ کے خلاف اسی سال بغاوت کی۔ اس نے ایک طویل محاصرے کے بعد الانبار لے لیا اور ہمیں پتا چلتا ہے کہ اس نے جو قیدی بنائے ان میں خفاجہ قبیلے کے بھی ایک سو آدمی شامل تھے۔ اس کے بعد پھر مقابلہ امن کا زمانہ آ گیا، لیکن ۵۴۸۵ھ / ۱۱۰۹۲ء میں بغداد کے حاجی کوفے سے گزرے تو خفاجہ نے ان پر حملہ کر دیا۔ جیسے ہی یہ خبر بغداد پہنچی فوج روانہ کی گئی جس نے انہیں سخت سزا دی اور اسی وجہ سے آئندہ وہ اتنے طاقتور نہیں رہے کہ کوئی سخت نقصان کر سکیں۔ کچھ سال بعد ۵۴۹۹ھ / ۱۱۰۵ء میں خفاجہ کا قبیلہ عبادة الطائیہ سے کچھ چرائے ہوئے اونٹوں کے سلسلے میں جھگڑا ہو گیا اور جب مؤخرالذکر نے تقریباً پانسو سپاہی جمع کر لیے تو خفاجہ اتنی زیادہ تعداد میں آدمی مقابلے کے لیے میدان میں نہ لاسکے، مگر ان کی مدد بنو اسد کے سردار صدقہ بن منصور [رک باں] نے کی اور انہیں فتح حاصل ہو گئی۔ یہ فتح بہت تھوڑے دنوں تک قائم رہی کیونکہ دوسرے سال عبادة کے قبیلے نے، جس کی کمک پر بدران بن صدقہ تھے، خفاجہ کو شکست فاش دے دی۔ اس کی وجہ سے انہیں اپنی چراگاہوں کو چھوڑ کر شمال کی جانب شام کی طرف جانا پڑا اور عبادة کے قبضے میں سواد کے قرب و جوار کا علاقہ آ گیا۔ اس کے بعد پھر ۵۵۳۶ھ میں ہم خفاجہ کے بارے میں یہ سنتے ہیں کہ انہوں نے عراق پر حملہ کیا، مگر ان کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اس نے بہت آسانی سے انہیں نکال باہر کیا اور بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کو قتل کیا۔ خفاجہ کتنے لمزور ہو گئے تھے یہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۵۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء میں یہ لوگ الحلة اور کوفے کے آس پاس جمع ہوئے اور انہوں نے اس امدادی

خوراک اور لہجوروں کا مطالبہ کیا جو یہ ظاہر انہیں دی جاتی تھیں۔ ان دو شہروں کے حاکموں نے ان کی درخواست کو منظور کرنے سے انکار کر دیا اور الحلة کے حاکم قیصر نے ڈھائی سو سپاہیوں کو اس لیے بھیجا کہ انہیں نکال باہر کریں اور کوفے کے حاکم نے بھی اتنے ہی سپاہیوں کو اسی کام کے لیے بھیجا۔ انہوں نے بھاگتے ہوئے خفاجہ کا پیچھا فرات کے کنارے کنارے رجة الشام تک کیا جہاں خفاجہ رک گئے، کیونکہ وہ اس سے زیادہ پیچھے نہیں ہٹ سکتے تھے۔ اس کے بعد جو جنگ ہوئی اس میں الحلة کا حاکم قیصر مارا گیا اور کوفے کے گورنر ارغش نے رجة کے حاکم کے پاس پناہ لی۔ اس کے بعد خفاجہ نے معافی کی درخواست کی اور کہا کہ وہ اس لیے لڑنے پر مجبور ہو گئے کہ انہیں بہت تنگ کیا گیا تھا۔ ان کا عذر مان لیا گیا کیونکہ وزیر ابن ہبیرہ نے، جو ان کے خلاف فوج کشی کے لیے روانہ ہو چکا تھا، یہ محسوس کر لیا کہ صحرا میں ان کا تعاقب کرنا بے سود ہوگا۔ آخری بار خفاجہ کا ذکر ۵۵۸۸ھ / ۱۱۹۲ء میں سنتے ہیں آتا ہے جب وہ بصرے کے شہر کی مدد کو آئے تھے جب اس پر قبیلہ عامر کے حملے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ مذکورہ بالا واقعات کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ خفاجہ ان عرب قبیلوں میں تھے جنہوں نے ۵۵۰۷ھ / ۱۱۱۳ء میں طبریہ کے محاصرے میں اس وقت مدد کی تھی جب بالدون Baldwin نے حلب پر اپنے ناکام حملے کے بعد وہاں پناہ لی تھی۔

القلقشندی کے قول کے مطابق خفاجہ کی ایک شاخ زبرین مصر (مصر ادنیٰ) میں آباد تھی۔ قدیم زمانے میں اس قبیلے کے شعرا میں توبة بن حمیر ہوا ہے جو لیلیٰ الاخیلیۃ سے محبت کرنے کی وجہ سے مشہور تھا، اور لیلیٰ نے اس کی موت پر جو مرثیے لکھے، اس کی نصرت کا باعث بنے۔ وہ ایک

حملے کے دوران میں مارا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) التویری: نہایۃ العرب، قاہرہ ۱۳۴۲ھ، ۲: ۳۳۰؛ (۲) القلقشنندی: نہایۃ العرب، بغداد ۱۳۲۲ھ، ص ۲۰۷؛ (۳) Tebellen and: Wüstenfeld Register؛ (۴) ابن الاثیر: الكامل، مواضع کثیرہ؛ (۵) ہلال الصابئی، طبع Amadroz، لائڈن ۱۹۰۳ء، مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن خلدون: العبر، قاہرہ، خصوصاً ج ۳؛ (۷) اور دوسرے تمام مؤرخین جو پانچویں صدی ہجری کے ہیں؛ [(۸) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، قاہرہ بذیل مادہ؛ (۹) عمر رضا کعالمہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۳۵۱ بعد؛ (۱۰) تاج العروس، ۲: ۳۳؛ (۱۱) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۳۰۰؛ (۱۲) القلقشنندی: صبح الأعشی، ۱: ۳۳۳؛ (۱۳) ابن درید: الاشتقاق، ص ۱۸۲؛ (۱۴) الجوہری: الصحاح، ۱: ۱۳۸؛ (۱۵) ابو الفداء: تاریخ، ۱: ۱۱۱؛ (۱۶) الاغانی، طبع دارالکتب المصریہ، ۱: ۲۱۱، ۲۲۱]۔

(F. KRENKOW)

• الخفاجی: شہاب الدین احمد بن محمد بن عمر الخفاجی، المصری، الحنفی، قاہرہ کے نواح میں تقریباً ۵۹۷۹ھ / ۱۵۷۱ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے ایک ماموں سے پائی، جن کا نام ابوبکر شتوائی تھا اور جنہیں انہوں نے اپنے زمانے کا سیویہ بتایا ہے، ان سے انہوں نے فقہ حنفی اور فقہ شافعی پڑھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم کے سوانح حیات موسومہ الشفاء مصنفہ قاضی عیاض [رک باں] کا درس انہوں نے ابراہیم العلقمی سے لیا۔ اس کے علاوہ طب داؤد البصیر سے پڑھی۔ اس کے بعد اپنے والد کے ساتھ حج کو گئے اور اس موقع پر مکہ اور مدینہ کے علما سے استفادہ کیا۔ حج سے واپس آنے کے بعد وہ پہلی بار قسطنطنیہ گئے، جہاں انہیں نابغہ روزگار اساتذہ ملے، جن میں

سے انہوں نے ابن عبدالغنی، مصطفیٰ بن عربی اور یہودی ربی داؤد کا ذکر کیا ہے۔ مؤخر الذکر سے انہوں نے ریاضیات اور اقلیدس کی کتابیں پڑھیں۔ ان کے خاص استاد سعد الدین بن حسن تھے اور جب ان کا انتقال ہوا تو ان کے دوسرے استاد بھی انتقال کر گئے اور قسطنطنیہ عالموں سے خالی ہو گیا۔ اسی دوران میں انہیں مقبولیت حاصل ہوئی اور وہ روم ایل کے قاضی بنا دیے گئے۔ اس کے بعد ترقی کر کے سلطان مراد کے زمانے میں اسکوبہ [رک باں] کے قاضی ہو گئے۔ سلطان نے بالآخر انہیں سالونیک Salonica میں اسی عہدے پر مامور کر دیا۔ ان عہدوں پر رہ کر انہوں نے بڑا نام پیدا کیا اور آخر میں وہ مصر میں قاضی عسکر بنا کر بھیجھے گئے۔ اس عہدے پر وہ زیادہ دنوں نہیں رہے، کیونکہ قسطنطنیہ میں سازشیں ہونے کی وجہ سے وہ معزول کر دیے گئے۔ اس کے بعد انہوں نے ایک بار پھر قسطنطنیہ جانے کا فیصلہ کیا۔ راستے میں دمشق اور حلب سے گزرے اور ان دونوں مقامات پر وہاں کے علما نے ان کا استقبال کیا۔ قسطنطنیہ میں فضا سازگار نہ بن سکی اس لیے ناراض ہو کر انہوں نے اپنی وہ تصنیف لکھی جس کا نام المقامات الرومیہ ہے اور جس میں انہوں نے اپنے غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے۔ اس سے ان کے لیے آسانیاں تو مہیا نہ ہو سکیں البتہ معاملات اور زیادہ خراب ہو گئے اور مفتی یحییٰ بن زکریا ان سے متفر ہو گئے، جس کی وجہ سے انہیں فوراً شہر چھوڑ دینے کا حکم دے دیا گیا۔ ان کی قابلیت کے اعتراف میں انہیں قاہرہ میں قاضی بنا دیا گیا مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی بقایا عمر مطالعے اور تصنیف و تالیف میں بسر کی۔ قاہرہ میں بروز سہ شنبہ ۱۲ رمضان المبارک ۱۶۵۹ء کو ان کا انتقال

ہو گیا۔ الخفاجی نے اپنے خود نوشت سوانح حیات میں اپنی بہت سی تصانیف کا حال لکھا ہے جن میں سے بعض بہت ضخیم ہیں اور وہ خود یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کی بہت سی تصانیف کبھی کتابی صورت نہ پا سکیں۔ ان کی سب سے بڑی کتاب تفسیر البیضاوی کی شرح ہے، جس کا نام انہوں نے عناية القاضي رلھا اور جو قاہرہ میں چار بڑی جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں وہی عام تشریحی طریقہ پایا جاتا ہے، یعنی تقریباً ہر لفظ کی تشریح کی گئی ہے اور احادیث و آیات کی تشریح کرتے ہوئے مصنف نے بہت سے قدیم مصنفین کے اقوال جمع کر دیے ہیں جنہوں نے ایسے ہی عنوانات پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس کے بعد اسی نوع کی ان کی دوسری سب سے بڑی تصنیف قاضی عیاض کی کتاب الشفاء کی شرح ہے اور جس کا نام نسیم الریاض ہے۔ اس کتاب کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اسے انہوں نے ابراہیم العلقمی سے پڑھا تھا۔ اس میں بھی وہ ان تمام مآخذ کا حوالہ دیتے ہیں جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوانح حیات سے متعلق ہیں اور جن تک ان کی دسترس ہے۔ یہ امر قابل ذکر کہ انہوں نے شرح کتاب الشفاء میں بہت سے نکات پیدا کیے ہیں۔ یہ تصنیف بھی قسطنطنیہ میں ۱۲۶۷ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ تراجم و سوانح پر لکھی ہوئی دو کتابیں حَبَايَا الزَّوَايَا فِيمَا فِي الرِّجَالِ مِنَ الْبَقَايَا اور رِيحَانَةُ الْأَلْبَا وَنُزْهَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بالکل دوسری ہی نوعیت کی ہیں۔ [اول الذکر طبع نہیں ہو سکی مؤخر الذکر ریحانة الالباء و زهرة الحياة الدنيا کے نام سے قاہرہ سے ۱۲۷۳ھ، ۱۲۹۴ھ، ۱۳۰۶ھ اور ۱۳۹۰ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ بہت سے علما نے اس کے حواشی اور ذیل لکھے ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے فہرس دارالکتب المصریہ، لیدن۔

۱۷۶ تا ۱۷۷، قاہرہ ۱۹۲۷ء]۔ ان کے نام ہیں وہ اسلوب بیان یاد دلاتے ہیں جن میں یہ کتابیں لکھی گئی ہیں؛ چنانچہ الثعالبی کی الیتیمہ اور عماد الدین کی الخریدة کے اثرات دونوں کتابوں میں نمایاں ہیں۔ ہم سوانح حیات کے بجائے مغلق اور بڑے بڑے مشکل الفاظ کی ثلث پاتے ہیں جن سے ان کی مشکل پسندی کا پتا چلتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ہم ان لوگوں کے بارے میں جن کا ذکر آتا ہے صرف اتنا جان پاتے ہیں کہ وہ مصنف کے زمانے میں یا اس سے کچھ پہلے موجود تھے۔ چونکہ معلومات کو ملکوں کی ترتیب سے دیا گیا ہے اس لیے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ لوگ کہاں رہتے تھے۔ تاریخی معلومات کی قلت نے کتابوں کی اہمیت کم کر دی ہے۔ ہمیں ان میں اس زمانے کی شاعری کی بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فن شعر گوئی کتنی افسوناک حد تک گر گیا تھا۔ اس تصنیف کا سب سے قابل قدر جزء مصنف کے اپنے خود نوشت سوانح حیات ہے (جس میں اس نے یہ نہیں لکھا کہ وہ کہاں اور کب پیدا ہوا) اور پھر مقامات الرومیة، جو قسطنطنیہ کے عالموں کی تنقیص میں لکھی گئی ہے۔ مذکورہ بالا واقعات کا مآخذ خفاجی کی یہ خود نوشت سوانح عمری اور المعجی کی تصنیف ہے۔ ان کی تصنیفات طراز المجالس اور شفاء العلیل زیادہ قابل قدر ہیں۔ پہلی کتاب امالی کی قسم کی کتابوں میں سے ہے۔ اس میں پچاس مجالس ہیں اور مصنف نے اپنے مقدمے میں لکھا ہے کہ اگر ابن الشجری، ابن العاجب، القالی بلکہ ثعلب بھی اس کتاب کو دیکھ پاتے تو وہ بھی اس کی برتری اور فوقیت کو مانتے۔ اس کتاب کا خاص کمال اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ان قدیم کتابوں کے فقرے یا اقتباسات محفوظ ہیں اور ان کے ظاہر کم ہو گئی ہیں یا جن کا پتا

بہت اعلیٰ معیار کی شاعری نہیں مگر مصنف کی جملہ تصنیفات اس کے زمانے کے مخصوص اسلوب بیان کا مظہر ہیں اور اس کے معاصرین سے ہم جس چیز کی توقع کر سکتے ہیں اس کا عکس صحیح اور صاف طریقے سے پیش کرتی ہیں۔

مآخذ: (۱) المَجَبی: خلاصۃ الأثر، ۱: ۳۳۱ تا ۳۴۳؛ (۲) براکلمان، ۲: ۳۹۶؛ (۳) السیوطی: نظم العقیان، ص ۶۳؛ (۴) ابن ایاس: بدائع الزہور، ۲: ۱۲۵؛ (۵) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۳: ۱۲۶؛ (۶) الضوء اللامع، ۲: ۱۴۸؛ (۷) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۱: ۲۲۸۔

(F. KRINKOW)

خفیف: (ع)؛ ضد الثقیل، والسریع فی عملہ ⑧ وسیرہ۔ ایضاً بحر من ابحر الشعر (اقرب الموارد) خفیف کے معنی ہلکا نیز عمل و رفتار میں تیز اور شعر کی بحروں میں سے ایک بحر کا نام جو مثنوی کی سات مخصوص بحروں میں سے بھی ایک ہے۔ اس بحر کے سب ارکان ہلکے ہیں کیونکہ ہر رکن میں وتد مجموع کے قبل بھی ایک سبب خفیف ہے اور بعد بھی۔ اسی لیے اس کا نام خفیف رکھا گیا ہے۔ عربی میں مسدس ہے اور اس کے اصل ارکان دائرے میں "فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن (دوبار) ہیں۔ یہ خیال رہے کہ مس تفع لن، مفروقی ہے۔ عربی میں اس کے مستعملہ اوزان کل بارہ ہیں۔ وافی نو ہیں: (۱) مسدس، سالم = "فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن" (دوبار)؛ (۲) مسدس، ضرب محذوف باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع علن فاعلاتن

فاعلاتن مس تفع علن فاعلن؛

(۳) مسدس، عروض و ضرب محذوف باقی سالم =

"فاعلاتن مس تفع لن فاعلن" (دوبار)؛ (۴) مسدس، ہر رکن مخبون = "فاعلاتن فاعلن

نہیں چلتا ہے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ مصنف نے الاشناندانی کی کتاب المعانی (مطبوعۃ دمشق، ۱۳۴۰ھ)، ابن حزم کی الملل، ابن ندیم کی الفہرست یا الزبیر بن بکار کی جمہرۃ نسب قریش کے اقتباسات دیے ہیں۔ درحقیقت یہ کتاب عجیب و غریب معلومات کا ایک نادر ذخیرہ ہے جنہیں ہر قسم کے ذرائع سے جمع کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی بہت سی طباعتیں ہوئی ہیں، مثلاً ایک قاہرہ میں، جس کی تاریخ طباعت ۱۲۸۴ھ ہے اور دوسری طنطا میں جس پر کوئی تاریخ درج نہیں۔ شفاء العلیل فی کلام العرب من الدخیل جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہوتا ہے ایک ایسی کتاب ہے جس میں عربی میں دخیل اور مولد الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔ اس مقصد کے لیے مصنف نے جوالیقی [رک باں] کی تصنیف العرب اور دوسری ایسی ہی کتابوں سے مدد لی ہے۔ مصنف نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ ایسے الفاظ کی محض تشریح یا صرف ذکر کر دیا جائے جو بیرونی اصل کے ہیں بلکہ مصنف نے صحیح عربی بول چال میں بہت سی عامی اور غیر فصیح غلطیوں کی مثالیں بھی دی ہیں۔ اس کتاب سے بہت ملتی جلتی کتاب الحریری کی درۃ الغواص کی ایک شرح ہے جو اصل کتاب کے ساتھ قسطنطنیہ میں ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے اکثر الحریری کی اغلاط کی اصلاح کی ہے اور جگہ جگہ مفید اضافی معلومات بھی بہم پہنچائی ہیں۔ یہ کتاب اور مصنف کی دوسری کتاب الطراز غالباً مصنف کی بہترین تصانیف ہیں۔ مصنف کے دیوان کا ذکر المَجَبی نے کیا ہے اور فی الواقع کوپن ہیگن میں مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے، مگر مصنف کی شاعری کے بارے میں میرا علم صرف ان اشعار تک محدود ہے جنہیں المَجَبی نے نقل کیا ہے یا جو خود مصنف نے اپنی تصانیف میں دیے ہیں۔ یہ کوئی

فِعْلَاتِن (دوبار)؛ (۵) مسدس، صدر و ابتدا سالم،
عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی مخبون =
"فاعلاتن مفاعِلن فَعِلن - (دوبار)؛ (۶) مسدس،
ضرب سالم، باقی مکفوف =

فاعلاتن مستفعل فاعلات

فاعلاتن مستفعل فاعلاتن؛

(۷) مسدس، صدر و عروض و حشو دوم مشکول، حشو
اول و ابتدا و ضرب سالم =

فِعْلَاتِن مس تفع لن فِعْلَاتِن

فاعلاتن مفاعل فاعلاتن؛

(۸) مسدس، حشو اول مکفوف، ابتدا مشکول، ضرب
مشعث، باقی سالم =

فاعلاتن مفاعل فاعلاتن

فِعْلَاتِن مس تفع لن مفعولن؛

(۹) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو اول مخبون،
حشو دوم سالم، عروض و ضرب مشعث =

فاعلاتن مفاعل مفعولن

فاعلاتن مس تفع لن مفعولن،

مجزو کے تین وزن ہیں : (۱) مربع، سالم
= فاعلاتن مس تفع لن (دوبار)؛ (۲) مربع، ضرب
مخبون مقصور، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن

فاعلاتن مفعولن؛

(۳) مربع، عروض و ضرب مخبون، باقی سالم =
فاعلاتن مفاعل (دوبار)۔

فارسی میں متقدمین نے بحر خفیف مشن بھی
استعمال کی ہے۔ اس کے دائرے میں اصل ارکان
"فاعلاتن مس تفع لن" چار بار ہیں۔ وافی، مجزو اور
مشطور ملا کر سب اوازن چونتیس ہیں۔

وافی صرف دو ہیں : (۱) مشن، تمام ارکان
مخبون = فِعْلَاتِن مفاعل فِعْلَاتِن مفاعل (دوبار)؛
(۲) مشن، عروض و ضرب مسبق مخبون، باقی ارکان

مخبون = فِعْلَاتِن مفاعل فِعْلَاتِن مفاعل (دوبار)۔
مجزو تیس ہیں : (۱) مسدس، ہر رکن سالم =
فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن (دوبار)؛ (۲) مسدس،
حشو دوم مخبون، ضرب مسبق، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن

فاعلاتن مفاعل فاعلیان؛

(۳) مسدس، عروض و ضرب مشعث، باقی سالم =
فاعلاتن مس تفع لن مفعولن - (دوبار)؛ (۴) مسدس،
ضرب مقصور، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن؛

(۵) مسدس، عروض و ضرب دونوں مقصور باقی
سالم = فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن (دوبار)؛ (۶)
مسدس، عروض مقصور، ضرب مشعث محذوف، باقی
سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن

فاعلاتن مس تفع لن فَعِلن

(بسکون عین)؛ (۷) مسدس، حشو مخبون، باقی سالم =

فاعلاتن مفاعل فاعلاتن (دوبار)؛ (۸) مسدس، صدر و

ابتدا سالم، باقی مخبون = فاعلاتن مفاعل فِعْلَاتِن

(دوبار)؛ (۹) مسدس، ہر رکن مخبون = فِعْلَاتِن مفاعل

فِعْلَاتِن (دوبار)؛ (۱۰) مسدس، عروض و ضرب

مخبون مسبق، باقی مخبون = فِعْلَاتِن مفاعل فَعِلْیَان۔

(دوبار)؛ (۱۱) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو

مخبون، عروض و ضرب مشعث = فاعلاتن مفاعل

مفعولن (دوبار)؛ (۱۲) مسدس، صدر، ابتدا اور حشو

مخبون، عروض و ضرب مشعث = فِعْلَاتِن مفاعل

مفعولن (دوبار)؛ (۱۳) مسدس، عروض مشعث،

ضرب مخبون مقصور، باقی مخبون =

فِعْلَاتِن مفاعل مفعولن

فِعْلَاتِن مفاعل فِعْلَاتِن؛

(۱۴) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض

(۲۵) مسدس - صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعت مقصور =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۲۶) مسدس - صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت محذوف = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بسکون عین دو بار) - (۲۷) مسدس - صدر، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت محذوف = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بسکون عین، دو بار) - (۲۸) مسدس - صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت محذوف =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۲۹) مسدس - صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعت محذوف =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

چودہ سے اٹیس تک سولہ اوزان کا آپس میں خلط جائز ہے - (۳۰) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب محذوف = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (دو بار)۔

مشطور کے بھی صرف دو وزن ہیں : (۱)

مربع - سالم = فاعلاتن مس تفع لن (دو بار) - (۲) مربع - مخبون = فاعلاتن مفاعِلن (دو بار)۔

اردو میں بحر خفیف کے کل بیس اوزان رائج ہیں اور سب کے سب مسدس مزاحف البتہ صرف صدر و ابتدا سالم بھی آتے ہیں۔

(۱) صدر و ابتدا سالم، باقی مخبون = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (دو بار) - (۲) مسدس - مخبون = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (دو بار) - (۳) مسدس - صدر سالم، باقی مخبون =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

و ضرب مخبون مقصور = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (دو بار) - (۱۵) مسدس - صدر، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (دو بار) - (۱۶) مسدس - صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور:

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۱۷) مسدس - صدر و حشو مخبون ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون مقصور:

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۱۸) مسدس - صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بکسر عین دو بار) - (۱۹) مسدس - صدر، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بکسر عین، دو بار) - (۲۰) مسدس - صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۲۱) مسدس - صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون محذوف =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۲۲) مسدس - صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت مقصور = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بسکون عین، دو بار) - (۲۳) مسدس صدر، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت مقصور = فاعلاتن مفاعِلن فعْلان (بسکون عین، دو بار) - (۲۴) مسدس، صدر سالم، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مشعت مقصور =

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

فاعلاتن مفاعِلن فعْلان

(۴) مسدس - صدر، حشو اور عروض و ضرب مخبون، ابتدا سالم :

فِعْلَاتِن مفاعِلن فِعْلَاتِن

فاعِلَاتِن مفاعِلن فِعْلَاتِن

مسطور بالا چار اوزان کے علاوہ فارسی کے چودہ سے انیس تک وہ سولہ اوزان جن کا خلط باہم جائز ہے، جس طرح فارسی میں نہایت پسندیدہ و مقبول ہیں اور پند و موعظہ کے لیے اختیار لیے گئے ہیں مثلاً حدیقہ حکیم سنائی اور سلسلۃ الذهب مولوی جاسی - اسی طرح اردو میں بھی بغایت مطبوع و مرغوب ہیں اور بیان عشق کے لیے انتخاب لیے گئے ہیں۔ چنانچہ میر کی دریاے عشق، قلق کی طلسم الفت، شوق کی زہر عشق وغیرہ اور حالی کی حب وطن بحر خفیف کے انہیں اوزان میں ہیں۔

مآخذ: (۱) محقق طوسی: معیار الاشعار؛ (۲)

مفہر علی اسیر: زر کامل العیار؛ (۳) وہی مصنف:

شجرۃ العروض؛ (۴) محمد جعفر اوج: مقیاس الاشعار؛

(۵) غلام حسنین قدر: قواعد العروض؛ (۶) شمس الدین

قدر: حدائق البلاغت؛ (۷) السکاکی: مفتاح العلوم؛ (۸)

نجم الفنی: بحر الفصاحت۔

(میرزا ہادی علی بیگ)

⊗ خکار ندوی غوری: پشتو کا ایک قدیم قصیدہ

گو شاعر، خکار ندوی پشتو زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنی ظاہر و برجستہ کے ہیں۔ اس کے باپ کا نام احمد کوٹوال تھا۔ یہ لوگ سلطنت غور کے پائے تخت فیروز لوہ کے رہنے والے تھے اور ان کا خاندان شاہان غور کے دربار میں معزز عہدوں اور مرتبوں پر فائز تھا۔ یہ بیان پٹہ خزانہ کے مؤلف کا ہے جس نے شیخ کٹہ متی زئی کی کتاب لرغونی پستانہ (افغانان قدیم) سے حالات اخذ کیے ہیں۔ یہ کتاب (لرغونی پستانہ) بھی محمد بن علی البستی کی تالیف تاریخ سوری سے مأخوذ ہے۔ خود خکار ندوی

بھی سلطان شہاب الدین و الدین محمد سام شنسبانی اور اس کے بھائی سلطان غیاث الدین غوری کے دربار میں بڑا معزز درجہ رکھتا تھا اور سلاطین غور کا درباری قصیدہ گو تھا۔ پشتو زبان میں قصیدے لکھ کر ان سلاطین کی مدح لیا کرتا تھا اور ان کی جنگی مہموں اور لڑائیوں میں ان کے ہم رکاب رہتا تھا۔ ۵۵۸۰ء سے ۵۶۰۰ء تک کے زمانے میں یا اس کے قریب قریب وہ اس زمانے کے مشہور شہروں مثلاً غزنہ، فیروز لوہ اور بست میں رہا۔ اس نے پشتو کے اشعار کا ایک دیوان تصنیف کیا اور قصائد کا مجموعہ بھی تیار کیا۔ محمد بن علی مؤلف تاریخ سوری نے یہ دیوان اور مجموعہ دیکھا اور اس میں سے بعض اقتباسات اور مضامین لے کر اپنی کتاب میں درج کیے۔

دربار غور کے اس شاعر کے قصائد میں سے ایک جو پشتو میں ہے، اس وقت موجود ہے۔ محمد هوتک نے اسے پٹہ خزانہ میں کتاب لرغونی پستانہ سے نقل کیا ہے۔ خکار ندوی نے اس قصیدے میں غزنہ اور غور کے درباری قصیدہ گوؤں کی طرز پر سلطان شہاب الدین محمد غوری کی مدح کی ہے اور دریاے انک پر سے سلطانی عسا کر کے عبور کرنے کا نقشہ کھینچا ہے، وہ لکھتا ہے: جب آل شنسب کا درخشاں آفتاب، یعنی غور کا سلطان فتح مندی کے تیز رفتار گھوڑے پر سوار ہوتا ہے تو لاہور پر تاخت کرتا ہے، اس کی جولان گاہ قصدار سے دیبل تک ہوتی ہے۔ یہ قصیدہ اتنا رواں اور ابھام سے اس قدر پاک ہے کہ بلاشبہ اسے زبان پشتو کے بلند ترین ادبی آثار میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ فارسی کے اساتذہ کلام کے ادبی اصولوں کے مطابق اس قصیدے میں نہایت عمدہ تشبیہ و گریز موجود ہے جس میں افغانی دوساروں کے موسم بہار کے دلکشی اور خوبصورت مناظر کا نقشہ کھینچا

تھا (دیکھیے الطبری بمدد اشاریہ وغیرہ)۔ مذہبی جماعتوں میں خاص طور پر قادریہ مسلک میں خلیفہ، شیخ طریقہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور اسے شیخ کے بہت سے اختیارات ودیعت کر دیے جاتے ہیں۔ جو مقامات اصل زاویے سے فاصلے پر ہوتے ہیں، وہاں وہ شیخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ تیجانیہ طریقے میں بانی طریقہ کی روحانی قوت یا برکت کا وارث خلیفہ کہلاتا ہے۔ شیخ کا لقب بانی طریقہ کے لیے مخصوص ہے۔ (O. Depont اور X. Coppolani: *Les Confréries religieuses Musulmanes* ص ۱۹۳ تا ۱۹۵، الجزائر ۱۸۹۷ء؛ L. Rinn: *Marabouts et Khouan* ص ۷۸، الجزائر ۱۸۸۳ء۔)

مہدوی تحریک میں مہدی کا جانشین خلیفہ کہلاتا ہے، چناچہ میر دلاور، سید محمد مہدی (م ۱۰۹۱ھ) کے خلیفہ تھے، جو مہدویوں [رک باں] کی جماعت کے بانی ہوئے ہیں۔ محمد احمد جو سوڈان کے مہدی ہوئے ہیں، ان کے حرمہ کا نام عبداللہ تھا وعلیٰ هذا القیاس۔ [اگرچہ اس کا تعلق اصل موضوع سے نہیں ہے لیکن مروج و مستعمل ہونے کے باعث ذکر کیا جاتا ہے] بطور تنزل کم درجے کے لوگوں کو بھی یہ خطاب دے دیا گیا ہے، مثلاً شہنشاہ بابر کے محل میں خلیفہ وہ عورت کہلاتی تھی، جو دوسری خادماؤں کی نگرانی رکھتی تھی (گلبند بیگم: ہمایوں نامہ، مترجمہ A. S. Beveridge، ص ۱۳۶)۔ بیسویں صدی کے ربع اول میں خلیفہ کا لفظ ترکی میں عام طور سے اسی بھی سرکاری دفتر کے نچلے درجے کے منشی یا کراف کے لیے استعمال ہوتا تھا (C.M.D Ohsson: *Tableau Général de l'Empire Othoman*، بار دوم ۷: ۲۷۱)، نیز کسی مدرسے کے نائب مدرس کے لیے ایک با عزت خطاب سمجھا جاتا تھا۔ مراکش میں یہ خطاب شہر کے حاکم کے نائب کا

گیا ہے اور سرسبز وادیوں میں افغان دوشیزگان کی آزادانہ زندگی اور ان کے مستانہ رقص کا ذکر دیا گیا ہے۔ اس قصیدے کی تمام شاعرانہ تشبیہیں اور استعارے حقیقی اور قدرتی ہیں، نیز اس میں پشتو کے نادر الفاظ موجود ہیں جو چند صدیاں گزر جانے کی وجہ سے اب رائج اور مستعمل نہیں رہے۔ ان کی جگہ عربی اور فارسی الفاظ نے لے لی ہے۔ القصہ اس قصیدے اور اس کے مصنف کے حالات کی شرح نے، نیز شیخ اسعد سوری [رک باں] کے قصیدے نے جو پشتو کی پرانی کتابوں کی سند کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، شاہان غور کے عہد کی تاریخ و ادب کے سلسلے میں نئی معلومات کا اضافہ کر دیا ہے جو دور اسلامی کے مؤرخین کے لیے مغتنم ثابت ہوگا۔

• مآخذ: (۱) محمد هوتک: پٹہ خزانہ، طبع کابل ۱۹۳۳ء، ص ۴۷ تا ۵۷ مع تعلیقات عبد الحی حبیبی، ص ۲۳۴ تا ۲۳۵؛ (۲) عبد الحی حبیبی: تاریخ ادب پشتو، طبع کابل ۱۹۵۰ء، ۲: ۵۳ تا ۵۹؛ (۳) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، طبع کابل ۱۹۴۶ء؛ (۴) مقالہ پشتو از عبد الرؤف بینوا، در سالنامہ کابل، ۱۹۴۵ء از نشریات اکاڈمی افغان۔

(عبد الحی حبیبی افغانی)

✽ خلافت: [ع]؛ مادہ خ ل ف سے، بمعنی جانشینی، نیابت، خاص معنوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت۔ امام راغب کے نزدیک یہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہوسکتی ہے، موت کے سبب بھی ہوسکتی ہے اور عجز و معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہوسکتی ہے (مفردات) لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن تاریخ میں بعض ادوار میں بطور تنزل اس لفظ کا عام اور قدرے کم رتبہ لوگوں کے لیے بھی استعمال میں رہا ہے۔ مثلاً بہ ذاتی نام کے طور پر بھی مستعمل

خَلْفٌ، خَلْفٌ، خَلِيفَةٌ، خَلَفَاءُ، خَلَائِفُ اسْتِخْلَافٌ، خَلْفَةٌ وغیرہ؛ لفظ خلافت قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلائف وغیرہ میں یہ مفہوم آگیا ہے۔ خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا یا نائب۔ قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک نیا مفہوم خلافت بمعنی نیابت الہی نکلا ہے۔ اور استخلاف کے معنی ہیں حکومت بطور نیابت الہی جس کے ساتھ تمکن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (= نیابت الہیہ) صرف روحانی نہیں بلکہ اس میں تمکن (= عدلی قبضہ و اقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً (۲ [البقرة]: ۳۰)۔ میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں۔ یہ نیابت مختلف انبیاء کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ وقتاً فوقتاً اس سے مستفید ہوتی رہیں۔ انبیاء میں حضرت داؤد کے بارے میں صریحاً حکم ہوا: یَدَاوُدُ اَنَا جَعَلْتُکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ الْاٰیۃ (۳۸ [ص]: ۲۶) یعنی ”اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے اس لیے لوگوں میں انصاف کے ساتھ فیصلے لیا کرو“۔ اس آیت میں استخلاف اور وراثت و تمکن فی الارض کی غرض و غایت حکومت بالحق (عدل اور سچائی اور اعلائے کلمۃ اللہ) بیان کی گئی ہے۔ خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو خلافت ارضی کی بشارت مندرجہ ذیل آیت میں دی: وَاعْدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا

ہوتا ہے (The Moorish Empire : B. Meakin) ص ۲۲۴)۔ [زمانہ حال کے پاکستان و ہندوستان میں اس لفظ کا استعمال بعض معمولی اور کم درجے کے آدمیوں کے لیے بھی لیا جاتا ہے جیسے درزی، حجام، یا باورچی (Glossary of : H.A. Rose) ص ۹۰: ۲ the Tribes and Castes of the Punjab سنہ ۱۹۱۱ء) پاکستان (پنجاب) میں خلیفہ اس پہلوان کو بھی کہتے ہیں جو کشتی کے عملی مظاہرے سے بوجہ پیری دستکش ہو گیا ہو، مگر اس سے رہنمائی اور دنگل کی نگرانی کا کام لیا جاتا ہو، لیکن یہ سب استعمالات بطور تنزل ہیں]۔ ٹوگو اور مغربی افریقہ کے آس پاس کے علاقے میں آلفہ (= خلیفہ) مسلمان مدرّس کے معنوں میں یا عام مسلمانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے (Die Welt des Islams) ص ۲: ۲۰۰)۔

مآخذ: ان حوالوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آچکا ہے مزید دیکھیے (۱) Du sens : Goldziher propre des expressions Ombre de Dieu, pour designer les chefs dans l'Islam (R.H.R.) (۳۵)، (۲) The sense of : D. S. Margoliouth. (۱۸۹۷ء) A Volume of Oriental Studies the title khalifah presented to Edward G. Browne (ص ۳۲۲ تا ۳۲۸)۔

[خاص مفہوم: اس لفظ کے عام مختلف استعمالات کی بحث کے بعد اب اس کے خاص اور اصطلاحی معانی کی تحقیق درج کی جاتی ہے جسے چند عنوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) قرآن مجید میں لفظ خلیفہ و دیگر اشتقاقات کی تشریح؛

(ب) منصب خلافت کی حیثیت و اہمیت مختلف ادوار تاریخی میں؛

(ج) خلافت کا نظریہ عہد بہ عہد۔

خلیفہ اور استخلاف قرآن مجید میں: قرآن مجید میں اس مادے سے بہت سے الفاظ آئے ہیں، مثلاً

خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا چاہیے (ابن ماجہ)۔

منصب خلافت کا تاریخی ارتقا: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے بعد، خلافت کا مسئلہ جس طرح طے ہوا اس کا اجمال آگے آتا ہے پہلے خلافت راشدہ کی تشریح مناسب ہوگی۔

[ادارہ]

خلافت راشدہ: (= الخلافة الراشدة؛ ایک عربی ترکیب [مرکب توصیفی] ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی)؛ اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت علیٰ منہاج النبوة (= سنت نبوی یا منہاج اور طریقہ نبوی پر عمل پیرا ہونے والی خلافت) ہے یعنی صالحین کا وہ عہد حکومت جسے امت محمدیہ کی اجتماعی تائید و حمایت حاصل تھی اور جس نے عدل اور حق کے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے دین اسلام کے تمام ظاہری، باطنی، دنیوی اور اخروی تقاضے پورے کیے۔ اہل سنت و الجماعة کے نزدیک خلفائے راشدین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے خلفائے اربعہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی (رضی اللہ عنہم اجمعین) مراد ہیں جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور راہ عدل و حق پر گامزن تھے اور آپ کے برحق اور جائز جانشین تھے۔ انہوں نے کتاب اللہ و سنت رسول اللہ پر عمل کرتے ہوئے اسلام کی اشاعت اور امت اسلامیہ کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف رکھا تھا۔ اسی خلافت راشدہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا ارشاد ہے خِلاَفَةُ النَّبُوَّةِ ثَلَاثُونَ سَنَةً یعنی خلافت علیٰ منہاج النبوت تیس سال تک ہوگی (ابوداؤد السنن، ۴: ۲۱۱، طبع قاہرہ، تاریخ ندارد)

لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۲۴) [النور: ۵۵]، ترجمہ: تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کیے ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں خلافت ارضی ضرور عطا کرے گا جس طرح اس نے تم سے پہلے لوگوں کو خلافت عنایت کی تھی، اور اللہ ان کے اس دین کو بھی غلبہ بخشے گا جو اس نے ان کے لیے پسند کیا ہے، اور اللہ ضرور ان کے خوف کو امن اور چین سے بدل دے گا کہ وہ صرف میری ہی عبادت کریں، اور کسی کو میرا شریک نہ ٹھیرائیں۔ اس کے بعد اب جو ناشکری کرے گا تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں۔ یہ آیت مدینہ منورہ میں اس وقت نازل ہوئی جب ابھی مسلمانوں پر قدرے خوف اور بے سروسامانی کا عالم تھا۔

خلافت ارضی کا یہ مؤثرہ مسلمانوں کے لیے اطمینان و سکون کا پیغام تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ فرائض بھی بتا دیے گئے جو استخلاف کے ساتھ لازم ہیں: الَّذِينَ اِنْ مَكَثُوهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالصَّالِحَاتِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ط وَ لِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُورِ (۲۲) [الحج: ۴۱] یعنی خلافت کے مستحق وہ لوگ ہیں کہ اگر انہیں ہم زمین میں غلبہ و اقتدار دیں تو نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور برائی سے روکیں گے، سب چیزوں کا انجام کار اللہ کے اختیار میں ہے۔

حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اپنے بعد کے آنے والوں کے لیے خود لفظ خلفاء استعمال فرمایا ہے: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ يَعْنِي تَمَّهِيں میری اور (میرے)

اور انہیں خلفائے راشدین کے بارے میں آپ کا حکم ہے کہ عَلَیْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ یعنی میری سنت اور ہدایت یافتہ سیدھی راہ پر چلنے والے خلفاء کے طریقے پر عمل کرنا (ابن ماجہ: السنن، طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ)۔ بعض ائمہ مجتہدین نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی خلافت کو بھی خلافت علیٰ منہاج النبوة تسلیم کیا ہے اور انہیں پانچواں خلیفہ راشد قرار دیا ہے، (مفتاح کنوز السنۃ، ص ۲۱۱؛ سنن ابی داؤد، ۴: ۲۰۸ بیعد)۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دو حیثیتیں تھیں: ایک مہبط وحی ہونے کی حیثیت سے احکام ربانی کی تبلیغ اور منصب رسالت کی ذمہ داریاں؛ دوسری حیثیت، امام المسلمین یعنی ملت اسلامیہ کے قائد و رہنما کی جس کا مقصد افراد امت میں نظام خیر کا قیام، نیکی کی دعوت دینا اور بدی سے منع کرنا تھا۔ نیز عدل و انصاف اور اخوت پر مبنی معاشرہ قائم کرنا، ان کے مقدمات و خصوصیات کا فیصلہ کرنا، ریاست اسلامی کی بیرونی و اندرونی ضروریات کو پورا کرنا اور اللہ کے نازل کردہ احکام کو عملی طور پر نافذ کرنا۔ آپؐ کے وصال کے ساتھ پہلی حیثیت کا سلسلہ بطور نبوت تو منقطع ہو گیا، البتہ دوسری حیثیت قائم و دائم رہی اور اس کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اس سلسلے کا نام خلافت ہے، اگرچہ آپ کی جانشینی کا یہ سلسلہ بعد کے مختلف ادوار میں جاری رہا، لیکن یہاں ہمارا موضوع اور مقصد صرف جانشینی کے پہلے دور سے بحث کرنا ہے جسے خلافت راشدہ [= خلافت خاصہ] سے تعبیر کیا جاتا ہے (تاریخ الامم الاسلامیہ، ۱: ۱۵۸ بیعد)؛ جیسا کہ کسی اور جگہ بیان ہوا ہے خلافت دو طرح کی ہے خلافت خاصہ اور خلافت عامہ؛ خلافت راشدہ پہلی صورت ہے)۔

یہاں تین باتیں قابل ذکر اور قابل توجہ ہیں: ایک تو یہ کہ خلافت راشدہ مسیحی

پاپائیت کی طرز کی ریاست (Theocracy) نہ تھی، جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔ Theocracy کے معنی ایسی خدائی بادشاہت ہے، جسے حاملین مذہب یا ارباب کلیسا کا گروہ چلائے۔ اسلام میں ریاست کا یہ تصور نہیں۔ اسلام چونکہ انسان کی روحانی رہنمائی کے ساتھ اس کی مادی ضروریات کے لیے بھی راہبری کرتا ہے اور مذہب و سیاست کو الگ الگ قرار دینے کے بجائے زندگی کے ہمہ گیر ضابطہ حیات کے لیے دین [رک باں] کی جامع اصطلاح استعمال کرتا ہے، اس لیے خلافت کا منصب بھی زندگی کے تمام امور و محیط ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلفائے راشدین امت کے دینی و روحانی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ امور حکمرانی و جہاں بانی میں بھی امت کے قائد و امام تھے (النظم الاسلامیہ، ص ۲۲ بیعد؛ The Caliphate: Arnold، ص ۲۹ تا ۳۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں مسلمانوں کے طرز حکومت کے لیے صرف رہنما اصول بیان ہوئے ہیں جن سے جزئیات کا استنباط کیا جا سکتا ہے، اگرچہ آیت وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (الشوری: ۳۸) یعنی مسلمانوں کے باہمی معاملات مشاورت سے طے ہوتے ہیں کی روح کا تقاضا شورائی طرز حکومت ہی ہے جو مغربی جمہوری انداز سے بظاہر جزوًا مماثل مگر اس سے برتر طرز حکمرانی ہے۔ (النظم الاسلامیہ، ص ۲۳ بیعد؛ تاریخ الامم الاسلامیہ، ۱: ۱۵۸ بیعد؛ Arnold: The Caliphate، ص ۲۲؛ اقبال: خلافت اسلامیہ، در مجلہ اقبال لاہور، اکتوبر ۱۹۵۵ء)؛ [تفصیل کے لیے رک بہ جمہوریت، حکومت، ریاست، سیاست وغیرہ]؛ تیسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ اسلامی مابخذ میں خلافت کے ساتھ ساتھ امامت کا لفظ بھی متداول و مروج ہے اور مسلمانوں کے حکمرانوں کے لیے کبھی خلیفہ، کبھی امام، کبھی

امیر اور کبھی اَوَّلِ الْأَمْرِ (اور حضرت عمرؓ کے وقت سے امیر المؤمنین) کے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اہل تشیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین کے لیے عموماً ”امام“ کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں [رک بہ تعلیقہ بعنوان امامت جو اس مقالے کے بعد آتا ہے]؛ (نیز النظم الاسلامیہ، ص ۲۳ بیعد؛ علی بن عیسیٰ الاربلی: کشف الغمۃ فی معرفۃ الأئمة، ص ۱۹ بیعد، طبع تہران، ۱۲۹۴ھ؛ عبد الرحمن ابن الجوزی: خواص الامة فی معرفۃ الأئمة، ص ۲ بیعد)، مگر یاد رہے کہ خلافت کی جگہ امامت اور خلیفہ کی جگہ امام کا لفظ استعمال کرنا اہل تشیع سے مختص نہیں، بلکہ علمائے اہل سنت و الجماعت بھی استعمال کرتے ہیں (دیکھیے: ابن خلدون: مقدمۃ، ص ۱۶۰؛ الجرجانی: شرح المواقف، ۳۴۶:۸؛ [ابو یعلیٰ: الاحکام السلطانیۃ؛ ص ۸]؛ اس کی تائید علی عبدالرازق (الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۲، طبع بیروت، ۱۹۶۶ء) کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ مسلمانوں کی زبان میں خلافت (جو امامت کے مترادف ہے) سے دینی و دنیوی امور میں نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نیابت عمومی ریاست و حکومت مراد ہے۔ البیضاوی کا یہ قول بھی اسی مفہوم کے قریب ہے کہ امامت عبارت ہے اس خلافت سے جو قوانین شرعیہ کی اقامت اور ملت اسلامیہ کی ناموس کی حفاظت کے لیے کسی شخص کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نیابت میں حاصل ہو جاتی ہے اور تمام امت پر اس شخص یعنی امام کا اتباع واجب ہو جاتا ہے۔ الماوردی، ابن خلدون، اور دیگر مصنفین نے بھی کبھی لفظ خلافت و خلیفہ اور کبھی لفظ امامت اور امام استعمال کیا ہے۔

آپؐ کے وصال کے بعد مسئلہ خلافت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت

صحابہ کرامؓ میں دو قسم کے مکتب فکر ظاہر ہوئے: ایک نظریہ یہ تھا کہ آپؐ کی نیابت کا منصب خاص ہے؛ دوسرا یہ تھا کہ یہ منصب عام ہے اور ہر مسلمان جو لازمی اوصاف سے متصف ہو بلا امتیاز رنگ و نسل خلیفہ بن سکتا ہے۔ مؤخرالہذا کر نظریہ انصار کا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ انصاری نے انصار کی اسلامی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے انصار کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ مہاجرین کی ایک بہت بڑی جماعت خلافت کو قریش میں مختص سمجھتی تھی اور بعض مہاجرین کا خیال تھا کہ یہ منصب قرابت رسولؐ کی اساس پر حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ یا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کو بحیثیت وارث (العاصب) ملنا چاہیے، لیکن اس موقع پر اکثریت نے مہاجرین کی عظیم جماعت کے اس موقف کی تائید کی جو یہ کہتا تھا کہ نیابت رسول خاندانی موروثی ہونے کے بجائے، شوری اور بیعت عامہ کی بنیاد پر ہونی چاہیے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے سقیفہ بنی ساعدہ میں مجلس انصار میں اوس و خزرج کی عظیم اسلامی خدمات کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ یہ استدلال پیش کیا کہ قبائل عرب کو اطاعت کا پابند بنانے کے لیے اس وقت یہ ضروری ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو، مگر وزارت و مشاورت کا منصب انصار میں رہے اور سب مہاجرین و انصار اتفاق و اتحاد سے فیصلے کریں۔ اس موقع پر ایک صحابی الحبابؓ ابن المنذر انصاری نے کہا کہ ایک امیر انصار سے اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو، لیکن حضرت عمرؓ نے کہا کہ ایک پیام میں دو تلواریں اس طرح سما سکنی ہیں؟ بنو خزرج حضرت سعدؓ بن عبادہ کو امیر بنانا چاہتے تھے، مگر قبیلہ اوس نے اس کی مخالفت

حضرت علیؓ سے اصرار لیا کہ قاتلین عثمانؓ سے قصاص لیا جائے، مگر ان پر حضرت علیؓ کا قابو نہ تھا (الطبری، ج ۶)۔ اس سے اختلاف پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں جنگ جمل [رک باں] واقع ہوئی۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مفاہمت کر لی۔ (مزید معلومات کے لیے دیکھیے الماوردی: الأحكام السلطانية؛ ابن خلدون: مقدمہ، ص ۱۷۹ تا ۱۸۰؛ شاء ولی اللہ: إزالة الخفا؛ شاہ عبدالعزیز: تحفة اثنا عشریہ؛ حسین بن یوسف الحلی: کتاب الالفین الفارق بین الصدق والمین ص ۳۳، بعد، طبع تہران، ۱۳۹۴ھ؛ علی بن الحسن المسعودی: اثبات الوصیة، ص ۱۲۱، بعد، طبع النجف ۱۹۵۵ء؛ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد؛ الطبری: الكامل فی التاريخ اور البداية و النہایة)۔

(ظہور احمد اظہر)

[امامت کے بارے میں شیعی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے تعلیقة از سید مرتضیٰ حسین فاضل، جو آگے آتا ہے]۔
[خلافت کی اصولی و تاریخی بحث: سید محمد رشید رضا کے نزدیک خلافت، امامت عظمیٰ اور امارۃ المؤمنین تینوں کا مفہوم ایک ہے، یعنی حکومت اسلامیہ کی ایسی ریاست جو دینی اور دنیوی مصالح کی نگہداشت کرے (الخلافة، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، ص ۱۰)۔ اسی طرح سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اپنی کتاب مقاصد الطالبین فی اصول عقائد الدین (الفصل الرابع) میں امامت کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امامت دینی اور دنیوی امور کی نگہداشت کے لیے ایک ریاست عامہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیابت کے طور پر قائم کی جاتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ خلافت کی جو صورت بھی سامنے آئی اس سے خلافت کا ایک خاص تصور ابھرا، اور وہ خلفائے راشدین کی حد تک انداز انتخاب کے اختلاف کے باوجود نیابتی اور شورائی ہی تھا۔ اس طرح

کی، چنانچہ حضرت عمرؓ نے موقع کا اندازہ کرتے ہوئے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد حضرت بشیر بن سعدؓ، حضرت ابو عبیدہؓ اور دیگر زعماء انصار و مہاجرین نے بیعت کی جو بیعت خاصہ کہلائی، پھر بعد میں مسجد نبوی میں بیعت عامہ ہوئی، لیکن حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تجہیز و تکفین میں مصروف ہونے کے باعث بیعت کرنے میں تاخیر کی، بلکہ ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ نے تو حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد ہی حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی، سیرۃ ابن ہشام ۲: ۱۰۱۳؛ تاریخ الامم الاسلامیہ، ۱: ۱۵۹، بعد)۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت جلیل القدر صحابہ کے مشورے سے حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز لیا اور ان کے لیے خود ہی سب کی تائید حاصل کی۔ سب نے سَمَعْنَا وَ اطَعْنَا کہا۔ جب امیر المؤمنین حضرت عمرؓ زخمی ہوئے اور بچنے کی امید نہ رہی تو بعض صحابہ نے جانشین نامزد کرنے کا مشورہ دیا تو انہوں نے [نمائندہ حیثیت کے] سات اصحابؓ کی ایک انتخابی مجلس شوریٰ نامزد کی جس کے ذمے خلیفہ کا انتخاب تھا۔ اس مجلس کے ارکان یہ تھے: حضرت علیؓ [بنو ہاشم]، حضرت عثمانؓ [بنو امیہ]، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص و حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف [بنو زہرہ]، حضرت الزبیرؓ بن العوام [بنو اسد]، حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ [بنو تمیم] اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ [بنو عدی]؛ حضرت عمرؓ نے یہ شرط عائد کر دی تھی کہ ان کے بیٹے کو خلیفہ نہیں بنایا جاسکے گا۔ مجلس نے کثرت رائے سے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا اور عامۃ المسلمین نے بیعت کی (حوالہ سابق)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے مجمع عام میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی۔ بیعت خلافت کے بعد چند صحابہؓ نے

خلافت کے ارتقا کی تاریخ بتاتی ہے کہ عمل میں یہ دو واضح راستوں پر آگے بڑھا۔ ایک راستہ خلافت علی منہاج النبوة کا تھا اور دوسرا راستہ حکومت اور بادشاہت کا۔۔۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اول الذکر بھی درست نہ تھا کیونکہ ان کی رائے میں یہ نصر کے خلاف تھا؛ وہ ”امام منصوح“ کے قائل ہیں۔ بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ایک حدیث ہے : الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ مَلَكَ بَعْدَ ذَلِكَ (ابو داؤد : السنن، ۴ : ۲۰۸ بعد؛ ایک اور حدیث ہے : خِلَافَةٌ عَلَىٰ مِنْهَاجِ النَّبِيِّ ثُمَّ يَكُونُ مَلِكٌ غَضُّوا (النهاية ۲ : ۱۱۸، قاہرہ بلا تاریخ : الفائق، ۲ : ۱۶۱، قاہرہ ۱۹۳۷ء) -

خلافت علی منہاج النبوة کے بعد کی حکومتوں کو بھی اگر خلافت کہا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ جزوی اور اضطراری طور پر تھا کیونکہ فقہا اضطراری اطاعت کو فتنے پر ترجیح دیتے رہے (ازالة الخفا)۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں مرکزیت کے تھوڑے سے جو نشانات باقی تھے ان کو بھی غنیمت خیال کیا گیا کیونکہ اس کے غیر نیابتی، غیر شورائی عنصر کے باوجود ان میں عدل پر زور دیا گیا اور نفاذ شرع کا اصول بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسلام جوں جوں پھیلتا گیا، نئی اقوام جن میں سے بعض قبائلی قوت سے غالب آجاتی رہی ہیں، کبھی خلافت کے نام سے، کبھی ملوک و سلاطین کے لقب سے عالم اسلام کی سیاست کا رخ موڑ دیتی رہیں اور سیاسی سطح پر کسی مرکزی دعوت کے فقدان کی وجہ سے حکومتیں غلبے کے اصول پر قائم ہوتی رہیں اور خلافت علی منہاج النبوة قائم نہ ہو سکی۔ لیکن داخلی دینی قوت کی وجہ سے خلافت کے بعض بنیادی مقاصد پورے ہوتے رہے، مثلاً مسلمانوں کی اخوت کا عقیدہ، اسلام کے غلبے کا عقیدہ، اسلام کے لیے ایک

سیاسی و روحانی مرکز کی ضرورت کا احساس۔ حکومتوں کا کردار کچھ بھی رہا ہو، برائے نام اس کی مرکزیت کے زیرِ اثر اسلام کے بعض عقیدے یکساں طور سے مختلف ممالک میں پھیلے، مثلاً شریعت کے اتباع پر زور، اسلام کے معاشرتی عقیدوں پر عمل، رنگ و نسل کے تفاوت کے باوجود عملی اخوت و مساوات، قبیح دنیا داری کی مذمت، شرف انسانی پر زور، تمام نسل انسانی کی وحدت، زندگی میں عمل کی اہمیت، سزا و جزا اور قیامت کا عقیدہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا خاتم النبیین ہونا، سنت رسول اللہ اور اسوہ محمدی سے محبت، عدل و انصاف کے انسانی تصورات؛ یہ سب دینی و معاشرتی عقیدے، بنیادی عقیدوں کی حیثیت سے تمام عالم اسلام میں وحدت پیدا کرتے رہے۔ کسی ملک کا سلطان خلافت کا وفادار تھا یا نہ تھا، وہ کسی صورت میں ان مرکزی عقیدوں سے انکار نہ کر سکتا تھا اور ایک سیاسی مرکز کی اہمیت بھی بہر حال متوجہ کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ سلجوق، غزنوی، سامانی اور ہندوستان میں تغلق خلافت کی پیشوائی کو تسلیم کرتے رہے اور آخر میں جب ترکان آل عثمان نے غلبہ حاصل کیا تو حالات کے تقاضے سے وہ خلیفۃ المسلمین اور عالم اسلام کے سیاسی و روحانی پیشوا سمجھے گئے۔

حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ کے عہد میں جو خانہ جنگی شروع ہوئی اس سے خلیفہ کے اوصاف کے متعلق ان سب اختلافی بحثوں کا آغاز ہوا جنہوں نے بعد میں عقائد کی ایک معین شکل اختیار کر لی۔ ابتدا میں ایک اہم عقیدہ یہ تھا کہ خلیفہ وقت امامت کرے، خطبہ جمعہ پڑھے اور دیگر دینی خدمات انجام دے۔ بنو امیہ [رک باں] کے دور میں اس عہدے کے جملہ دینی لوازم پر زیادہ زور نہ دیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض خلفا نے نماز میں

امامت کے فرائض ادا کرنے کی رسم کو جاری رکھا، تاہم (باستثنائے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ) [رک باں] بنو امیہ کے اکثر فرمانروا دینی پیشوائی سے زیادہ ملکی اور سیاسی پیشوائی کے خصائص کے حامل رہے۔ امیر معاویہؓ [رک باں] نے بہت حد تک عرب سرداروں (امرا) کے سیدھے سادے اور بے تکلف طور و طریق کو باقی رکھا تھا اور دوسرے قبائلی سرداروں کے درمیان بڑی حد تک مساویانہ حیثیت سے رہتے سہتے تھے، [تاہم ان کے عہد میں قدرے درباری سا انداز نظر آنے لگا تھا۔ پھر بھی انہوں نے کسی قدر ابتدائی سادگی کو برقرار رکھا، مگر بنو عباس کے دور میں] نئے دارالسلطنت (بغداد) میں ایرانی بادشاہت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا، چنانچہ عباسی خلیفہ اپنے تخت پر شان و شوکت سے اپنے محافظوں کے درمیان بیٹھتا تھا اور اس کے ایک جانب جلاد ننگی تلوار لیے کھڑا ہوتا تھا، بائیں ہمہ وہ اپنے منصب کی دینی اہمیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ردا پہن کر نمایاں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اس کی جو قربت تھی اس کا ذکر سرکاری دستاویزوں اور مداحوں اور درباری شعرا کے قصائد میں بار بار ہوتا تھا۔

نویں صدی عیسوی کے بعد انتظامی معاملات میں خلیفہ کا براہ راست اقتدار کمزور ہونا شروع ہو گیا، کیونکہ زیادہ تر اختیارات وزیر [رک باں] کے سپرد کر دیے گئے۔ سرکاری دفتروں [رک بہ دیوان] کی پیچیدگی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس زمانے میں خلیفہ کے دنیوی اختیارات کم ہونے شروع ہوئے جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ کئی نئی سلطنتیں اطراف ملک میں ابھر آئیں۔ یہ حکومتیں کم و بیش خودمختار تھیں۔ ۹۴۶ء میں ایسا وقت بھی آیا کہ خلیفہ کے ہاتھ سے ساری طاقت اور اختیارات نکل گئے

اور بغداد میں بیک وقت تین ایسے خلیفہ موجود تھے جو کسی زمانے میں اس منصب عظیم پر فائز تھے، مگر اب ان کے اختیارات سلب ہو چکے تھے۔ ۹۴۶ء سے ۱۰۵۵ء تک کئی خلفا یکے بعد دیگرے بویہی اور سلجوق [رک باں] حکمرانوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے، مگر اس کے باوجود کہ ان کے ہاتھ سے انتظامی اختیارات بالکل ہی نکل گئے تھے پھر بھی لوگ اس عظیم منصب کی تکریم کرتے تھے اور عالم اسلام میں خلیفہ ہی کو پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے بہت سے خود مختار حکمران خلفا سے خطابات اور اعزازات یا سند اختیارات کے طالب ہوتے تھے، مثلاً جب ۹۹۷ء میں محمود غزنوی [رک باں] نے سامانی امیر کی اطاعت ترک کر دی تو اسے خلیفہ کی جانب سے خودمختاری کی سند مل گئی اور اس کے ساتھ یمن الدولہ اور امین المملکۃ کے خطابات بھی۔ اسی طرح ایک صدی بعد یوسف بن تاشفین [رک باں] کو جو اندلس اور مراکش کے المرابطون کا بانی تھا خلیفہ المقتدی کی جانب سے امیر المسلمین کا خطاب عطا ہوا، اور جب ۱۱۷۵ء میں صلاح الدین ایوبی [رک باں] نے مصر و شام میں زمام اقتدار سنبھالی تو خلیفہ المستضیٰ نے اس کی فرمانروائی کی توثیق کر دی، اس کو مسند نشینی کی سند اور خلعت سے سرفراز کیا۔ اسی طرح سے یمن میں رسولی خاندان [رک باں] کے بانی نور الدین عمر نے خلیفہ سے سلطان کا لقب پانے اور ساتھ ہی ساتھ خلیفہ کا نائب مقرر کیے جانے کی سند عطا کرنے کی درخواست کی اور ۱۲۳۵ء میں المستنصر نے یہ دستاویز اسے ایک خاص قاصد کے ذریعے روانہ کی۔ اسی خلیفہ نے ۱۲۶۹ء میں فرمانروائے ہند سلطان التمش [رک باں] کی درخواست پر اسے سلطان کا خطاب عطا کیا اور اس کی بادشاہت کی تصدیق کی۔ اس کے بعد دہلی کے سلاطین برابر آخری خلیفہ بغداد

المستعصم کا نام مغول کے ہاتھوں اس کے شہید کیے جانے کے تیس سال بعد تک بھی اپنے سگنوں پر کندہ کراتے رہے۔

بغداد کے خلیفہ کو اس طرح تمام اختیارات کا جائز سرچشمہ تسلیم کیے جانے کے باوجود دو اور مد مقابل خلافتوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ ۹۲۸ء میں عبدالرحمن الثالث (الناصر لدین اللہ) نے اندلس میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا، جو اس کی اولاد میں برابر چلتا رہا۔ اندلس کے یہ اموی خلفا اپنے دمشق کے پیشروؤں کی طرح سنی تھے، مگر مصر کے فاطمی خلفا جن کے مورث اعلیٰ نے سب سے پہلے اپنے آپ کو ۹۰۹ء میں المہدیۃ میں خلیفہ کہلوا یا، شیعہ تھے اور وہ بغداد کے عباسی خلفا کے حریف اور مد مقابل رہے، یہاں تک کہ ۱۱۷۱ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس خاندان کو ختم کر دیا۔

۱۲۵۸ء میں ہلاکو [رک باں] نے بغداد پر قبضہ کر کے خلیفہ المستعصم کو شہید کر دیا اور اس کے بعد اس کا کوئی وارث باقی نہ بچا۔ یہ حادثہ عظیم تاریخ اسلام میں اس لحاظ سے منفرد واقعہ تھا کہ اسلامی دنیا میں پہلی بار کوئی ایسا پیشوا باقی نہ رہا جس کا نام دینی عقیدے کی بنیاد پر مسجدوں میں جمعے کے خطبے میں لیا جاسکتا۔ عباسی خاندان کے دو افراد نے جو بغداد میں قتل عام سے بچ رہے تھے، یکے بعد دیگرے مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں پناہ لی۔ ان میں سے پہلا المستعصم کا چچا تھا جسے یبرس [رک باں] نے قاہرہ بلا لیا، وہاں ۱۲۶۱ء میں اسے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ خلیفہ بنایا گیا۔ لہا جاتا ہے کہ یبرس کے دل میں یہ خیال تھا کہ وہ بغداد میں دوبارہ عباسی خاندان کو قائم کرے، چنانچہ وہ قاہرہ سے ایک بڑی فوج لے کر چلا مگر جب وہ دمشق پہنچا تو اس نے خلیفہ کو ایک مختصر سی فوج دے دی جسے

مغول نے صحرا سے گذرتے وقت ہی ختم کر دیا، اور اس کے بعد اس خلیفہ کا کچھ پتا نہ چلا۔ خلافت کا دوسرا دعویٰ دار قاہرہ میں ۱۲۶۲ء میں پہنچا اور اس کو بھی اسی طرح مسند خلافت پر بٹھایا گیا، مگر اس مرتبہ بغداد پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور خلیفہ کو قاہرہ ہی میں رکھا گیا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کی بے حد عزت کی جاتی تھی، تاہم وہ بے اختیار ہی تھا۔ ڈھائی سو برس سے زائد عرصے تک اس کی اولاد کے افراد یکے بعد دیگرے قاہرہ میں اس برائے نام عہدے پر فائز رہے، مگر بے اختیار۔ مملوک سلاطین ان کا احترام کرتے تھے، مگر انہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اس عزت و تکریم کی وجہ سے ممالیک کو خود بھی فائدہ تھا۔ اس سے ان کے اپنے اقتدار کو تقویت حاصل ہوتی تھی۔ خلیفہ ہر نئے سلطان کی تاجپوشی بہت سی رسموں کی پابندی کے ساتھ کرتا تھا اور سلطان اس سے وفاداری کا عہد کرتا تھا، مگر ان میں سے المستعین کے سوا (جسے مختلف حریف جماعتوں نے کٹھ پتلی بنا لیا تھا اور ۱۴۱۲ء میں صرف چھ مہینے تک وہ سلطان کہلاتا رہا) کسی ایک نے بھی حکومت کا کوئی کام انجام نہیں دیا اور نہ اسے کسی قسم کا کوئی سیاسی اقتدار حاصل ہوا۔ المقریزی [رک باں] نے خلیفہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنا وقت اسرا اور حکام کے درمیان گزارتا تھا اور ان کے یہاں آیا جایا کرتا تھا، مگر اسے خلیفہ کے منصب کے شایان شان درجہ حاصل نہ تھا۔ [اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اس دور انحطاط میں بھی خلافت کے مرکزی منصب کی ضرورت تسلیم کی جاتی تھی اور مسلمانوں میں علی العموم اس کی اہمیت کا احساس موجود تھا، اگرچہ اس مرکزیت کی عملی تنظیم نہ ہو سکی اور مصر سے باہر کی اسلامی دنیا اس رستے سے کچھ

منقطع ہی رہی۔ تیرہویں صدی سے مغرب میں بھی سنی خلیفہ نظر آنے لگا؛ اسلامی دنیا کے مشرقی حصے میں بھی وقتاً فوقتاً بہت سے امیروں نے اس لقب کو اختیار کر لیا تھا، جیسے سلجوق، تیموری، ترکمان، ازبک اور عثمانی حکمران (مگر انہیں بھی وہ مرکزی اہمیت نہ مل سکی)۔

بہت سے خود مختار امیر ایسے تھے جو اپنی رعایا سے عہد وفاداری کے جواز کے لیے اپنے مرتبے کو خلیفہ سے منوا کر اس سے خطاب حاصل کرنا چاہتے تھے، مثلاً جنوبی ایران میں مظفریہ خاندان کے دو بادشاہ (۱۳۱۳ تا ۱۳۸۴ء)، ہندوستان میں محمد بن تغلق (۱۳۲۵ تا ۱۳۵۱ء) اور اس کے جانشین فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ تا ۱۳۸۸ء) نے بھی یہی کیا، بلکہ دہا جاتا ہے کہ ترکیہ کے عثمانی سلطان بایزید اول [رک باں] نے بھی ۱۳۹۴ء میں قاہرہ کے عباسی خلیفہ سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اسے سلطان کا خطاب باقاعدہ رسمی طور پر عطا کرے (Gesch. d. Osman Reiches : v. Hammer، بار دوم، ۱ : ۱۹۵)، مگر اس روایت کے بارے میں شک کیا جاتا ہے کیونکہ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے ادرنہ [رک باں] اور فیلیپوپولس وغیرہ کی فتح کے بعد اس کے باپ مراد اول نے اپنے آپ کو خلیفۃ اللہ المختار (= خدا کا منتخب خلیفہ) دہلوانا شروع کر دیا تھا (فریدون، ۱ : ۹۳ س ۲۲) اور اس کے بعد عثمانی سلاطین نے خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا اور ان کی رعایا اور دوسرے ملکوں میں ان کے وقائع نگار یا دوسرے خط و کتابت کرنے والے لوگ ان کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اس زمانے تک پہنچتے پہنچتے امام کے لیے قرشی ہونے کی شرط نظر انداز ہو چکی تھی اور قرآن مجید کی آیات (مثلاً یٰٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَۃَ فِی الْاَرْضِ (۲۸ : ۲۶))

ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے) سے جواز حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ (اسی طرح دوسری آیتوں، مثلاً وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلْنٰکُمْ خَلِیْفَ الْاَرْضِ (۶ : الانعام) کا حوالہ بھی اس زمانے کی سیاسی خط و کتابت میں برابر نظر آتا ہے، چنانچہ جب سلطان سلیم اول [رک باں] جنوری ۱۵۱۷ء میں فاتحانہ قاہرہ میں داخل ہوا اور وہاں کی عباسی خلافت کو ختم کر کے اس خاندان کے آخری نمائندے المتوکل کو اپنے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے نہ صرف اپنے آپ کو خلیفہ کہلاتا تھا بلکہ اپنے آبا و اجداد کو بھی، جو ڈیڑھ سو برس قبل گذرے تھے، خلیفہ کہلوا رہا تھا۔ ایک روایت یہ ہے کہ المتوکل نے اپنا منصب سلیم کو منتقل کر دیا تھا جس کا ذکر Constantine Mouradgea d' Ohsson نے ۱۷۸۸ء میں کیا تھا (Tableau Général de l' Empire Othoman، پیرس ۱۷۸۸-۱۸۲۳ء، ۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۰)۔ جن دوسرے ہم عصر مستند مصنفین نے مصر کی فتح کا ذکر کیا ہے، ان میں سے کسی نے منصب خلافت کے اس طرح منتقل کیے جانے کا ذکر نہیں کیا [تاہم اس انتقال خلافت کا امکان اس لیے ہے کہ المتوکل سلطان سلیم کی زندگی میں قسطنطنیہ میں بعزت و احترام رہا]۔ سلیم کی وفات کے بعد المتوکل کو مصر واپس جانے کی اجازت مل گئی تھی اور وہ وہاں اپنی وفات (۱۵۴۳ء) تک خلیفہ رہا۔ [بہر حال بیسویں صدی کے آغاز تک عثمانی سلاطین ہی منصب خلافت پر فائز رہے، اگرچہ صفوی اور دوسرے ایرانی بادشاہوں نے اور ہندوستان کے مغل شہنشاہوں نے یا تو انہیں اپنا ہم مرتبہ تصور کیا یا حریف خیال کیا]۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں مغل سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا میں عثمانی سلاطین بظاہر سب سے بڑے حکمران تھے، مگر ان کی طاقت کو بھی اپنے

مسلمانان عالم کی طرف سے تعظیم و تکریم حاصل کی جائے اور یہ کوششیں کسی حد تک بار آور بھی ہوئیں، لیونکہ بعض مفکر اور صاحب نظر مسلمانوں نے (خاص طور سے ان ارباب علم نے جو اسلامی دنیا میں یورپی طاقتوں کے بڑھتے ہوئے اثر سے پریشان تھے) یہ تسلیم کیا کہ صرف ترکیہ ہی ایک ایسی خود مختار مسلم سلطنت ہے جس کا دنیا میں احترام باقی ہے، مگر سلطان عبدالحمید کو داخلی طور پر اپنے ہی ملک کے اصلاح پسندوں اور تجد پسندوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب ۱۹۰۹ء میں اسے تخت سے اتارا گیا تو ترکیہ کے معاملات ایسی تجد پسند جماعت کے ہاتھوں میں آ گئے جو حکومت کی دینی اساس ہی کے قائل نہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۲ء میں ترکیہ ایک جمہوریہ بن گیا۔ خلیفہ کا بحیثیت سلطان سارا دنیوی اختیار و اقتدار چھین لیا گیا، مگر اس سے قبل کہ اس امر کا فیصلہ ہوتا کہ اس جمہوریہ میں خلیفہ (یا سلطان) کے منصب کی کیا نوعیت ہوگی، مارچ ۱۹۲۳ء میں اس منصب کو بے ضرورت قرار دے دیا گیا اور خلافت بھی ختم ہو گئی۔

مذکورہ بالا تشریح صرف خلیفۃ المسلمین کے بارے میں اہل السنۃ والجماعت کے نقطہ نظر سے کی گئی ہے اور یہ واضح ہے کہ اس منصب نے اسلامی دنیا میں بغایت اہم حصہ لیا۔ اندلس اور المغرب میں جو خلفا ہوئے ان کی اہمیت صرف مقامی تھی کیونکہ ان کی بیعت اور وفاداری کا جذبہ اسلامی دنیا کے دوسرے حصوں میں پیدا نہیں ہوا۔ اسی طرح خلیفہ کا لقب جاوا کے بعض حکمرانوں نے بھی اختیار کیا تھا، لیکن اسے ان کی رعایا کے علاوہ دوسروں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔

شیعوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً علویوں کے لیے اقتدار اور اہمیت حاصل کرنے کی جو کوشش ہوتی

دراز دست شمالی ہمسائیہ کی طرف سے خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ روس سے ان کی جنگ (۱۷۶۸ - ۱۷۷۴ء) کے بعد انہیں بحر اسود کے شمالی ساحل والے علاقوں کو روس کے حوالے اور قریم کے تاتاریوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس پر کیتھرائن دوم نے عثمانی مملکت کی حدود میں رہنے والے ان عیسائیوں کی سرپرستی کا دعویٰ کیا جو راسخ العقیدہ کلیسا کے پیرو تھے، مگر عثمانی وکلائے مختار نے، جنہوں نے کوچک قینارجہ کا صلحنامہ ۱۷۷۴ء میں مکمل کیا، خلیفہ کے خطاب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسی قسم کا دعویٰ سلطان کی طرف سے بھی پیش کر دیا [کہ مسلمان جہاں بھی ہیں ان پر سلطان کا مذہبی اقتدار تسلیم کیا جائے]؛ چنانچہ صلحنامے میں ایک دفعہ بڑھا دی گئی جس کی رو سے خلیفۃ المسلمین کا مذہبی اقتدار ان تاتاریوں پر تسلیم کر لیا گیا جو دنیوی حیثیت سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں خلیفہ اسی طرح مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا جس طرح کہ پوپ تمام عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہے اور اس کا روحانی اقتدار اس کے سبب ہم مذہبوں پر ہے، خواہ بطور سلطان ترکیہ وہ اس کی دنیوی حکمرانی اور سیاسی اقتدار کے تابع ہوں یا نہ ہوں۔ عثمانی سلاطین کو خود بھی اپنے اس منصب کا احساس تھا اور سلطان عبدالحمید ثانی (۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء) کے زمانے میں تو انہیں [تمام عالم اسلام کا] خلیفہ تسلیم کیے جانے پر زور دیا گیا اور ان کے عہد میں جو آئین نشر کیا گیا اس میں اس بات کی تائید کی گئی کہ ”اعلیٰ حضرت سلطان خلیفہ کی حیثیت سے اسلام کے محافظ (حامی) اور سمبردار ہیں“۔ سلطان عبدالحمید نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے سفیر بھیجے تا کہ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت سے جملہ

l'Empire Ottoman، بار دوم، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۱۹)
Orient: Moderne، روما ۱۹۲۱ء بعد؛ (۲۰)
La fine del così detto Califfato : C. A. Nallino
Ottomano، در *Orient: Moderne*، ۱۳۷ : ۴ بعد؛
Wesen u. Ende des Osm. : R. Hartmann (۲۱)
Chalifats، لائپزگ ۱۹۲۴ء؛ (۲۲) H. Ritter :
Die Abschaffung des Kalifats، در *Arch. f. Politik*
und Geschichte، برلن ۱۹۲۴ء ۲ : ۳۳۳ بعد۔

نظریۂ خلافت، عہد بعہد : اسلامی تاریخ
 کے ابتدائی دور کے سیاسی حالات نے مسئلہ خلافت کی
 کئی پیچیدہ شکلیں بنا دی ہیں جن پر اس مختصر مقالے
 میں بحث ممکن نہیں، بہر حال مجمل کیفیت یہ ہے :
 (الف) اہل سنت کے نزدیک اس مسئلے کا
 [نمایاں ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے
 وصال کے موقع پر اس بحث سے ہوا جو سقیفہ بنی
 ساعدہ میں ہوئی]۔ احادیث میں اس کی تفصیل
 موجود ہے، بہر حال ابتدا میں دیگر اوصاف و
 فضائل کے علاوہ خلیفۃ المسلمین کی دو اہم
 خصوصیتوں پر زور دیا گیا : پہلی یہ کہ اس کا قریش
 سے ہونا ضروری ہے (کنز العمال، ج ۳، عدد ۲۹۸۳
 و ج ۶ : عدد ۳۴۵۲ و ۳۴۶۹) اور دوسری یہ کہ
 اسے جمہور کی اطاعت حاصل ہو۔۔۔ جو کوئی
 بھی خلیفہ سے بغاوت کرتا ہے وہ خدا سے بغاوت
 کرتا ہے (کتاب مذکور، ج ۳، عدد ۲۵۸۰، ۲۹۹۹،
 ۳۰۰۸)۔ [خلفائے راشدین کے زمانے میں جو مختلف
 واقعات پیش آئے اور خوارج وغیرہ نے جو جو سوال
 اٹھائے ان سب کا اثر نظریۂ خلافت پر پڑا، چنانچہ
 اولین فقہائے کبار اور ائمہ کرام کو اس بارے میں
 اصل بندی کرنی پڑی اور اس معاملے میں ائمہ
 اربعہ کے خیالات ہر طرح قابل ملاحظہ ہیں]۔ سب
 سے پہلے منضبط طور سے الماوردی نے اپنی کتاب
 الکسکام السلطانیہ (طبع R. Enger، یون ۱۸۵۳ء،

رہی اسے کم کامیابی نصیب ہوئی۔ صرف مصر کے
 فاطمیوں [رک باں] نے شیعہ خلافت کی نمائندگی کرتے
 ہوئے کچھ اہمیت حاصل کی۔ ایران میں صفوی
 خاندان [رک بہ صفویہ] کی حکومت قائم ہوئی
 (۱۵۰۲ء)، لیکن وہاں شیعہ مذہب اس وقت تک
 سرکاری مذہب قرار نہ پاسکا جب تک اس ملک میں
 بہت بعد کے زمانے میں امام کی غیبت کا اصول شیعہ
 عقیدے کا بنیادی اصول نہ بن گیا۔

مآخذ : خلافت کے تاریخی مآخذ کا جائزہ لینے کے
 لیے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ پورے اسلامی دور کے
 تاریخی ادب اور دوسرے امدادی مواد کا معامہ کیا
 جائے۔ زیادہ اہم مآخذ کے سلسلے میں حسب ذیل کا نام
 لیا جاسکتا ہے : (۱) الطبری : تاریخ؛ (۲) ابن الاثیر :
 الکامل؛ (۳) سبط بن طاہر : تاریخ الخلفاء اور (۴) حسن
 المحاضرۃ؛ (۵) المقریزی : السلوک لمعرفة دول الملوك،
 جس کے کچھ حصے کا ترجمہ Quatremere نے *Histoire*
des Sultans Mamlouks کے نام سے کیا ہے؛ (۶)
 المقری : نفع الطیب؛ (۷) الازرقی : اخبار مکہ، طبع
 وینٹنٹ؛ (۸) رشید الدین : جامع التواریخ؛ (۹) احمد
 فریدون بے : منشآت السلاطین؛ (۱۰) مصطفیٰ صبری
 التوقاری : النکیر علی منکر النعمة من الدین و الخلافة
 والامة، بیروت ۱۹۲۴ء، یورپی مصنفین میں سے حسب
 ذیل قابل ذکر ہیں : (۱۱) Die : F. Wüstenfeld
Geschichtschreiber der Araber und ihre werke؛ (۱۲)
Geschichte der Arabischen : C. Brockelmann
Litteratur؛ (۱۳) *Annali dell' Islam* : Caetani
 میلان ۱۹۰۵ء؛ (۱۴) *Geschichte der* : G. Weil
Chalifen، جلدیں (۱۸۳۶ تا ۱۸۶۲ء)؛ (۱۵)
Der Islam im Morgen-und Abendland : A. Müller
 ۱۸۸۵ و ۱۸۸۷ء؛ (۱۶) *The Caliphate* : W. Muir
 (۱۷) *Geschichte des Osmanischen* : J. von Hammer
 (۱۸) *Hist. de* : A. de la Jonquière

قاہرہ ۱۲۹۸ یا ۱۳۲۷ھ، مترجمہ D. Fagnan، (الجزائر ۱۹۱۵ء) میں خلافت و امامت کے اساسی نظریے کی فکر انگیز اور اصولی تشریح و تدوین کی۔

[الماوردی نے لکھا ہے کہ نبوت کی جانشینی کے لیے امام کا تقرر کیا جانا واجب ہے تاکہ حِرَاسَةُ الدِّین و سِیَاسَةُ الدُّنْیَا کے فرائض ادا ہوں۔ الماوردی نے واضح کیا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک امامت (خلافت) کا وجوب از روئے عقل ثابت ہے اور بعض کے نزدیک از روئے شرع، لیکن یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ رسالت کا عمل عقلی بھی ہے اور شرعی بھی اور ان میں کوئی بنیادی تناقض نہیں۔ امامت کو فرض کفایہ قرار دینے کے بعد اہل اختیار (اہل الحل و العقد) کی بحث کی ہے، جس سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ اگر دین اسلام ایک طرف عقائد و عبادات کا نام ہے تو دوسری طرف یہ ایک ریاست دنیوی بھی ہے جس کا انعقاد مسلمانوں پر واجب ہے؛ مسلمانوں کا اپنے امام کے بغیر رہنا گناہ ہے۔ وجہ اس کی ظاہر ہے کہ اسلام کی نظر میں مسلمان محکوم ہونے کے لیے نہیں، حاکم ہونے (یعنی حکومت بالحق) کے لیے پیدا ہوا ہے اور انسانیت کا داعی الی الخیر ہونے کے لحاظ سے یہ اس کا فریضہ ہے کہ اپنا نظام ریاست خود قائم کرے جو اصول شرع کے مطابق ہو۔ الماوردی کے نزدیک امام (خلیفہ) کے لیے ضروری ہے کہ وہ جمہور کی رائے سے مسند امامت پر بیٹھے۔ رائے کا حق رکھنے والوں کو اس نے اہل الحل و العقد قرار دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ جمہور کی رائے حاصل کرنے کے کئی طریقے ہیں۔ مثالی صورت یہ ہے کہ ملک کے ہر ہر فرد سے استصواب کیا جائے، لیکن چھوٹا سا چھوٹا انتخابی ادارہ بھی بن سکتا ہے بشرطیکہ انتخاب کرنے والے نمائندہ حیثیت رکھتے ہوں اور صفات سہ گانہ (حق پڑوہی، علم اور دانائی) کے مالک ہوں۔

الماوردی نے لکھا ہے کہ امامت کا انعقاد دو طریقے سے ہو سکتا ہے: ایک تو اہل الحل و العقد کے ذریعے اور دوسرا امام سابق کی نامزدگی کے ذریعے۔ جس طرح اہل الحل و العقد کی موزونیت کے لیے کچھ اوصاف ہیں اسی طرح امام کے لیے شرائط ہیں جن کا ذکر آگے آتا ہے۔ الماوردی کی تعبیر کے مطابق، امامت (خلافت) کی یہ مثالی صورت ہے۔

ریاست کا تصور کچھ کچھ مغربی جمہوریت سے ملتا ہے، مگر بعض نکات کے سوا یہ مغربی طرز سے مختلف ہے۔ اس میں جمہور کی طرف سے نیابت اور شوریٰ تو موجود ہے، لیکن دو خاص باتیں بالکل مختلف ہیں: ایک تو یہ کہ اسلام میں اصل جاکمیت [رَکَّ بَأَن] خدا کی ہے؛ بندے صرف نائب ہیں، البتہ ان کی رہنمائی خدا کے قانون کے ذریعے ہوتی ہے۔ محکمات اور اصول میں جمہور اپنے فیصلے نافذ کرنے کے مجاز نہیں؛ معیار اکثریت نہیں، بلکہ معیار حق ہے جس کا فیصلہ بالآخر امام کتاب و سنت کی روشنی میں کرتا ہے۔ . . . دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ہر چند کہ امام کا انتخاب اہل الحل و العقد کرتے ہیں لیکن امام کم و بیش مستقل ہوتا ہے جسے معزول کرنے کے لیے معیار وہی کتاب و سنت کا ہے۔ محض اکثریت کا فیصلہ ناطق نہیں۔ . . . یہ دراصل مغربی جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ معقول اور پائدار نظام ہے جس میں آئے دن کی تبدیلیوں کا خدشہ رہتا ہے۔ مسلمانوں میں آئندہ کی ہر ریاستی تشکیل کے لیے یہ نکات اصول کا درجہ رکھتے ہیں]۔ الماوردی نے امام (خلیفہ) میں حسب ذیل خصوصیات کا ہونا لازمی قرار دیا ہے: "قبیلۂ قریش کا فرد ہو، مرد ہو، بالغ ہو، اچھے کردار کا ہو، جسمانی اور دماغی پختہ اگرچہ سے مبرا ہو، تفقہ رکھتا ہو، انتظامیہ سے عقیدت تدبیر کا مالک ہو اور مملکت شاہی تو سراپا ظل اللہ

کے لئے اس میں شجاعت اور جرأت پائی جاتی ہو۔ اس امر کے باوجود کہ یہ منصب یکے بعد دیگرے بنو امیہ اور بنو عباس کے خاندانوں میں موروثی ہو گیا، الماوردی کا قول یہ ہے کہ منصب خلافت انتخابی ہے اور اس نے طریقہ انتخاب کو اس تاریخی حقیقت سے مطابقت دینے کی بہت کوشش کی ہے کہ امیر معاویہ (۶۶۱ تا ۶۸۰ء) [رک باں] کے عہد سے ہر ایک خلیفہ اپنے جانشین کو نامزد کرتا رہا [اگرچہ یہ واضح ہے کہ نامزدگی کا یہ عمل حضرت ابوبکرؓ کی وصیت بسلسلہ نامزدگی حضرت عمرؓ سے مختلف ہی رہی اور اسے کسی خلافت راشدہ کے منہاج کے مطابق نہیں لیا جاسکتا]۔ خلیفہ کے فرائض کا ذکر الماوردی نے حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے: اصول اور طریق سلف کے مطابق دین کی حمایت اور اس کی حفاظت کرنا، قانونی جھگڑوں کا فیصلہ کرنا، ملک کی خبر گیری اور حفاظت کرنا، غلط کاروں اور مجرموں کو سزا دینا، سرحدوں کی حفاظت کے لیے فوج مہیا کرنا، ان لوگوں کے خلاف جہاد [رک باں] کرنا جنہوں نے [دعوت کے بعد] اسلام کے بارے میں معانیت کی تاآنکہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا اہل الذبہ بن جائیں۔ محصولات کی تنظیم اور تحصیل، تنخواعوں کا ادا کرنا اور خزانے کا انتظام کرنا، قابل اور کارکن حکام کا تقرر کرنا، اور آخر میں نظم و نسق حکومت کی تفصیلات کی خود جانچ پڑتال کرنا اور ان کی طرف ذاتی توجہ دینا۔

[ابن خلدون [رک باں] نے خلافت اور امامت پر طویل بحث کی ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ریاست کا قیام اجتماع انسانی کی طبیعت میں شامل ہے اور اس کا ظہور کسی عصیت (جو تعصب کا مترادف نہیں) کی قوت

سے ہوتا ہے (قبائلی ہو یا فکری)۔ جب تک وہ احساسات شدید طور سے کسی گروہ میں موجود رہتے ہیں اس وقت تک وہ ریاست قائم رہتی ہے، لیکن جب احساسات ضعیف ہو جاتے ہیں تو ملک ضعیف ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب تک عربوں میں نسلی اور دینی جوش رہا اس وقت تک ان کا ملک باقی رہا، لیکن جب عجم دخیل ہو گئے تو عربوں کی عصیت ضعیف ہو گئی۔ علامہ ابن خلدون کے نزدیک ملک (ریاست) کی کئی صورتیں ہیں: (۱) ملک طبعی، غرض و شہوت کی جیلتوں کی تحریک پر؛ (۲) ملک سیاسی، مصالح دنیوی کے حصول کی خاطر عقل و فکر کی مدد سے؛ اور (۳) خلافت شرع کے مطابق، مصالح دنیوی و اخروی کے حصول کے لیے۔ خلافت کے معنی ہیں: خِلَافَةُ عَنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَ سِيَاسَةِ الدُّنْيَا یہ۔ صاحب شریعت کی یہ نیابت خلافت اور امامت کہلاتی ہے اور اس منصب کا حامل خلیفہ یا امام کہلاتا ہے، امام، امام صلوة سے تشبیہاً اور خلیفہ خلافت سے بوجہ نیابت رسول کریمؐ کے یا بقول بعض بوجہ خلیفہ اللہ ہونے کے (اور اس دوسرے معاملے میں اختلاف ہے)۔ حضرت ابوبکرؓ خود کو خلیفہ اللہ کہلاتا پسند نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا: (لست خلیفۃ اللہ ولیکنی خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)۔ (نیز تفصیل کے لیے دیکھیے سید محمد رشید رضا: الخلافة (او امامة العظمی)، مصر، ۱۳۴۱ھ؛ حسن ابراہیم حسن: النظم الاسلامیة، ۱۹ تا ۲۳، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ نیز دیکھیے آغاز مقالہ هذا)۔

ابن خلدون نے خلافت کے مفصل تجزیے کے بعد امامت کی طویل بحث کی ہے اور اس میں شیعہ نقطہ نظر بھی بیان کیا ہے۔ شیعہ کے نزدیک (ابن خلدون کے الفاظ میں): اَنَّ اِمَامَةَ لَيْسَتْ مِنَ الْمَصَالِحِ

الْعَمَامَةُ الَّتِي تَفُوضُ إِلَى نَظَرِ الْأُمَّةِ، وَتُعَيِّنُ الْقَائِمَ بِهَا بِتَعْيِينِهِمْ، بَلْ هِيَ رُكْنُ الدِّينِ وَقَاعِدَةُ الْإِسْلَامِ، وَلَا يَجُوزُ لِنَبِيِّ إِغْفَالِهِ وَلَا تَفْوِضُهُ إِلَى الْأُمَّةِ، بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعْيِينُ الْإِمَامِ لَهُمْ، وَيَكُونُ مَعْصُومًا مِنَ الْكِبَائِرِ وَالصَّغَائِرِ، وَأَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ الَّذِي عَيَّنَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ بِنُصُوصٍ يَنْقُلُونَهَا وَيُؤَوِّلُونَهَا عَلَى مُقْتَضَى مَذْهَبِهِمْ (ابن خلدون: مقدمه، قاهره، ۱۳۷۸ھ، ۵۲۷: ۲)۔ یعنی امامت عوامی مسائل میں سے نہیں کہ اسے امت کے سپرد کیا جائے، اور امت کا نگران خود امت کے مقرر کرنے سے متعین ہوا کرے، بلکہ یہ تو دین کا رکن اور اسلام کی بنیاد ہے، کسی نبی کے لیے اس مسئلے سے غفلت کرنا یا امت کو تفویض کرنا جائز نہیں، بلکہ نبی کے لیے واجب ہے کہ وہ امت کا امام خود متعین کر کے جائے۔ یہ امام کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نصوص کے ذریعے متعین کیا تھا۔ جنہیں وہ روایت کرتے ہیں اور اپنے مسلک کے تقاضے کے مطابق ان کی تاویل کرتے ہیں۔ یہ تو خود نبیؐ کا کام ہے کہ وہ امام کی تعیین کرے اور اس بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں نصوص موجود ہیں۔ اس کے بعد امامیہ کا مسلک بتایا ہے۔ اس سلسلے میں زیدیہ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ ان کے نزدیک حضرت علیؑ افضل تھے، لیکن امامۃ المفضول مع وجود الافضل جائز ہے، پھر کیسانیہ، غلاة اور اثنا عشریہ، اور اسمعیلیہ کی بحث کی ہے۔

ابن خلدون نے وجوب امامت کے عقلی عمل یا شرعی عمل ہونے کا بھی ذکر کیا ہے اور کچھ یہ تاثر دیا ہے کہ عقلی اور قوانین فطرت اجتماعی کا تقاضا بھی

ہے اور شرعی بھی [آگے دیکھیے شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے]، لیکن یہ واضح ہے کہ اس کے نظریے کا سارا زور تصور حضارت کے تابع قانون عصیت پر ہے، مگر یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اس بحث کا صرف ایک پہلو ہے۔

امام ابن تیمیہ [رک باں] نے اپنی مختصر کتاب السیاسة الشرعية میں اس مسئلے کو اولی الامر کی بحث کے ضمن میں پیش کیا ہے اور امیر (امام یا خلیفہ) کا سب سے بڑا منصب یہ بتایا ہے کہ وہ امانات کو اہل لوگوں کے سپرد کریں اور خدا اور رسول کے احکام کے مطابق عدل قائم کریں۔ اس سلسلے میں انہوں نے عوام سے متعلق ذمے داریوں کو امانت قرار دے کر استعمال الاصلح (یعنی بہترین اور صالح ترین اشخاص کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانا)، اور وہ نہ مل سکیں تو اختیار المثل بالمثل کا اصول بتایا ہے، اور سیاست عادلہ اور سیاست صالحہ کی بحث اٹھائی ہے۔ درحقیقت یہ سب خیالات خلافت کے نظریے سے زیادہ اولی الامر کے اوصاف سے متعلق ہیں، لیکن ان سے بالواسطہ امامت (خلافت) کو امانت قرار دینے کا ایک پہلو نکلتا ہے اور بڑی حد تک یہ خلافت کے مقاصد و شرائط سے متعلق ہے، کیونکہ کوئی خلافت ذاتی غرض مندی یا مادہ پرستانہ دنیا داری کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتی۔ کتاب الفخری اور نظام الملک کے سیاست نامہ میں سارا تصور سلطنت کا پایا جاتا ہے، اگرچہ خلافت کی ضرورت و اہمیت کو سلاجقہ نے ہمیشہ تسلیم کیا۔ ہندوستان کی سیاسی تصانیف (مثلاً فخر مدبر کی آداب الحرب و الشجاعة اور ضیا برنی کی فتاوی جہانداری، اس کے علاوہ انشائے عین الملک وغیرہ) میں بھی تصور سلطنت ہی کا ہے، اگرچہ ہندوستان کے بہت سے سلاطین نے خلافت سے عقیدت کا اظہار کیا ہے اور مغل بادشاہی تو سراپا ظل اللہ

انگریزی کتاب *Commonwealth of Muslim States* سے ظاہر ہوتا ہے۔ مصر میں سید قطب شہید اور سید محمد قطب کی تصانیف میں بھی ایک اسلامی ریاست کی تشکیل کی آرزو پائی جاتی ہے جس کا نمونہ خلافت راشدہ نے پیش کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تخیل مستقبل میں کوئی عملی صورت اختیار کرے گا یا نہیں]۔

ایسے فقیہ بھی گذرے ہیں جنہوں نے صاف طور سے اس تلخ حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اسلامی دنیا میں رفتہ رفتہ نظریے کی جگہ طاقت نے لے لی، اور جنہوں نے اس کے مطابق ایک آئینی نظریہ مرتب کیا ہے۔ اس قسم کے مصنفین میں بدرالدین ابن جماعة (م ۵۳۳ھ / ۱۱۳۳ء) ایک امتیازی مثال ہے۔ وہ اپنی تصنیف *تحریر الاحکام فی تدبیر ملة الاسلام* [طبع H. Koeffer در *Islamica* جلد ۶، ص ۳۴۹ تا ۴۱۴ و ۷ : ۱ تا ۶۴؛ مخطوطہ *Wien*، عدد ۱۸۳۰] میں یہ اصول بیان کرتا ہے کہ امام یا تو انتخاب سے بن سکتا ہے یا طاقت سے [مگر ساتھ ہی یہ تاکید کرتا ہے کہ] مؤخر الذکر حالت میں ایسے امام متغلب سے بھی وفاداری ضروری ہے [بشرطیکہ وہ شریعت کو نافذ کرنے کا ذمہ لے]۔ اس قسم کی وفاداری مناسب ہے، کیونکہ اس سے عام مسلم جماعت کو فائدہ ہوتا ہے اور امت فتنے کے نتائج و عواقب سے بچ جاتی ہے (ورق ۷ تا ۸)۔ یہ استثناء دراصل قانون اضطرار *Law of Necessity* کے تحت ہے جسے عالمی بین الاقوامی قانون بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسے قاعدہ کلیہ بنا لینا یا مثالی قرار دے دینا اصولی لحاظ سے محل نظر ہے۔ بدقسمتی سے بعد کے زمانوں میں اضطرار ہی کو معمول سمجھ لیا گیا؛ چنانچہ قانون ساز فقیہوں کی ایک جماعت نے تاریخ کے اس اضطراری عمل کو حق بجانب ٹھہرانے کی تمام کوششوں کو خیرباد کہتے ہوئے اپنے اصول

اور بری سلطنت کے امتیازات سے بھی بحث کی ہے۔ یہ قیمتی رسالہ انیسویں صدی عیسوی کے اسلامی احيائي (انقلابی) ذہن کی نمائندگی کرتا ہے اور اس کی ظاہری غرض تمام عالم اسلامی کے لیے کسی مرکزی امامت کو زیر بحث لانا نہیں، بلکہ ایک ایسی دعوت کی توضیح ہے جو حفاظت و حمایت دین کے لیے کسی جگہ بھی قائم کی جا سکتی ہے، تاہم امامت (خلافت) کے بنیادی اصول کا اس مرکزی تصور پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

اتحاد اسلام کے دور میں خلافت کے موضوع پر بہت سا ادب پیدا ہوا۔ السید رشید رضا کی *الخلافة (او الامامة العظمیٰ)*، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، بڑی فکر انگیز اور مفید کتاب ہے، اس میں دینی، سیاسی، اجتماعی اور اصلاحی نقطہ نظر سے خلافت پر بحث کی گئی ہے۔ اقبال نے خلافت اسلامیہ کے نام سے ایک رسالہ لکھا اور اپنی منظوم کتابوں میں اس تصور پر بحث کی ہے اور انگریزی کے خطبات میں بھی اشارات و مباحث موجود ہیں۔ یہ اکثر و بیشتر خلافت کے مرکزی تصور سے وابستہ ہیں۔ ۱۹۲۰ء کی تحریک خلافت نے اس موضوع کو اور نمایاں کر دیا اور اس سلسلے میں ابو الکلام آزاد کا رسالہ *مسئلہ خلافت بہت شہرت رکھتا ہے۔ آزاد کا موقف خلافت راشدہ کے منہاج کی طرف رجوع کی دعوت بھی ہے اور صاحب الدعوة کے منصب کی طرف بھی، چنانچہ آزاد کے تذکرہ اور دوسرے مضامین سے اس کی تائید ہوتی ہے، قیام پاکستان کے بعد ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی اپنی ایک کتاب *خلافت و ملوکیت* میں اس بحث کو اٹھایا ہے اور اس طرح اس وقت عالم اسلام میں کسی مرکزی ادارے کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ ہر چند کہ اس کا دائرہ صرف تجارتی اور ثقافتی روابط تک محدود رکھا جا رہا ہے جیسا کہ چودھری نذیر احمد خان کی*

کو اس حدیث پر مبنی کر کے مسئلے کا رخ دوسری طرف کر دیا اور کہا کہ خلافت صرف تیس سال رہی یعنی صرف حضرت علیؓ کی وفات تک (کنز العمال، ج ۳، عدد ۳۱۵۲)۔ [بعد میں شخصی حکومت ہی ایک حقیقت شرعی ہو گئی]۔ یہی رائے النسفی (م ۵۳۷/۶۱۱۴۲) [رك بان] کی تھی۔ (دیکھیے العقائد النسفیہ، طبع Cureton، لندن ۱۸۴۳ء، ص ۴) اور اس رائے کو ترکیہ کے فقیہ اعظم ابراہیم چلبی (م ۱۵۳۹ء) نے اختیار کیا، جس کی تصنیف ملتقى الأبحر عثمانی شریعت کا مستند قانون بن گئی، [لیکن مسلمانوں کے حسن انتظام کے لحاظ سے ایک اعلیٰ حکومت پسندیدہ ہو سکتی ہے، مگر خلافت کا بدل نہیں ہو سکتی]۔

شیعی فقیہوں نے امامت کے اصول کو اپنے عقیدے کا ایک بنیادی اصول قرار دیا۔ انہوں نے نص پر زور دیا اور خلیفہ کے عہدے کو نہ صرف قریش کے خاندان بلکہ صرف حضرت علیؓ کے خاندان تک محدود کر دیا (بلکہ فاطمیت پر زور دیا ہے)۔ زیدیوں [رك به الزیدیہ] کے سوا سب شیعہ فرقوں نے انتخاب کے اصول کو رد کر دیا اور یہ عقیدہ رکھا کہ حضرت علیؓ کو رسول اللہؐ نے براہ راست اپنا جانشین نامزد کیا تھا اور حضرت علیؓ کی صفات کو ان کی اولاد نے وراثت پائی اور یہ لوگ ابتداءے آفرینش ہی سے اس اعلیٰ عہدے کے لیے مقرر کیے گئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کو کچھ پر اسرار علوم سکھائے تھے جو حضرت علیؓ نے بعد میں اپنے فرزندوں کو بتائے اور اس طرح سے وہ نسلاً بعد نسل ایک دوسرے کو منتقل ہوتے رہے۔ شیعہ کے نزدیک ائمہ کی انسان سے برتر کچھ [روحانی] خصوصیات ہوتی ہیں جو انہیں بنی نوع انسان کی عام سطح سے بلند کر دیتی ہیں اور وہ مومنوں کے

کے ذریعے مومنوں کی رہبری کرتے ہیں اور ان کے فیصلے قطعی اور آخری ہوتے ہیں۔ بعض کے قول کے مطابق حضرت علیؓ کو یہ برتری اس وجہ سے حاصل تھی کہ ان کا جوہر یا مادہ دوسری نوعیت کا تھا کیونکہ آدمؑ کی پیدائش سے برابر ایک نور الہی ہر نسل میں ایک منتخب جانشین کے جوہر یا مادے میں حلول کرتا رہا اور یہ حضرت علیؓ میں موجود تھا اور ہر ایک ایسے امام میں بھی جو ان کے جانشین ہوئے (نیز رك به اثنا عشریہ؛ اسمعیلیہ وغیرہ؛ نیز دیکھیے الشہرستانی؛ کتاب الملل والنحل، ص ۱۰۸، بعد؛ ابن خلدون، مقدمہ، ۱ : ۴۰۰ بعد)۔

شیعہ اصول سے متضاد عقیدہ خوارج [رك به خارجی] کا تھا جنہوں نے خلیفہ یا امام کے عہدے کو کسی ایک قبیلے یا خاندان کے اندر محدود کرنے کے بجائے یہ عقیدہ پیش کیا کہ کوئی بھی مومن اس کا اہل ہو سکتا تھا خواہ وہ غیر عرب یا غلام ہی کیوں نہ ہو۔ مزید برآں انہوں نے اپنے کو دوسرے مسلمانوں سے اس رائے کی بنا پر الگ کر لیا کہ امام کی موجودگی کوئی مذہبی فرض نہیں ہے اور کسی بھی خاص وقت پر پوری جماعت خود وہ سب فرائض انجام دے سکتی ہے جو مذہب کی رو سے ان پر عائد ہوتے ہیں، اور وہ تمام شہری معاملات کے لیے ایک قانونی جماعت کی شکل اختیار کر سکتی ہے اور کسی امام کی موجودگی اس کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے، اور جب کہیں بھی کسی خاص حالت کے ماتحت یہ آسان ہو یا اسے ضروری سمجھا جائے کہ ایک امام ہو تو اس وقت اس کا انتخاب ہو سکتا ہے اور اگر کسی وجہ سے یہ معلوم ہو کہ امام قابل اطمینان نہیں ہے تو اسے برطرف یا قتل بھی کیا جا سکتا ہے (الشہرستانی، کتاب الملل والنحل، ص ۱۰۸، بعد)۔

Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen
: J.W. Redhouse, (۱۳) ۱۸۷۰ء تا ۱۸۷۷ء؛
A. vindication of the Ottoman Sultan's title of "Caliph" shewing the antiquity, validity, and Universal acceptance, لندن ۱۸۷۷ء؛ (۱۴)
Die islamische Verfassung und : Hartmann
Die Kultur der Gegenwart, Teil II.) Verwaltung
: C. Snouck Hurgronje (۱۵)؛ (Abteilung II, 1
: C.H. Becker (۱۶)؛ ج ۳ و ۴؛
Verspreide Geschriften Muham- : I. Goldziher (۱۷)؛ ج ۱؛
Islamstudien : W. Barthold (۱۸)؛ بعد ۵۵؛
medanische Studien : Mir Islama، در ۲۰۳؛ بعد،
Khalif i Sultan، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۲ء (کچھ حصے کا
ترجمہ *Der Islam* میں ہوا ہے)، ۶ : ۳۵۰؛ بعد ۱۹۱۵؛
Kalifat und Imamut Blätter : J. Greenfield (۱۹)
für Vergleichende Rechtswissenschaft und
Volkswirtschaftslehre، ج ۱۱، ۱۹۱۵ء؛ (۲۰)
Handbuch des islamischen : Th. W. Juyhbol
: C. A. Nallino (۲۱)؛ (لاٹن ۱۹۱۰ء)؛
Gesetzes Appunti sulla natura del 'Califfato' in genere e sul
'presunto Califfato Ottomano' (روم ۱۹۱۷ء)؛ (۲۲)
Introduction a l' etude des : L. Massignon
revendications islamiques، در (R.M.M.) ۳۹ : ۱
بعد)؛ (۲۳) *De crisis van het chalifaat* : B. Schrieke
(۱۵ و ۲۲ و ۲۹) *De Indische Post*، ۱۹۲۳ء
بٹاوایا؛ (۲۴) *The Caliphate* : T. W. Arnold، لندن
۱۹۲۳ء؛ (۲۵) *Il concetto di* : D. Santillana
Califfato e di sovranita nel diritto musulmano
(Oriente Moderno) ۳۳۹ : ۴؛ بعد، ۱۹۳۴ء)؛
Islam and Turkish : C. Snouck Hurgronje (۲۶)
Nationalism، (Foreign Affairs) ۱/۳ : ۶۱؛ بعد،
نیویارک ۱۹۲۳ء)؛ (۲۷) *Political* : Rosenthal

مذکورہ بالا مختلف صورتیں سیاسی نظریے کی
روشنی میں سیاسی نظام میں کسی نہ کسی صورت
میں ظاہر ہوئیں، مگر ساتھ ہی ساتھ خلافت کے
اصول کے بارے میں ایسے بیانات بھی دیے گئے جو
صرف تخیل کی حد تک محدود رہے، خاص طور پر وہ
نظریے جن کی تشکیل معتزلہ فرقے کے مفکرین نے کی،
مثلاً امام کے عہدے پر خانہ جنگی کے دوران میں
کسی کا تقرر نہیں کرنا چاہیے، بلکہ صرف امن و امان
کے زمانے میں ایسا کرنا چاہیے۔ کوئی شخص اس وقت
تک امام نہیں بنایا جاسکتا جب تک کہ متحدہ
طور پر تمام مسلم جماعت کو اس کے بارے میں
اتفاق رائے نہ ہو، وغیرہ وغیرہ الشہرستانی:
کتاب مذکور، ص ۵۱؛ *Hellenistischer Goldziher*
Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats Theorien، در
Der Islam، ۶ : ۱۷۳ تا ۱۷۷)۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ، (۱)
[علی المتقی]: کنز العمال، حیدرآباد، ۱۳۱۲ء تا ۱۳۱۴ء؛
(۲) الماوردی [الاحکام السلطانیة]؛ (۳) عضد الدین
الایجی: *المواقف فی علم الکلام*، قسطنطنیہ ۱۲۳۹ھ؛ (۴)
ابن حزم: *الفصل فی الملل والاعواء والنحل*،
۴ : ۸۷؛ بعد، قاہرہ ۱۳۲۰؛ (۵) الشہرستانی:
الملل والنحل، طبع W. Cureton، لندن ۱۸۴۲ء تا
۱۸۴۶ء؛ (۶) ابن خلدون: *المقدمہ*، طبع Quatremere
پیرس، ۱۸۶۲ء تا ۱۸۶۸ء؛ (۷) عبد العزیز شاویش:
الخلافة الاسلامیة، برلن (۹) ۱۹۱۵ء؛ (۸) مرزا جواد خان
کسی: *Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht*،
(*Die Welt des Islam*)، ۴ : ۱۸۹؛ بعد، ۱۹۱۸ء؛
(۹) ابوالکلام: *خلافت اور جزیرہ عرب*، کلکتہ ۱۹۲۰ء؛
(۱۰) محمد رشید رضا: *الخلافة*، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۱)
علی عبدالرازق: *الاسلام و اصول الحکم*، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛
یورپین مصنفین: (۱۲) *Geschichte* : A. von Kremer
der herrschenden Ideen des Islams، لائپزگ ۱۸۶۸ء و

Thought in Medieval Islam: (۲۸) نیز ۲ لاٹن، بذیل مادۂ امامۃ: (۲۹) عبدالواحد معینی: مقالات اقبال۔
(T. W. ARNOLD [و ادارہ])

⊗ تعلیقہ: امامت (شیعی نقطہ نظر): شیعوں کے نزدیک اسلامی عقائد پانچ اصولوں پر مبنی ہیں: توحید، نبوت، امامت، عدل، قیامت۔ اصطلاح میں ان پانچ عقیدوں کو ”اصول دین“ کہا جاتا ہے۔ اللہ وحدہ لا شریک ہے اور ظلم اس کی ذات سے دور ہے۔ نبوت میں عصمت شرط ہے یعنی نبی و رسول اول عمر سے آخر تک ہر قسم کے گناہ سے دور رہتا ہے؛ چونکہ خدا عادل ہے اس لیے انسانوں کو بے رہنما نہیں چھوڑتا؛ اس نے انسان کو بعد میں پیدا کیا، ہمارے لیے ہادی خلق کیا اور اعلان فرمایا۔ ”اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً“ (۲ [البقرہ]: ۳۰)۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد انبیا و مرسلین کا سلسلہ جاری رہا تا آنکہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نبوت و رسالت و وحی کا خاتمہ ہوا۔ آپ کے بعد کوئی نبی یا کوئی رسول نہ آیا ہے نہ آئے گا۔ قرآن مجید اور آنحضرت کے تعلیمات دین کی تکمیل کر چکے، اس میں تغیر و تبدل کا کسی کو حق نہیں۔ ”کل ماجاء بہ النبی“ کا نام اسلام ہے۔ آنحضرت کی تعلیمات اور قرآن مجید چونکہ دین اور دین کا سرچشمہ ہیں اس لیے صدر اول سے قیامت تک ہر مسلمان اپنے عقیدے، عمل اور قول و فعل میں حکم خدا و رسول معلوم کرنے کا پابند ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک نوعیت و کیفیت حکم میں کسی اختلاف کا جواز نہ تھا، ذات پیغمبر حاکم تھی۔ آنحضرت کے بعد تشریح قوانین میں اختلاف یقینی تھا، اگر خدا و رسول کی طرف سے کوئی حاکم مقرر نہ ہوتا تو اختلاف و حکم عدولی میں اسے منہمک رہتی

اور دین میں خلا پڑتا۔ اس لیے عدل خدا کا تقاضا یہ تھا کہ وہ بندوں کے لیے ہدایت کا کوئی ایسا انتظام فرماتا جس سے بندوں کی حجت ختم ہو جاتی اور ان سے باز پرس سے ظلم لازم نہ آتا۔ رسول پر بھی لازم تھا کہ وہ کتاب اور اپنی سنت کے ایسے شارح و معلم چھوڑ جائے جن سے رجوع کرنا صحیح ہوتا۔ جن کی تعلیم عین تعلیم رسول ہوتی اور ان سے غلطی کا ارتکاب قطعاً ممکن نہ ہوتا۔ اسی کو امام معصوم کہتے ہیں۔

چنانچہ خدا نے رسول آخر الزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اعلان رسالت سے پہلے یہ انتظام مکمل کر دیا، اور حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو نہ صرف مکے میں بلکہ اسی گھر میں پیدا کیا جہاں سے ہدایت کا چشمہ ابلنے والا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آنحضرت کے سایہ رحمت میں پلے اور بڑھے۔ جب حضور نے اعلان رسالت فرمایا تو گھر کے جن لوگوں نے علی الاعلان تصدیق کی وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے (بلا اختلاف)۔ وحی ہوتی، حضور تعلیم و دعوت دیتے تو علی رضی اللہ عنہ ساتھ ہوتے تھے۔ رسول اللہ نماز پڑھتے تو وہ بھی نماز پڑھتے۔ آپ لوگوں کو آیات سناتے تو علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ ہوتے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ گھر اور باہر ساتھ تھے اتنی قربت اور اس قدر قرابت کسی کو حاصل نہ تھی۔

آغاز تبلیغ میں پہلا اجتماع دعوت ذوالمشیرہ کہلاتا ہے۔ قرآن میں وہ حکم موجود ہے جس کی تعمیل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریش کے سردار جمع کیے تھے۔ اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اعلان فرمایا۔ ”جو شخص میرا بوجہ بٹائے گا اور ساتھ دے گا وہی میرا وصی، وزیر اور خلیفہ ہوگا“۔ حاضرین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ باوجود اس کی کینہیں تھیں اور آپ نے ان

کے لیے وصی، وزیر و خلیفہ ہونے کا اعلان فرما دیا: (تفسیر الصافی، بذیل آیہ وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ - (۲۶) [الشعراء]: ۲۱۴؛ قَب الطبری، ۲ : ۲۱۷؛ الکامل، ۲ : ۲۲؛ ابن کثیر ج ۳، ص ۳۸ و ۸۴)۔

شعب ابو طالب میں محصور ہونے کے باعث آنحضرتؐ کسی حد تک مسلمانوں سے منقطع ہو گئے۔ اس وقت بھی حضرت علیؑ آپؐ کے ساتھ تھے۔ پھر ہجرت کے موقع پر مکہ مکرمہ سے جاتے ہوئے رسول اللہؐ نے حضرت علیؑ کو اہل مکہ کی امانتیں انہیں واپس کرنے کا کام سپرد کیا۔ اپنے گھر میں اپنے بستر پر سونے کا حکم دیا۔ اس طرح حضورؐ نے اپنی غیر حاضری میں حضرت علیؑ کو اپنا جانشین نامزد کیا۔

حضورؐ مدینے میں اس وقت تک داخل نہ ہوئے جب تک حضرت علیؑ قبا نہ پہنچے۔ قبا سے حضرت علیؑ کو لے کر مدینے میں نزول اجلال فرمایا۔ مدینے میں بھی اپنے ساتھ رکھا۔ اپنی دختر بلند اختر سے حضرت علیؑ کا عقد کیا۔ ان کو ہر غزوے اور جہاد میں اپنے ہمراہ لیا۔ فوج کی سپہ سالاریاں بخشیں۔ جہاں خود جانا ہو وہاں حضرت علیؑ کو بھیجا۔ تبلیغ سورہ برآۃ میں حضرت علیؑ کو جانشین بنایا۔ مباہلہ میں حضرت علیؑ کو ساتھ لیا۔ (تفصیل کے لیے رک بہ حضرت علیؑ)۔

ان سرسری واقعات کے علاوہ پوری سیرت و تاریخ میں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہی قربت و معیت رہی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ نزول آیات، تشریح احکام، صورت عمل، اور آنحضرتؐ کے ہر قول و عمل کے گواہ، ہر نکتے سے باخبر، ہر بات کی حقیقت سے کماحقہ واقف تھے۔ خود حضورؐ نے فرمایا تھا۔ ”اَنَا مَدِيْنَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا“۔ میں علم و حکمت کا شہر ہوں اور علیؑ

اس کا دروازہ۔

خود حضرت علیؑ نے فرمایا: آپ روزانہ اپنی سیرت کا کوئی نہ کوئی امتیازی پہلو دکھاتے اور مجھے اس کی اقتدا کا حکم دیتے تھے۔ آپ ہر سال حرا میں گوشہ گیر ہوتے تھے۔ اس زمانے میں میرے سوا آپ تک کسی کی رسائی نہ تھی۔ اس وقت رسول اللہؐ کے خانہ اقدس کے علاوہ کسی گھر میں اسلام کی وہ شان نہ تھی۔ آپ تھے اور خدیجہ تھیں اور میں وحی کا نور دیکھتا اور نبوت کی خوشبو سے معطر ہوتا تھا (دیکھیے خطبۃ القاصعہ، نہج البلاغۃ، طبع مصر، حاشیہ عبدہ، ص ۴۱)۔

نہج البلاغۃ میں اُن کے متعدد خطبے اس دعوے اور تذکرے پر مشتمل ہیں۔ حدیث کی کتابوں میں بکثرت احادیث ہیں جو اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جس طرح اپنی حیات مبارکہ میں انسانوں کی ہدایت کا اہتمام فرماتے تھے اسی طرح آپ کی پوری توجہ اپنے بعد امت کی ہدایت پر مرکوز رہی اور خدا چاہتا تھا کہ آپؐ حاضرین کو اچھی طرح سمجھا دیں کہ میرے بعد میرے علم، میرے عمل، میرے دین، میرے پیغام، میری سیرت اور میرے مقاصد کا محافظ و ترجمان، امت کا نگہبان وہی ہے جو از اول تا آخر میرے ساتھ رہا اور میرے تمام رازوں کا امین صرف علیؑ بن ابی طالب ہے۔ علیؑ ہی میرا خلیفہ اور علیؑ ہی میرا جانشین ہے۔ ہر مناسب موقع پر اچھی طرح سمجھانے کے بعد حج وداع کا وقت آیا۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج میں تمام مسلمانوں کے سامنے یہ خصوصیت خاص برتی کہ حضرت علیؑ کا انتظار فرمایا۔ جب حضرت علیؑ آ گئے تو منیٰ میں قربانی دی، بروایت ابن ہشام، ۴ : ۲۴۹ و طبری ج ۳، ص ۶۸، آپ نے اپنی قربانی میں حضرت علیؑ کو شریک

کر کے عملی وحدت کا اعلان فرمایا۔

اعلان غدیر : مذکورہ بالا واقعات (جنہیں انتہائی مختصر طور پر لکھا گیا ہے) حضرت علیؓ کی نیابت کبریٰ کے مستقل دلائل ہیں۔ لیکن ان بہت سے دلائل کے علاوہ آنحضرتؐ کا آخری اعلان حکم محکم کا درجہ رکھتا ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ جب حضورؐ مناسک حج سے فارغ ہو کر مدینہ کے لیے روانہ ہوئے تو راستے میں وحی ہوئی۔ ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ“ (ہ [المائدہ] : ۶۷) - یعنی اے رسولؐ ! جو حکم آپ کے رب کی طرف سے نازل ہوا ہے اسے پہنچا دیجیے اور اگر یہ نہ کیا تو آپ نے خدا کی رسالت ہی نہ پہنچائی۔ اور اللہ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا۔ یقیناً اللہ کافر قوم کی ہدایت نہیں فرماتا۔ اس آیت میں ”ما أنزل“ کی اہمیت پر غور کیا جائے، آیت کا انداز دیکھا جائے۔ نازل شدہ احکام میں کوئی حکم ایسا نہیں جس کی اب تک رسولؐ نے تبلیغ نہ کی ہو۔ حجة الوداع کے بعد واجبات و فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو گیا تھا۔ اب وہ کون سی بات تھی کہ اگر رسول اللہؐ وہ بات نہ کریں تو کار رسالت بے کار ہو جائے۔ اس بات کی تبلیغ کے لیے خدا ضمانت حفاظت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور مؤمنوں کی ہدایت کا اہتمام اور منکروں کی طرف بے توجہی کا اعلان فرماتا ہے۔ یعنی ”ما أنزل“ ہدایت طلب افراد سے متعلق ہے۔

۱۸ ذی الحجہ کو اس آیت کے نازل ہوتے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رکے، اور تمام قافلہوں کو اترنے اور یک جا ہونے کا حکم دیا، مکہ و مدینہ کے وسط اور جحفہ سے تین میل کے فاصلے پر ”کراع غدیر خم“ نامی جگہ ہے، اس میدان کے گرد

پہاڑ ہیں، اور سطح زمین کچھ اس طرح ہے کہ بارش کے وقت پہاڑوں کا پانی بہہ کر یوں جمع ہوتا ہے جیسے قلاب ہو۔ یہاں گرمی بہت سخت ہوتی ہے۔ یہاں سے راستے نکلتے اور قافلے اپنی اپنی بستیوں کا رخ لیتے تھے۔ (احمد عباسی : عمدة المختار فی مدينة المختار، مصر، ص ۲۲۳)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تپتے ہوئے میدان میں لوگوں کو جمع کیا، جب تمام مجمع یک جا ہو گیا تو آپ پالان شتر کے منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ ارشاد فرمایا : الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ الخ، اللہ کی حمد اور اسی سے طلب کار اعانت ہوں اور اسی پر بھروسا ہے۔ دلوں اور اعمال کی کوتاہیوں سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں، وہ اللہ کہ جس سے وہ توفیق ہدایت سلب کر لے اس کا کوئی ہدایت کرنے والا نہیں اور جس کو وہ توفیق ہدایت دے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے بندے اور رسول ہیں۔ اما بعد۔ ایہا الناس ! قد نبأني اللطيف الخبير انه لم يمر نبى إلا مثل نصف عمر الذي قبله الخ لو گواہی مجھے لطیف و خیر نے وحی کی ہے، کسی نبی کو اس کے ماقبل کی نصف عمر سے زیادہ زندگی نہیں ملی۔ مجھے خیال ہے کہ مجھے بلاوا آنے والا ہے اور میں اسے لیک کہوں گا۔ مجھ سے سوال ہوگا، اور تمہیں بھی جواب دہی کرنا ہے۔ بتاؤ تم لوگ کیا کہو گے؟ حاضرین نے عرض کی : یا رسول اللہؐ آپ نے تبلیغ و نصیحت و اصلاح میں کوئی کمی نہیں فرمائی۔ خدا آپؐ کو جزائے خیر مرحمت فرمائے۔ آپؐ نے فرمایا : کیا تم اس بات کی گواہی نہیں دیتے کہ اللہ پاک اور وحدہ لا شریک ہے؟ محمدؐ اللہ کے عبد و رسول ہیں؟ اور جنت و دوزخ، موت و قیامت حق ہے؟ اور اللہ اہل قبور

کو دوبارہ زندہ کرے گا؟ لوگوں نے کہا۔ جی ہاں، ہم مانتے ہیں، فرمایا، خداوند! گواہ رہنا! اچھی طرح سن رہے ہو؟ لوگوں نے کہا، جی ہاں! فرمایا: میں حوض پر آؤں گا، اور تم بھی میرے پاس حاضر ہو گے۔ حوض (کوثر) کا طول و عرض صنعا و بصری (مشرق و مغرب) کے برابر ہوگا، اس میں ستاروں کی تعداد میں پیالے رکھے ہوں گے، دیکھنا، ثقلین (دو بھاری چیزوں) سے میرے بعد کیسا سلوک کرتے ہو، کسی نے پوچھا: ثقلین سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: کتاب خدا جس کا ایک سرا دست قدرت میں اور دوسرا سرا تمہارے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے وابستہ رہو گے تو گمراہ نہ ہو گے۔ دوسرا ثقل اصغر میرے اہل بیت ہیں۔ لطیف و خیر (اللہ) نے مجھے خبر دی ہے کہ دونوں آپس میں ہرگز جدا نہ ہوں گے تاہیں کہ دونوں حوض (کوثر) پر میرے پاس پہنچیں۔ میں نے دونوں کے لیے خدا سے دعا کی ہے۔ ان سے آگے نہ بڑھنا، ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔ ان کے بارے میں کوتاہی نہ کرنا، ورنہ تباہ ہو جاؤ گے۔ اس تقریر کے بعد حضرت علی رضی بن ابی طالب کے بازو پکڑ کر اٹھایا اور اتنا بلند کیا کہ سفیدی زیر بغل مبارک نمایاں ہو گئی اور پورے مجمع نے حضرت علی رضی کو دیکھا۔ اس کے بعد فرمایا: ایہا الناس! من اولی الناس بالمؤمنین من انفسہم؟ لوگو، مؤمنوں کے نفوس سے اولی کون ہے؟ سب نے کہا۔ ”اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔“ فرمایا: ان اللہ مولای وانا مولی المؤمنین وانا اولی بہم من انفسہم فمن کنت مولاه فعلى مولاه۔ بلاشبہ اللہ میرا مولا ہے، اور میں مؤمنوں کا ان کے نفوس سے زیادہ مولی ہوں، اور جس کا میں مولا ہوں، اس کے علی رضی بھی مولا ہیں۔ یہ جملہ تین مرتبہ اور بروایت امام احمد بن حنبل رضی چار مرتبہ فرمایا۔ اس کے بعد فرمایا: ”یا اللہ! جو علی رضی سے محبت

کرے تو بھی اس سے محبوب رکھ، جو ان سے دشمنی رکھے تو بھی اس سے دشمنی رکھ، جو علی رضی کا ساتھ نہ دے تو بھی اس کا ساتھ نہ دے۔ حق کو ادھر رکھ جدھر علی رضی ہوں۔“ دیکھو حاضر افراد، غیر حاضر لوگوں تک یہ پیغام ضرور پہنچا دیں۔

حضور یہ اعلان فرما چکے تو سورۃ المائدہ کی تیسری آیت نازل ہوئی۔

”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ (المائدہ: ۳)۔ آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت کو تمام کر دیا اور تمہارے لیے اسلام کو پسندیدہ دین قرار دے دیا۔

یہ واقعہ اور حدیث من کنت مولاه فعلى مولاه کو سو سے زیادہ صحابہ نے روایت کیا ہے اور شبلی کی سیرت النبیؐ (ج ۲، ص ۱۶۸) سے امام احمد بن حنبل و طبری تک بے شمار قدیم و جدید، محدثین و مفسرین و مؤرخین نے نقل کیا ہے۔ بعض محققین نے اس روایت کی تخریج و تحقیق پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں چند کتابیں مراجعہ کے لیے بے حد ضروری ہیں۔ نور اللہ شوستری و شہاب الدین مرعشی: احقاق الحق، ۲: ۳۱۵ بعد؛ عبد الحسین الامینی، الغدير، ۱: ۱۰ بعد؛ ناصر حسین: عبقات الانوار حدیث غدير؛ آغا محمد سلطان مرزا: البلاغ المبین؛ عبید اللہ امرتسری: ارجح المطالب؛ مرتضیٰ الحسینی فیروز آبادی: فضائل الخمسة من الصحاح الستہ۔ اعلان غدير خم جس کے اول و آخر میں دو آیتیں نازل ہوئیں، ایک میں کہا گیا ہے کہ اگر یہ حکم مسلمانوں تک نہ پہنچایا تو کار تبلیغ رائگان جائے گا اور اعلان کے بعد آیت اتری کہ آج نعمتیں تمام ہو گئیں۔ دین کامل ہو گیا، اسلام خدا کا پسندیدہ دین ہو گیا۔

اگر رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سب کچھ کرتے اور اپنے بعد امت کی ہدایت اور دین خدا کی ذمہ داری کسی کو نہ دیتے تو ساری محنت ضائع ہو جاتی اور جس کا جی چاہتا مدعی بن بیٹھتا۔ قرآن مجید نے عام لوگوں کی حالت کا تذکرہ کیا تھا۔

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ۖ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۖ أَفَأَنْتَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۖ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ۖ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (۳)

[آل عمران: ۱۴۴] یعنی محمدؐ تو صرف رسول ہیں ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔ تو کیا اگر وہ رحلت کر جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم الٹے پیروں پلٹ جاؤ گے اور جو پچھلے پیروں لوٹے گا وہ اللہ کا ہرگز کچھ نہیں بگاڑ سکتا، اور اللہ شکرگزاروں کو بہت جلد جزا دے گا۔ رسول اللہؐ نے متعدد مواقع پر خود بھی سمجھایا ہے کہ میرے بعد خطرے ہیں ان سے بچنا۔ تو کیا ان خطرات سے قطعی تحفظ رسول پر فرض نہ تھا؟ کیا خدا کے عدل سے یہ بعید نہیں کہ وہ اتنے بڑے دین کو بے والی وارث چھوڑ دے؟ کیا کریم و عظیم نبی آخر الزمان علیہ السلام اس قدر بے فکر ہو سکتے ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں۔ نہ خدا کا عدل اس کا متقاضی ہے نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نگاہ حقیقت شناس۔ خدا کے حکم سے رسول پاکؐ نے امت کے جوہر قابل کو امین امت بنایا، اسے اپنے سر کے برابر بتایا، اسے اپنے لیے ہارون کا مثل بتایا، اسے علم و حکمت کا دروازہ فرمایا، اسے محبوب خدا اور دائرۂ حق کا مرکز، اپنا وزیر، اپنا خلیفہ اور امت کا امیر فرمایا۔

خدا نے کعبے میں ولادت کا شرف بخشا، اولی الامر کہا، ولی مؤمنین کہا، اس کی ولایت و خلافت کے اعلان کو اختتام کار رسالت قرار دیا۔ رسول اللہؐ

نے اللہ کی ولایت، اپنی مولائی کی طرح حضرت علیؓ کو تمام امت کے عقیدہ و عمل، ذات و نفس پر حکومت عطا کر کے امت پر حجت قائم کر دی۔ اب اللہ کی حجت آخری رسولؐ اور رسولؐ کی حجت علیؓ ابن ابی طالب ہیں؛ بنا بریں ان کی امامت مسلم اور قطعی ہے اور وہی آنحضرتؐ کے وصی — امام منصوص — ہیں۔

سقیفہ بنی ساعدہ سے لوگ واپس آئے تو حضرت علیؓ نے پوچھا وہاں کیا ہوا۔ لوگوں نے ہر شخص کی دلیل اور دعوے کا ذکر کیا آخر میں کہا گیا کہ قریش نے اپنے دعوے کی دلیل میں کہا کہ ہم شجرۂ رسول سے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ ”اِحْتَجُّوا بِالشَّجَرَةِ وَأَضَاعُوا الشَّمْرَةَ“ درخت سے استدلال اور خاندان سے سہارا لیا اور اس کے پھل، اس کے اہل بیت کو نظر انداز کر دیا (نہج البلاغہ، طبع رحمانیہ، مصر، ص ۱۲۶)۔ خاص و عام کتابوں میں، حضرت علیؓ کے جس قدر علمی اور کرداری، حسبی و نسبی، فضائل و کمالات ہیں بلاشبہ اتنی خدمتیں قابلیتیں، عظمتیں امت میں کسی کو میسر نہیں وہ افضل ترین امت ہیں، وہ معصوم ہیں، وہ از اول تا آخر اسلام کے حقائق سے باخبر، کتاب و احکام سنت و سیرت نبیؐ کے عالم ترین فرد ہیں۔ وہ خدا و رسولؐ کی تعلیمات کے امین و حافظ و شارح ہیں، وہ امت میں سب سے بڑے قاضی (اقتضاکم علی) ہیں۔ اس لیے وہ امت کے امام، رسول کے نامزد جانشین ہیں اور جب یہ مان لیا گیا کہ رسولؐ نے اپنا جانشین خدا کے حکم سے نامزد کیا تو پھر یہ بات خود بخود ثابت ہو گئی کہ وہ بھی اپنے بعد کے لیے خود کوئی امام و خلیفہ رسول نامزد کرنے کے پابند ہیں۔ اس طرح امامت کا سلسلہ بڑھتا گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امامت ”دینی اور دنیاوی

پاسد حکومت“ جسے خدا کے حکم سے رسول

اپنے بعد معین شخص کے سپرد کرتے ہیں۔ یہ ریاست عامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ پھر امام حسن رضی اللہ عنہ ان کے بعد امام حسین رضی اللہ عنہ اور پھر ان کی اولاد میں رکھی اور اس کا اعلان فرما دیا۔ ہر امام کے لیے نص اور مجموعی طور پر بارہ اماموں کا انحصار حدیث و علم کلام میں موجود ہے۔ امام میں عصمت کے لیے قرآن مجید کی آیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث بکثرت ملتی ہیں۔ شرائط و اوصاف امامت، جملہ کتب متعلقہ میں موجود ہیں۔ نص اور استدلال کے لیے رجوع کیجیے [نیز رک بہ مقالات اثنا عشریہ، امامیہ، اسمعیلیہ، شیعہ، امام وغیرہ]۔

- مآخذ : (۱) قرآن مجید : ترجمہ حافظ فرمان علی، طبع غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۲ء، بحوالہ فہرست در اول : (۲) سید مرتضیٰ علم الہدی : الشافی، طبع ایران : (۳) شیخ مفید : الارشاد، طہران ۱۳۷۷ھ : (۴) ابو جعفر طوسی : تلخیص الشافی، نجف ۱۳۸۳ھ : (۵) محمد بن یعقوب کلینی : الاصول من الکافی، کتاب الحجۃ، جزء اول، طہران ۱۳۷۴ھ : (۶) علامہ حلی : الالفین، نجف و ایران : (۷) علامہ طبرسی : کتاب الاحتجاج، ایران و نجف : (۸) ابو جعفر صدوق : کمال الدین و تمام النعمۃ، طہران، ۱۳۹۰ھ : (۹) ابوالحسن مسعودی : اثبات الوصیۃ، نجف ۱۳۷۴ھ : (۱۰) سید رضی و محمد عبده، نہج البلاغۃ، طبع رحمانیہ، مصر : (۱۱) محمد باقر مجلسی : بحار الانوار، کتاب الامامہ، طبع ایران : (۱۲) محمد باقر مجلسی : حیات القلوب، لکھنؤ ۱۳۳۴ھ : (۱۳) زین الدین عاملی بیاضی : الصراط المستقیم، ج ۱، نجف : (۱۴) نور اللہ الشہید و شہاب الدین : احقاق الحق، طہران ۱۳۸۹ھ : (۱۵) عبد الحسین الامینی : الغدیر فی الکتاب والسنة والادب ج ۱، طہران ۱۳۷۲ھ : (۱۶) محمد رضا المظفر : السقیفہ، نجف ۱۳۷۳ھ : (۱۷) ابو جعفر صدوق :

- معانی الاخبار، طہران ۱۳۸۹ھ : (۱۸) محمد آصف الحسینی : صراط الحق، جزء ثالث، نجف ۱۳۸۸ھ : (۱۹) سید حسین : حدیقہ سلطانیہ، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ : (۲۰) محمد حسین کاشف الغطا : اصل الشیعہ و اصولہا، نجف ۱۳۸۵ھ : (۲۱) ابن حسن نجفی : ترجمہ اصل الشیعہ و اصولہا، لاہور ۱۹۶۵ء : (۲۲) آغا محمد سلطان مرزا : البلاغ المبین، لاہور : (۲۳) محمد سبطین : خلافت الہیہ، لاہور : (۲۴) علی تقی : خلافت و امامت، امامیہ مشن، لاہور : (۲۵) ظفر حسن امروہوی : ترجمہ اصول کافی، کراچی : (۲۶) حشمت علی : ترجمہ حیات القلوب جلد سوم، لاہور : (۲۷) ظفر حسن امروہوی : ترجمہ مناقب آل ابی طالب، کراچی : (۲۸) روح اللہ خمینی : حکومت اسلامی، ۱۳۹۱ھ : (۲۹) صفدر حسین نجفی : ترجمہ حکومت اسلامی، لاہور : (۳۰) S.V. Mir Ahmed Ali : The Holy Quran, With English Translation and with Special Notes, Specially Introduction, کراچی ۱۹۶۴ء : (۳۱) The Necessity of Imam, پیر محمد ابراہیم ٹرسٹ، کراچی ۱۹۷۱ء۔

(سید مرتضیٰ حسین، فاضل)

خلال : رک بہ سواک۔

خلج : ایک ترکی قبیلہ، ترکی نام غالباً قلیج تھا

(دیکھیے نیچے)۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے قریب خلج قبیلہ موجودہ افغانستان کے جنوبی علاقے میں سیستان اور ہندوستان کے درمیان آباد تھا۔ اب بھی ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم زمانے سے وہاں آ کر آباد ہوئے تھے (الاصطخری طبع ڈخویہ، de Goeje) : Bibl. Geogr. Arab. : (۲۵۴)۔ یہ لفظ عربی مخطوطات میں مختلف شکلوں میں لکھا گیا ہے، مثلاً الخلیج در الاصطخری، ص ۲۸۱ نیچے، M. Longworth Dames نے (دیکھیے مقالہ افغانستان : Éraišahr : Marquart

خلجی: خلج سے نسبت؛ ایک ترکی قبیلے کا نام، جو ترکستان سے ایسے زمانے میں نکل آیا جس کا صحیح تعین نہیں کیا جاسکتا، پھر وہ مغربی افغانستان میں آکر آباد ہو گیا۔ اس ملک میں مستقل سکونت اختیار کرنے کی وجہ سے تیرھویں صدی عیسوی کے اختتام پر ہی، جبکہ فیروز خلجی دہلی کے تخت پر بیٹھا، یہ لوگ افغانستان کھلائے جانے لگے۔ ان کی شہرت مدبر اور سپاہی ہونے کی حیثیت سے بہت زیادہ تھی۔ ان میں سے متعدد لوگوں نے ابتدائی غزنی اور غور کے بادشاہوں کی ملازمت اختیار کی اور ان میں سے اکثر بعد میں خود ہندوستان میں بڑے بڑے عہدوں پر پہنچ گئے، مثلاً محمد بن بختیار خلجی فاتح بنگال؛ فیروز خلجی جس نے دہلی میں خلجی خاندان کی حکومت قائم کی جو ۱۲۹۰ء سے ۱۳۲۰ء تک قائم رہی اور محمود جو مالوے کے خلجی خاندان (۱۳۳۶ء سے ۱۵۳۱ء تک) کا بانی اور فیروز کے سب سے بڑے بھائی ناصر الدین کی اولاد میں تھا۔ لودیوں کا خاندان جس کی ابتدا بھلول نے کی اور جنہوں نے دہلی پر ۱۳۵۱ء سے ۱۵۲۶ء تک حکومت کی، خلجیوں ہی کے ایک شاخ تھا۔

ریورٹی Raverty نے اس کی بحث مغالطہ کی ہے کہ غلزئیوں اور خلجیوں دونوں کو ایک ہی سمجھا جائے، مگر اس مغالطہ کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ یہ لوگ کون ہیں؟ حتمی طور پر اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا مگر غلزئی اپنے کو ترکی نسل سے بتاتے ہیں اور اس حصہ ملک میں پائے جاتے ہیں جہاں پر ہم خلجیوں کی سکونت پذیری کی توقع کرتے ہیں۔ افغانوں میں اس نام کا بکڑ جانا یعنی خلجی سے غلزئی ہو جانا، غیر فطری نہیں اور اگر غلزئی خلجی نہیں، تو پھر یہ بتانا مشکل ہے کہ خلجیوں کو کہاں تلاش کیا جائے کیونکہ کہیں اور ان کا نام و نشان نہیں ملتا اور ان کے

برلن (۱۶۹۰ء ص ۳۵۳)، خلج Khlādī، کو لفظ Xolā'āi سے جو بوزنطی مآخذ میں ملتا ہے اور لفظ کولاس (Kulas) سے جو ۵۵۴-۵۵۵ء کے گمنام سریانی قصے میں آیا ہے، متعلق کیا ہے، اور خود ایک نیا تلفظ خولج (Khlādī) نکالا ہے۔ خلج کی تائید میں ہمیں دو متاخر ترکی وجوہ ملی ہیں جو اوغز خان کے قصے میں درج ہیں۔ [رك-به] غز: قل آج "بھوکے رہو"۔ رشید الدین کی کتاب کے متن اور W. Radloff کے ترجمے قودتقو بیلک Kudatku Bilik ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۹۱ء مقدمہ، ص ۲۱ پر، اور قل آج "کھلے رہو" صیغہ امر) اس گمنام قصے میں جو اویغور Uighur رسم الخط میں محفوظ ہے (کتاب مذکور، متن ص ۲۴۰، ترجمہ ص ۱۲)۔ خلج کا ذکر اجتماعی طور پر ایک آزاد سیاسی وحدت کے طور پر کہیں نہیں آیا، البتہ انفرادی طور پر ان کا ذکر فوجی ملازم یا ممالک خارجہ کے حکمرانوں کے محافظ کی حیثیت سے آیا ہے۔ ان کے سرداروں نے دوسرے ترکی محافظین کے سرداروں کی طرح کبھی کبھی خود مختار خاندان قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی، خاص طور سے برصغیر پاکستان و ہند میں جہاں ان کے نام کا تلفظ خلجی کے بجائے خلجی زیادہ تر رائج ہے [رك-به خلجی]۔ عام طور سے فرض کیا جاتا ہے کہ افغان پشتو بولنے والے موجودہ دور کے غلزئی جو ترنک، ارغنداب اور افغانستان کی بالائی وادیوں میں رہتے ہیں، ترکی خلج کے وہ اخلاف ہیں جنہوں نے افغانیت اپنا لی۔ اس مفروضے پر M. Longworth Dames نے اعتراض کیا ہے (دیکھیے مقالات افغانستان و غلزئی) اگرچہ وہ یہ بات مانتا ہے کہ غلزئیوں میں بہت حد تک ترکی خون شامل ہے۔

(W. BARTHOLD)

ہوئے، وارنگل اور دواروتی پورہ Draravatipura [دھور سمندر] کی حکومتوں کو [دہلی کی] سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس کی حکومت کے شروع میں جو پانچ بغاوتیں ہوئی تھیں، انہیں بیرحمائد سختی سے نچل ڈالا گیا اور غداری اور بغاوت کی روک تھام کے لیے سخت قانون بنائے گئے۔ اس کے دور کے سب سے مشہور احکام وہ ہیں جن کی رو سے ضروریات زندگی کی تمام اشیاء کی قیمتیں مقرر کر دی گئی تھیں۔ لہا جاتا ہے کہ اس نے متعدد ایسے نو مسلم مغولوں کو جن کی وفاداری پر شبہ تھا، تہ تیغ کرا دیا۔ ۲ جنوری ۱۳۱۶ء کو علاء الدین کی وفات پر خواجہ سرا ملک نائب نے خضر خان ولی عہد کے بجائے تخت سلطنت پر علاء الدین کے سب سے چھوٹے بیٹے شہاب الدین عمر کو بٹھایا، جو پانچ یا چھ برس کا تھا اور علاء الدین کے دوسرے بیٹے قطب الدین مبارک کو اندھا کرانا چاہا، مگر اس شہزادے نے خواجہ سرا کے بھیجے ہوئے کارندوں کو انعام دے کر آمادہ کر لیا کہ خود اپنے آقا کو ہلاک کر دیں۔ اس کے بعد قطب الدین مبارک نے یکم اپریل ۱۳۱۶ء کو نائب بادشاہ کی حیثیت اختیار کر لی، بعد ازاں اس نے اپنے چھوٹے بھائی کو اندھا کرا کے قید کر دیا اور خود تخت پر بیٹھ گیا۔ نئے شاہنشاہ کو بہت تیزی سے ہر دل عزیزی حاصل ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے باپ کے زمانے کے سخت قوانین ختم کر دیے، مگر عیاشی اور شراب نوشی کی زیادتی کی وجہ سے اس کی رعایا کی محبت اور عزت اس کے حق میں نفرت اور حقارت سے بدل گئی۔ اس پر خسرو خان کا بڑا اثر تھا، جو ایک منہ چڑھا کمینہ شخص تھا اور مغربی ہندوستان کے چماروں [دیکھیے خسرو: تغلق نامہ] کے خاندان سے اس کا تعلق تھا۔ گجرات میں ایک بغاوت ہوئی، جو فرو کر دی گئی۔

بالکل مٹ جانے کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔
 مآخذ: (۱) منہاج سراج: طبقات ناصری، مترجمہ زیورٹی H. G. Raverly، لندن ۱۸۷۳ء - ۱۸۸۱ء؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، نیز ترجمہ از B. Dīe (سلسلہ مطبوعات A.S.B)؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۴) دائرة المعارف الاسلامیہ، قاہرہ بذیل مادہ۔

(T. W. Haig)

خلجی یا خلجی: دہلی کا شاہی خاندان، جس کی بنیاد جلال الدین فیروز نے جو افغانستان کے غلزئی یا غلجائی (غلجئی) قبیلے سے تھا، رکھی۔ اس قبیلے کا ترکی نسل سے ہونا بتایا جاتا ہے، لیکن خاصے عرصے سے وہ افغانستان میں آکر آباد ہو گئے تھے اس لیے انہیں افغان سمجھا جاتا تھا۔ جلال الدین فیروز کیلوکھری میں ۱۳ جون ۱۲۹۰ء کو تخت پر بیٹھا اور اس کے بھتیجے اور داماد علاء الدین محمد نے ۱۹ جولائی ۱۲۹۶ء کو اسے کڑھ [مانکپور] میں قتل کرا دیا۔ علاء الدین ۱۳ اکتوبر ۱۲۹۶ء کو دہلی میں تخت پر بیٹھا اور اس نے جلال الدین فیروز کے دونوں بیٹوں ارکلی [ارلیک] حاکم ملتان اور قدر خان کو (جس کا رکن الدین ابراہیم کے نام سے دہلی میں شاہنشاہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا تھا) گرفتار کر لیا۔ اپنے دونوں عم زاد بھائیوں کو اندھا کرانے اور ان کی ماں کو قید کرنے کے بعد علاء الدین نے ان امیروں کو موت کی سزا دی اور ان کی جاگیریں ضبط کر لیں جنہوں نے اس کی خاطر اس کے چچا کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اس نے گجرات رتنپور اور چتوڑ پر قبضہ کر لیا اور پھر دکن پر حملوں کا ایک سلسلہ شروع کر کے، جو اس کے خاص منظور نظر خواجہ سرا کافور ہزار دیناری، الملقب بہ ملک نائب، کی سرکردگی میں

سلسلہ مطبوعات ایشیائیک سوسائٹی آف بنگال؛ (۲)
محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛
[[۳]] سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ ہماستان و بھارت،
مطبوعہ کراچی، ۱: ۲۵۸ [بعد]۔

(F. W. Harg)

■ خلجی: (خلجی) مالوے کا شاہی خاندان۔

۱۳۳۶ء میں محمود خلجی نے، جو دہلی کے خلجیوں
[رک باں] کے قبیلے میں سے تھا، اس کی بنیاد ڈالی۔
خاندان غوری [رک باں] کا بانی دلاور خان مالوے
کیا تو اس کا عم زاد ملک مغیث بھی اس کے ساتھ
تھا۔ دلاور خان کے پوتے غزنین خان (محمد شاہ)
کی معزولی کے بعد محمود نے تاج اپنے باپ ملک
مغیث کو پیش کیا مگر اس نے تاج کو اپنے بیٹے
کے حق میں چھوڑتے ہوئے اسے قبول نہ کیا۔
محمود کے طویل عہد حکومت میں سابق خاندان
نے شروع شروع میں بغاوتیں کر کے اپنی پھیلائی
جسے گجرات کے احمد شاہ اور چتوڑ کے رانا نے
بھڑکایا اور، دہلی پہنچائی۔ بغاوتوں کو دبانے کے
بعد وہ گجرات، چتوڑ، خاندیش، لھیڑلا، دکن،
دہلی اور جونپور سے ایک مسلسل جنگ میں
مشغول ہو گیا، جس میں دکن کے سوا ہمیشہ اسی
کو کامیابی ہوئی۔ ۳۰ مئی ۱۳۶۹ء کو اس کا
انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بڑا بیٹا غیاث الدین
بادشاہ ہوا، جو ایک کم ظرف شخص تھا اور اپنا
زیادہ تر وقت اپنے حرم کے انتظام میں صرف کرتا تھا،
جس کے بندوبست کے لیے اس نے بہت سے پیچیدہ
قاعدے بنائے تھے اور سلطنت کا کام اپنے مشیروں کے
ہاتھ میں چھوڑ دیا تھا۔ بعد میں یہ کام اس کا
بڑا بیٹا ناصر الدین کرنے لگا، جسے اس نے اپنا
وزیر اعظم بنا لیا تھا۔ اس کے دور کے آخری ایام
مشکلات میں گزرے کیونکہ ناصر الدین اور
اس کے چھوٹے بھائی علاء الدین کے درمیان، جس کی

۱۳۱۸ء میں قطب الدین نے دیوگری پر چڑھائی
کی، جہاں اس نے ہریال دیو کو قتل کر دیا، جو
رام چندر کا داماد تھا اور دیوگری کا حاکم ایک
مسلمان کو مقرر کیا۔ یہاں سے واپس آ کر شاہنشاہ
نے اپنے تینوں بھائیوں خضر خان، شادی خان اور
شہاب الدین عمر کو مروا ڈالا اور اپنے دربار میں
عیاشی اور بدکاری اختیار کرتے ہوئے بدنام اور
رسوا ہوا۔ اس نے اپنے لیے سب سے بڑا دینی پیشوا
اور خلیفہ اللہ ہونے کا اعلان کیا اور واثق باللہ
کا لقب اختیار کیا۔

خسرو خان، جسے دکن سے اس لیے واپس بلا
لیا گیا تھا کہ اس پر بغاوت کا شبہ تھا (اور فی الواقع
ایسا نہ تھا بھی)، دہلی آ کر پھر اپنے آقا کا مقرب خاص
بن گیا۔ ۱۳ اپریل ۱۳۲۰ء کو اس نے قطب الدین
کو محل میں قتل کر ڈالا اور اس کی جگہ
ناصر الدین خسرو کے نام سے خود تخت نشین ہو گیا۔
اس کے مختصر دور حکومت میں اس کے ہم ذات
اوبان اور بدچلن لوگ آگے بڑھنے لگے اور اس
بات کی بھی کوشش کی گئی کہ دہلی میں ہندو
مذہب کو فوقیت حاصل ہو جائے، مگر فخر الدین
جو نا دارالحکومت سے بھاگ کر ملتان [دیپال پور،
دیکھیے خسرو: تغلق نامہ] پہنچا اور اس نے اپنے
باپ غازی ملک کو، جو اس صوبے کا حاکم تھا،
ترغیب دی کہ وہ اسلام کی برتری دوبارہ قائم
کرنے کے لیے دہلی کی طرف قدم بڑھائے۔ خسرو
بھی اس کے مقابلے کے لیے نکلا، مگر اندریت
کے مقام پر شکست کھا کر گرفتار ہوا اور
اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ دوسرے دن
۶ ستمبر ۱۳۲۰ء کو غیاث الدین تغلق شاہ کے نام
سے غازی ملک کے شاہنشاہ ہونے کا اعلان
کیا گیا۔

ماخذ: (۱) ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی،

لمک پر دونوں شہزادوں کی ماں رانی خورشید تھی، برابر جھگڑے ہوتے رہے۔ بادشاہ بہت کمزور ہو گیا تھا، چنانچہ وہ امن قائم نہ کر لے سکا۔ لُبھی وہ ایک جماعت کے زیر اثر آ جاتا تھا اور لُبھی دوسری کے، یہاں تک کہ ۱۵۰۰ء کے موسم خزاں میں ناصر الدین نے ماندو پر قبضہ کر کے اپنے بھائی لوقتل کر دیا، اس کی ماں لوقید کر لیا اور تاج چھین لیا۔ اس کے چند مہینے بعد غیاث الدین فوت ہو گیا؛ شبہہ کیا جاتا تھا کہ اس کے بیٹے کے ایما سے اسے زہر دیا گیا۔ ناصر الدین کی جنگجویانہ صفات نے امرا کی ان بغاوتوں کو ختم کرنے میں مدد دی جو اس کی اپنی سخت گیری اور رانا رائے مل سہا سے جنگ کے سبب سے ہوتی تھیں۔ اس کے آخری ایام عیاشی، شراب نوشی اور ستم رانی میں بسر ہوئے۔ اس کے مظالم کا شکار عام طور سے اس کے وفادار خادم ہوا کرتے تھے۔ اس نے اپنے دوسرے بیٹے شہاب الدین کو اپنا ولی عہد نامزد کیا اور اپنے بڑے بیٹے صاحب خان پر اسے ترجیح دی، مگر شہاب الدین نے بغاوت کی اور آخر اپنے باپ کے عتاب سے بچنے کے لیے راہ فرار اختیار کی۔ اس کے بعد اس کی موت (۲ مئی ۱۵۱۱ء) پر اس کا تیسرا بیٹا محمود ثانی کے نام سے تخت پر بیٹھا۔ محمود بہادر تو تھا، مگر اس میں لوٹی اور خوبی نہ تھی۔ وہ تدبیر اور انتظامی قابلیت سے یکسر عاری تھا۔ اس نے سب سے پہلے تو نالائق منہ چڑھوں کو بڑے بڑے عہدے دے کر اپنے امرا کی وفاداری سے ہاتھ دھو لیے اور ان میں سے ایک نے تو اپنے برخاست ہونے کا اس طرح انتقام لیا کہ محمد شاہ کے لقب سے محمود کے بڑے بھائی صاحب خان کے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ محمد شاہ، جو محض دھڑے بندی کی وجہ سے بادشاہ بنا، لچھ عرصے تک پرانے نام حکومت کرتا رہا اور بیچ میں ۱۵۱۰ء سے ۱۵۱۵ء تک

لُبھی بادشاہ ہوتا اور لُبھی بادشاہت سے الگ کر دیا جاتا۔ اس نے سگے بھی جاری لیے۔ شہاب الدین محمود کے دوسرے بڑے بھائی کے ساتھیوں نے بغاوت کی اور اپنے سردار کے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا؛ پھر اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے سے عہد وفاداری باندھا، جسے انہوں نے ہوشنگ ثانی کا لقب دیا۔ ان جھوٹے مدعیان سلطنت کے ہٹ جانے کے بعد محمود ثانی مدنی رائے کے ہاتھوں میں محض لٹھ پتلی بن کر رہ گیا۔ یہ شخص ایک راجپوت تھا، جسے محمود ثانی نے اپنی سلطنت کی وزارت عظمیٰ کے عہدے تک پہنچا دیا تھا اور جسے چالیس ہزار سوار فوج کی سرداری حاصل تھی۔ اس نے لٹی بار اس کے اثر سے خلاصی پانے کی کوشش کی، مگر اس کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ راجپوت چتوڑ کے رانا سنگرام سہا کے حلقہ اثر میں آ گئے۔ مالوہ ایک راجپوت ریاست بن جاتا اگر آس پاس کی مسلمان ریاستیں آپس میں مل کر اس کا تدارک نہ کرتیں۔ ۱۵۱۷ء میں محمود راجپوتوں کے خلاف گجرات کے بادشاہ مظفر دوم کی مدد حاصل کرنے پر مجبور ہوا اور پھر اپنے تخت کو دوبارہ پانے کے بعد وہ گجرات کے زیر سیادت و حمایت حکومت کرتا رہا۔ دوبارہ برسر حکومت آنے کے بعد محمود دوم نے گجرات کی ایک فوج کی مدد سے چتوڑ پر حملہ کیا، مگر مکمل شکست کے بعد رانا سنگرام سہا [باہر کا حریف رانا سانکا] کے ہاتھوں گرفتار ہوا۔ اس نے سیاسی مصالح کی غرض سے محمود کو اس کا تخت پھر سے دے دیا۔ رانا سنگرام کے بیٹے رتن سنگھ سے اس نے بے اعتنائی کی اور تخت گجرات حاصل کرنے کے لیے ایک غلط مدعی سلطنت کو مدد دی، جہاں مظفر دوم کی جگہ اس کا بیٹا بہادر شاہ دوم حکومت کرتا تھا۔ اس وجہ سے بہادر شاہ اس سے

جیحوں کے دہانے کے قریب بحر خزر (Caspian) کے کنارے واقع ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: المعجم، طبع Wüstenfeld،

۱ : ۱۹۸ و ۲ : ۲۵۹؛ (۲) حمد اللہ المستوفی:

نزهة القلوب، طبع Le Strange، سلسلہ مطبوعات یادگار گب

ج ۲۳، اشاریہ، خاص طور سے دیکھیے متن کا ص ۸۱

بعد، ترجمے کا ص ۸۳؛ (۳) The : G. Le Strange

Lands of the Eastern Caliphate، کیمرج ۱۹۰۵ء،

بمد اشاریہ۔

ناراض ہو گیا۔ اس نے مالوے پر حملہ دیا، پھر ماندو پر قبضہ کر کے محمود کو گرفتار کر لیا۔ ۱۲ اپریل ۱۵۳۱ء کو محمود کو اس کے محافظ دستے کے سپاہیوں نے قتل کر دیا کیونکہ انہیں یہ شبہہ ہو گیا تھا کہ اس کو بچا کر نکال لے جانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ محمود دوم کے بعد خلجی خاندان کا بھی خاتمہ ہو گیا اور کچھ دنوں کے لیے مالوہ گجرات کا ایک صوبہ بن گیا۔

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی،

بمبئی، چاپ سنگی، مطبوعہ ۱۸۳۲ء؛ (۲) نظام الدین احمد:

طبقات البری، سلسلہ مطبوعات بنگال ایشیائیک

سوسائٹی؛ (۳) علی سمنانی: ظفر الوالہ بمظفر و آلہ

(گجرات کی ایک عربی تاریخ)؛ (۴) E. Denison Ross:

Indian Texts Series (ہندوستانی سلسلہ ماے متن)؛

(۵) [۱۱ ع بذیل مادہ]۔

(T. W. HAIG)

• **خلخال:** (= پازیب)، آذربائیجان میں ایک جگہ کا نام، جو تقریباً ۳۷ درجے عرض البلد شمالی اور ۴۹ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔ موجودہ زمانے کے نقشوں میں یہ مقام درج نہیں (مگر دیکھیے The Lands : G. Le Strange وغیرہ میں نقشہ مقابل ص ۸۷)۔ یہ ان پہاڑوں پر واقع تھا جن پر اس علاقے میں جگہ جگہ قلعے بنے ہوئے تھے۔ جب یاقوت تاتاریوں کے خوف سے ۵۶۱۷/۱۲۲۱ء میں بھاگا تو اس کا گزر اس علاقے سے ہوا تھا۔

حمد اللہ المستوفی کے بیان کے مطابق کسی زمانے میں یہ ایک خاصا بڑا شہر تھا، مگر اس وقت گھٹ کر صرف ایک گاؤں رہ گیا تھا، جو صرف تقریباً ایک سو گھروں پر مشتمل تھا۔ فیروز آباد کے تباہ ہونے کے بعد یہ صوبے کے حاکموں کا صدر مقام ہو گیا تھا۔

اسی نام کی ایک اور جگہ بھی ہے، جو دریائے

* **خلخہ:** ایک جھیل، نیز ایک دریا کا نام، جو اس جھیل سے نکل کر منچوریا اور منگولیا کی درمیانی سرحد پر بویرنور Buyir-Nor میں جا گرتا ہے۔ دریائے خلخہ کا ذکر تیرھویں صدی عیسوی میں ”منگولوں کی خفیہ تاریخ“ میں آیا ہے (روسی ترجمہ، از Palladius، در Trudi Röss، Dukhovni Missii v Pekinie، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۶ء، ۳ : ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۱۸ (Pelliot) کی موعودہ طبع ابھی تک شائع نہیں ہوئی)، رشید الدین، طبع Berezin، در Trudi Vost. old. Russkago Arkh. Obshche، ج ۱۳، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۸ء، متن فارسی، ۱۵ : ۲۱۶، نیز کتاب مذکور، ۱۸۸۹ء، متن فارسی، ص ۳ ببعد پر اسے قلا لکھا گیا ہے۔ سولہویں صدی عیسوی سے یہی نام خلخہ منگولیا کے شمالی و مشرقی حصے (منچوریا کی مغربی سرحد سے ضلع کوبدو Kobdo کی مشرقی سرحد تک اور روسی سرحد سے صحرائے گوبی تک) اور اس کی آبادی کو دیا جاتا ہے۔ Ssanang Ssetsen (Gesch. der Ost-Mongolen)، طبع I. J. Schmidt، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۲۹ء، ص ۱۹۱ اور ۱۹۷ (۱۹۷) نے خلخہ کے بارہ قبیلوں کا ذکر کیا ہے؛ پانچ ”قریب والے“ اور سات ”دور والے“ کہہ کر ان قبیلوں میں امتیاز کیا جاتا تھا (کتاب

بھیجتے تھے، جسے وہ مخصوص موقعوں پر پہنتا تھا۔ اس کے جواب میں مؤخر الذکر اس قاصد سے بہت فیاضانہ سلوک کرتا تھا اور اسے انعام و اکرام سے نوازتا اور تحائف دیتا تھا۔ وسطی ایشیا میں یہ لباس بلاد ہند (Indies) کے زر بنت، دشمیر کی شالوں اور رنگ برنگ کے ریشمی لپڑوں کے ہوتے ہیں۔ تقسیم انعام کے موقع پر جن لوگوں پر یہ عنایت ہوتی ہے وہ خلجہ (ترکی و فارسی میں خلعت) دو اپنے لپڑوں کے اوپر پہن لیتے ہیں۔

مصر میں مملوک سلاطین کے عہد میں اس اعزازی لباس کی تین قسمیں (منزلہ، مرتبہ) مقرر تھیں جو ان لوگوں کی حیثیت سے مطابقت رکھتی تھیں، جنہیں یہ لباس دیے جاتے تھے۔ یہ لوگ تین طبقوں میں منقسم تھے: (۱) اہل سیف؛ (۲) اہل قلم ملازمین سرکار؛ (۳) علما۔ اس انعام میں دو چیزوں کا اور اضافہ کر دیا جاتا تھا یعنی ایک سونے سے مزین تلوار جو شاہی سلاح خانے سے لی جاتی تھی اور رکاب خانے (شاہی اصطبل) کا ایک گھوڑا، زین اور ساز سے آراستہ و پیراستہ، اور زرتار کے کنبوش (فارسی کون پوش) سے ملبوس۔ تفصیلی معلومات مسالک الابصار میں ملیں گی جن کا ذکر Quatremere نے *L'Histoire des Mamlouks* کے حصہ چہارم میں ص ۷۲ بعد حاشیہ میں لیا ہے اور Gaudefroy-Demombynes نے *La Syrie à l'époque des Mamlouks* طبع پیرس ۱۹۲۳ء ص ۸۹ بعد پر۔ بطور علامت اقتدار ان خلعتوں کے استعمال کے متعلق دیکھیے G. Meloni : *Alcuni temi semantici* در R.S.O. ج ۳، ۱۹۱۰ء ص ۵۳۳ بعد؛ *Two instances of Khil'at in the Bible* : F.W. Buckler در *Journal of Theological Studies* ج ۲۳ (۱۹۲۲ء) ص ۱۹۷ بعد۔ ہندوستان اور خصوصاً لکھنؤ کے لیے دیکھیے: مسز میر حسن علی : *Observations on the*

مذکور، ص ۲۰۵ بعد، ص ۱۹۱، ۲۸۵) - Geresen (پورا نام اور لقب *Geresentse Djalair Khem Taidji* ہے) دو خانہ کے تمام سرداروں کا مورث اعلیٰ سمجھا جاتا تھا، وہ منگولیا کے آخری حکمران دین خان *Dayan Khita* (م ۱۵۴۳ء) کا پوتا تھا۔ شجرہ نسب کے لیے دیکھیے A. Pozdniev : *Mongolia i Mongolii* ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء ص ۴۷۲۔

[مآخذ: متن میں آگئے ہیں۔]

(W. BARTHOLD و تلخیص از ادارہ)

* خلط: رنک بہ خلوط۔

* خلجہ: (ایک عربی لفظ جو خلج بمعنی "اپنا لباس اتارا" سے مشتق ہے)؛ بادشاہ کے توشے خانے کا کوئی لباس جس کا پہننا اس نے ترک کر دیا ہو اور جسے وہ کسی شخص کو اس کی عزت افزائی کے لیے بطور عطیہ عنایت کر دیتا ہے (مرادف "تشریف جمع تشریف؛ ابن خلکان، ترجمہ ۴: ۱۱۷؛ ابوالفدا، *Amules*، ۵: ۸۰؛ المقریزی: *خط مذکور در* *Histoire des Mamlouks*، حصہ ۴، ص ۷۰ حاشیہ ۱، ۸؛ شہاب الدین: *مسالک الابصار در* *N. E.*، ۱۳: ۳۷۶)۔ یہ لباس بہت پر تکلف، شاندار اور بیش قیمت ہوتا ہے۔ اسے کسی سرکاری عہدیدار کو اس کے تقرر کی نشانی کے طور پر بھی دیا جاتا ہے۔ بعض دفعہ اس کے عوض نقد رقم دے دی جاتی ہے، چنانچہ ترکی میں اس رقم کو "خلعت بہا" یعنی خلعت کی قیمت کے نام سے موسوم لیا جاتا تھا جو سلطان کی تخت نشینی کے موقع پر پنی چری سپاہ کے افسروں میں تقسیم کی جاتی تھی (*Dictiom. turc.* : Barbier de Meynard، ۱: ۷۰۹)۔ شاہان ایران کا یہ دستور تھا کہ وہ اپنے صوبیداروں میں سے جس کسی کی عزت افزائی کرنا چاہتے تھے اسے ایک خاص قاصد کے ہاتھ خلعت

نئی نئی چیزیں بنانا - تخلیق کا لفظ عام ہے لیکن کسی موجود شے سے کسی چیز کے بنانے کو بھی خلق کہہ دیتے ہیں، قرآن مجید (۴۱ [النساء] : ۱) میں آیا ہے : خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (تمہیں اس نے ایک نفس سے پیدا کیا) - امام راغب (بذیل مادۃ خلق) کے نزدیک خَلَقَ اللہ میں خلق بمعنی دین اور فطرت آیا ہے - اللہ تعالیٰ کا ایک نام خالق ہے، قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون] : ۱۲) میں اللہ تعالیٰ کو أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (= احسن المَقدِّرین) کہا گیا ہے۔ تھانوی نے لشاف اصطلاحات الفنون، ص ۴۴۶) میں لکھا ہے : خلق [بمعنی] آفریدن و آفرینش و آفریدہ شدن؛ و در اصطلاح سالکان : عالمیست موجود بمادہ و مدت باشد مثل افلاک و عناصر و موالید ثلاثہ یعنی جمادات و نباتات و حیوانات کہ این را عالم شہادت و عالم ملک و عالم خلق نامند۔ و خلق جدید در اصطلاح صوفیہ عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات (بحوالہ لطائف اللغات)۔ بہر حال قرآنی اصطلاحات میں اس کا تعلق خدا کی صفت تخلیق سے ہے (۲ [البقرہ] : ۱۶۴) : ۴ [المؤمن] : ۵۷ : ۶۷ [الملک] : ۳) - خلق کے معنی صرف عدم سے آفرینش کے نہیں، بلکہ وہ دنیا اور انسان اور ان سب کی آفرینش پر، نیز جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے یعنی موجودات اور واقعات سب پر حاوی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے جو اسماء حسنی (۵۹ [الحشر] : ۲۴) بیان کیے گئے ہیں، ان میں خالق (۶ [انعام] : ۱۰۲ و بمواضع دثیرہ)، خَلَقَ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، (۳۶ [یس] : ۸۱)، باری (۵۹ [الحشر] : ۲۴) کے علاوہ ۲ [البقرہ] : ۵۴) اور مصور بھی شامل ہیں، قدیر اور علیم جیسے القاب کا اطلاق بھی (ایک لحاظ سے) خالق پر ہوتا ہے، اور ان کا مفہوم بالکل واضح ہے۔

Musulmans of India، بار دوم ۱۹۱۷ء، ص ۱۴۹ : F.W. Buckler : The political theory of the Indian Mutiny، Hist. Soc. ج ۵ (۱۹۲۲ء)، ص ۸۱ پیعد۔
 مآخذ : (۱) État de l'Empire : M. d'Ohsson : (۲) Le P. Rophaël du Mans : (۳) L'Etat de la Perse : Texier : (۴) H. Moser : (۵) L. travers l'Asie Centrale : دائرة المعارف الاسلامیہ، قاہرہ، بذیل مادہ۔

(CL. HEART)

خَلَفَ بن عبدالمَلِک : رَکَ بہ ابن بشکوال۔

⑧* خَلَقَ : (ع)، خ ل ق مادے سے بمعنی وجود میں لانا؛ مخلوق؛ خَلَقَتْ؛ فطرت؛ قضا و قدر الہی؛ یا خَلَقَ الشَّوْبَ۔ لپڑا پرانا ہو گیا؛ بعض اوقات بمعنی لذب و جعل بھی آتا ہے؛ خَلَقَ بھی اسی مادے سے عم معنی ہے، اس فرق کے ساتھ خَلَقَ (بمعنی خَلَقَتْ) عام ہے اور خَلَقَ کا تعلق عادات و خصائل سے ہے۔ خلیقہ اور خلق ہم معنی الفاظ ہیں، بعض کے نزدیک خَلَقَ بمعنی انسان اور خلیقہ بمعنی بہائم۔

یہ مادہ قرآن مجید میں مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے، مفردات راغب (۱ : ۳۴۳ طبع قاہرہ، ۱۳۱۸ھ) میں ہے : اصل میں اس کے معنی التقدير المستقیم (یعنی کسی چیز کو بنانے کے لیے پوری طرح اندازہ لگانا) ہیں اور کسی مادے یا مثل کے بغیر وجود میں لانے کے ہیں (إِبْدَاعُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ وَلَا احْتِذَاهِ)۔ قرآن میں آیا ہے : "خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ" (۳۹ [الزمر] : ۵) "یعنی اَبْدَعَهَا - یہی معنی ابن الاثیر : النہایہ میں آئے ہیں : ابداع = بغیر مادے کے ایجاد، اختراع؛ مادیات میں تحلیل و ترکیب سے

اللہ ہر شے کا خالق ہے (۶ [انعام] : ۱۰۱) و بمواضع ثیرہ، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، لیکن قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ انسان کی آفرینش مٹی (تراب اور طین) یا کڑے [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ] (۱۵ [الحجر] : ۲۶) اور بعد میں نطفے اور جمے ہوئے خون (عَلَقَةً) سے ہوئی [.....] فَإِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ [الایة] (۲۲ [الحج] : ۵ : ۲۳ [المؤمنون] : ۱۲) بعد و بمواضع ثیرہ - قیامت کے دن حشر اجساد کی صورت میں اس کی پھر تخلیق (خلق جدید) ہوگی، لیکن یہ خلق اول سے زیادہ عجیب نہیں (۲ [البقرہ] : ۲۸ و بمواضع ثیرہ)؛ قرآن مجید نے انسان کی پیدائش کو بڑی اہمیت دی ہے - سورة العلق (۹۶ : ۱ تا ۲) میں (جو اولین وحی ہے) فرمایا اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (اس رب کے نام سے پڑھ جس نے پیدا کیا)، اس رب کی یاد دلائی گئی ہے جس نے (ہر شے) خلق کی (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، یعنی انسان کو منجمد اور جمے ہوئے خون سے پیدا کیا)؛ زمین میں جو لچھ ہے انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے [هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے وہ سب لچھ تمہارے لیے پیدا کیا ہے جو زمین میں ہے (۲ [البقرہ] : ۲۹ و بمواضع ثیرہ)، خصوصاً حیوانات (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، (سورة النحل : ۱۶ [النحل] : ۵) - [یہ سب خدائے تعالیٰ کی صفت خَلَقَ کی تشریح ہے - اور ایک اعتبار سے اس میں خلق کی منازل ارتقا کی طرف بھی اشارہ ہے]، پہلے دو دن میں زمین، اگلے دو دنوں میں وہ سب لچھ جو اس میں ہے، آخری دو دنوں میں سات آسمان، اللہ کو زمین

و آسمان کا خالق مَبْدِع (بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (۶ [الانعام] : ۱۰۱ و بمواضع ثیرہ) کہا گیا ہے اور یہ واضح دیا گیا ہے کہ [لَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] (۴۰ [المؤمن] : ۵۷)، یعنی بلاشبہ زمین و آسمان کا پیدا کرنا انسانوں کے پیدا کرنے سے بڑی بات ہے، مگر اکثر لوگ جانتے نہیں] - ارض و سما کی تخلیق انسان کی تخلیق سے زیادہ مشکل ہے، بعض تفاسیر میں اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ زمین و آسمان عدم محض سے خلق ہوئے، لیکن انسان مٹی سے، پھر ارشاد ہوا : خدا کے سوا کوئی خالق نہیں، وہ واحد اور قہار ہے (۱۳ [الرعد] : ۱۶ و بمواضع ثیرہ)؛ اس کی کوئی اولاد نہیں، اسی نے سب بے جان اور جاندار اشیا کو خلق کیا ہے - مخلوق جن میں کوئی بھی اس کی ہمسری نہیں دے سکتا (۱۱۲ [اخلاص] : ۴) لیکن سورة (۱۵ [الحجر] : ۲۹ : ۳۸ [ص] : ۷۲) [فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ] : پھر جب اس کا تسویہ کردوں (یعنی موزوں اور حسین سانچے میں ڈھال دوں) اور اس میں اپنی روح (جان) پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑو - ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ انسان کو بنا کر اللہ نے اس میں اپنی روح پھونکی

اور باتوں سے قطع نظر خود انسان کی تخلیق و پیدائش قدرت الہیہ کی ایک نشانی ہے یا ہم از ہم رحمت خداوندی کی کہ جو لچھ پیدا کیا گیا انسان کے لیے فائدے کا باعث ہے - نظام سماوات (۶۷ [الملک] : ۳) اور انسان کے حسن صورت (۶۴ [التغابن] : ۳) کے متعلق بھی اشارے آنے ہیں - آخر میں اس امر کا ذکر بھی کر دیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیا قدر کے مطابق تخلیق دیں [أَلَمْ يَلِدْ شَيْءًا خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ] (۵۴ [القمر] : ۴۹)

ہم دیکھتے ہیں کہ سارے نظام عالم میں اس اندازے کا اصول جاری ہے، ہر شے بقدر ضرورت، ہر چیز ایک خاص موسم میں اور خاص جغرافیائی حالات کے تحت، انسان کی خلقت اور نشو و نما بھی ایک اصول کے مطابق ہے: **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ بَعْدَ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ** (۳۰ [الروم] : ۵۴) یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے تمہیں کمزوری [کی حالت] سے پیدا کیا، پھر کمزوری کے بعد قوت دی، پھر قوت کے بعد کمزوری اور بڑھاپا بنایا، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور وہ علیم و قدیر ہے۔ انسان کے علاوہ زندگی کا یہ دائرہ باقی کائنات میں بھی ہے، پیدائش طفولیت، شباب، پیری (اور پھر موت) فطرت کا قانون مسلم ہے۔

جس طرح جسم کی تخلیق میں ایک اندازہ اور ایک تناسب ہے اسی طرح قوائے باطنی و معنوی میں بھی ایک اندازہ (تقدیر) ہے: **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا** (۲۵ [الفرقان] : ۲)۔ تقدیر سے مراد اندازہ بھی ہے اور قانون فطرت بھی، جو تمام خلقت پر حاوی ہے۔ ہر شے اپنے وجدان سے (جسے قرآنی زبان میں ہدایت کہا گیا ہے) اپنے اپنے دائرے میں وقت مناسب تک، حد مناسب کے اندر چلتی رہتی ہے اور اس بارے میں یہ ہدایت (وجدان) ہی اس کا رہنما ہے۔ **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ** (۲۰ [طہ] : ۵۰)، یعنی اس (حضرت موسیٰؑ) نے کہا کہ ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر شے کو اس کی پیدائش [خلق] عطا کی پھر اسے ہدایت بخشی۔ **مِنْ آيَاتِ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ** (۸۰ [عبس] : ۱۸ تا ۲۰) = اللہ نے انسان کو اس چیز سے پیدا کیا؟

بعد) یعنی ہم نے ہر چیز قدر (مقررہ اندازے) کے مطابق بنائی؛ اور زمین و آسمان کو ایک مدت معینہ کے لیے یعنی غالباً روز قیامت تک کے لیے **[وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى]** ”ہم نے آسمان و زمین اور جو ان کے بیچ ہے کی تخلیق بالحق کی، اور ایک ميعاد معلوم تک کے لیے [۴۶ (الاحقاف) : ۳]۔

احادیث میں بنی ان حقائق کی طرف بکھرے ہوئے اشارے آنے ہیں مثلاً آفرینش عالم سے پہلے اللہ بادلوں میں تھا (الترمذی : تفسیر سورۃ ہود، باب ۱) اور اس نے جو لچہ خلق لیا تاریکی میں لیا (کتاب مذکور، الایمان، باب ۱۸، قَب [۳۹] [زمر] : ۶)۔ فعل خلق سے پہلے اس نے ایک کتاب لکھی (البخاری : التوحید، باب ۵۵)؛ للام پہلی چیز تھی جو خلق ہوئی (الترمذی : القدر، باب ۱۷)۔ اللہ نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا (مسلم، البر، حدیث ۱۱۵؛ قَب [۶۴] [التغابن] : ۳، ۸۲ [الانفطار] : ۸)۔ بعد کی احادیث میں عمل تخلیق کی لچہ تفصیلات آتی ہیں، [ایک حدیث قدسی میں آیا ہے:] ”میں ایک گنج مخفی تھا، پھر میں نے چاہا کہ اسے آسرا دو جاؤں لہذا میں نے یہ دنیا پیدا کی **[كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ]**“۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے علم اور عقل خلق ہوئے۔

[قرآن مجید میں خلق کا عقبہ نظام ربوبیت سے خاص طور سے وابستہ ہے جو صرف انسانوں سے متعلق نہیں بلکہ تمام کائنات کو محیط ہے۔ قرآن کا واضح اعلان ہے کہ خدا رب العالمین ہے۔ یہ عالم (= جہان) خدا نے اپنی رحمت سے پیدا کیا اور اس کے ذرے ذرے کے لیے تربیت کا سامان پیدا کر دیا۔ اسی وجہ سے فرمایا کہ خدا نے ہر شے اندازے کے ساتھ پیدا کی (۵۴ [القمر] : ۴۹)، چنانچہ

کے بعض ماہرین نے کہا ہے کہ خدا کو اپنی تخلیق کے ذریعے حسن و جمال اور نظم و تناسب کی نمود منظور تھی۔

خلق کا عقیدہ اس بات پر بھی شاہد ہے کہ مخلوق فانی ہے اور خالق ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں یہ کائنات جو خدا کی مخلوق ہے، اس میں ہر لمحہ خدا کی قدرت کاملہ علت کے طور پر کام کر رہی ہے (قَب [نظریہ جوہریت]

Hasting's Encyclopaedia of Atomic Theory (Religion and Ethics)۔ انسان کی قوت اختیار قدرے دب جاتی ہے، اس لیے جبریوں نے اپنے عقیدے کے حق میں اس دلیل پر اعتماد لیا ہے۔ جہم [رک باں] نے جو اولین جبریوں میں سے تھا، خدا کی تعریف محض اس طرح کی ہے کہ وہ خالق ہے پس ہر شے کی قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم (الفصل فی المال، ۱: ۳۹ و ۲: ۱۶۱ بعد) کا دعویٰ ہے کہ خدا کی نسبت صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اول ہے، واحد ہے، حق ہے، خالق ہے، لیونکہ یہی صفات ہیں جن کی بنا پر دنیا اور اس کے درمیان قطعی طور سے امتیاز لیا جاسکتا ہے۔

اس معاملے میں معتزلہ، متصوفین اور حکما نے دوسری سمت اختیار کی ہے۔ معتزلہ نے کائنات کی تخلیق میں خدا کی قدرت کاملہ اور ارادے کے بجائے اس کی حکمت عملی کو کہیں زیادہ ترجیح دی [اور خدا کی حکمت خیر کے مترادف ہے]۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ خدا وہی اچھا خالق کرتا ہے جو خیر ہو، علیٰ ہذا یہ کہ انسان [اپنے دائرے میں] اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ نظام کی رائے تھی کہ خدا صرف اچھی ہی چیز پیدا کرتا ہے، اور اس کا فعل محض اس کا ارادہ ہے نہ کہ کوئی حقیقی عمل۔ دوسرے علما مثلاً ابو الہذیل [رک باں] اور مغیرہ کے نزدیک خدا کا ارادہ خالق اور عالم مخلوق ہے۔

طاقت بخشی، پھر اس کے لیے راستہ آسان دیا۔ قرآنی تصور تخلیق کی دوسری اہم اساس تخلیق بالحق ہے، یعنی ہر تخلیق کی ایک غرض و غایت، مقصدیت اور افادیت ہے۔ کوئی تخلیق بے فائدہ اور بے مقصد، عبث اور باطل نہیں ہے۔ ہر تخلیق کے پیچھے ایک منصوبہ کارفرما ہے۔ یہ اساس آج کے مادی دور کے اس فکر کی ضد ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی بے ہنگم، حادثہ و اتفاق اور عبث ہے:

خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۴) = اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا، یقیناً اس بات میں مؤمنین کے لیے نشانی ہے۔ بالحق کے یہ معنی بھی ہیں کہ یہ ایک مقصد و غایت کے تابع ہے اور یہ بھی کہ ہر شے افادہ و فیضان کے لیے ہے۔ دوسرے مقام پر فرمایا: وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۲۲) یعنی اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو ایک حکمت و تدبیر کے تحت پیدا کیا ہے تا کہ ہر نفس کو اس کا بدلہ دیا جائے جو اچھا اس نے کیا، اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔ کائنات کی تخلیق بالحق بھی ہے اور "اجل مسمیٰ" کے لیے بھی۔ . . . یعنی اس زندگی کی ایک حد ہے اس کے بعد عقی ہے جہاں سزا و جزا کا قانون چلے گا۔

قرآن مجید میں تخلیق کے مراتب و مدارج کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے۔ تکوین وجود کے چار مرتبے ہیں: (۱) تخلیق؛ (۲) تسویر؛ (۳) تقدیر؛ (۴) ہدایت۔ . . . غور کیا جائے تو یہ سب مدارج تخلیق کے سلسلہ عمل ہی کے مختلف حصے ہیں۔ اللہ تعالیٰ خَلَّاق بھی ہے، الباری بھی اور المصور بھی۔ انہیں صفات کی بنا پر علم جمالیات

درمیان ایک قسم کا واسطہ ہے۔ الجاحظ [رک باں] کی تعلیم یہ تھی کہ خدا اپنی پیدا کی ہوئی دنیا کو تباہ نہیں کر سکتا، (فیلو Philo وغیرہ کی طرح کے افلاطونی طرز کے حکما کی رائے بھی یہی ہے)۔

دنیا اور افعال انسانی کے متعلق اس رائے کے بالکل برعکس تصوف نے اس چیز کی مذمت کی جس کا تعلق دنیا (یعنی صرف مادی دنیا) سے ہے۔ صوفیہ اگر اس دنیا کو خدا تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ قرار دیتے تھے تو ان کے لیے یہ بھی ممکن تھا کہ اپنے نفس کی روحانی زندگی میں زیادہ سے زیادہ اغراق پیدا کرتے ہوئے محسوس کریں کہ وہ *نَخْلُقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ* سے بہرہ مند ہو رہے ہیں۔ (قُب *La Passion d' al-Halladj* : L. Massignon، ۱۳۰۵ بعد)۔

حکما کے دو مذاہب ہیں: ایک قدیم اور نسبتاً زیادہ نو افلاطونی۔ (مثلاً اخوان الصفا کا) جن کا نظریہ یہ تھا کہ اس مادی عالم کی تخلیق سے ایک سلسلہ ارواح کا ظہور ہوا؛ دوسرا نسبتاً ارسطاطالیسی (ابن سینا اور بالخصوص ابن رشد) جس کا کہنا یہ تھا کہ ذات الہیہ سے جب عقل اول کا ظہور ہو گیا تو اس عقلی اور مادی عالم کا نشو و نما بغیر کسی ابتدا یا مثال کے درجہ بدرجہ ہوتا رہتا ہے۔ دونوں مذاہبوں کے نزدیک خدا محض علت اولیٰ ہے، جس کی فعالیت اور اس عالم کے درمیان متعدد واسطے موجود ہیں۔

ان رجحانات کے متعلق راسخ العقیدہ مسلمانوں کا نظریہ مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ معتزلہ کا عقیدہ خلق الافعال صرف ترمیم شدہ صورت ہی میں قبول لیا جا سکتا تھا۔ انسان کی طرف خلق کے بجائے نسب (اشاعرہ) یا اختیار (بقول الماتریدی) کی ایک صفت منسوب کی گئی۔ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ کوئی عالم، بغیر ابتدا کے بھی ممکن ہے، قطعاً رد کر دیا گیا، البتہ اس سے متعلق کثرت

یا سپہروں کا جو نظریہ ہے، اسے تسلیم کر لیا گیا اور ارواح نجوم کی تعبیر ملائکہ آسمانی کی شکل میں کی گئی۔ برعکس اس کے تصوف سے رشتہ جوڑنا آسان تھا، کیونکہ تصوف نے ہمیشہ اس امر پر زور دیا کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔ صوفیہ مادی دنیا اور انسان کی فعالیت کی نسبت اس بات کو زیادہ اہمیت دیتے تھے کہ وہ خدا کی صورت پر بنایا گیا اور اس میں خدا نے اپنی روح پھونکی، (رک بہ مادہ فضاء، اور قدر) (قُب *La Passion d' al-Halladj* : L. Massignon، ص ۵۹۹)۔

معتزلہ اور حکما کی اس دشمنی کے درمیان اہل سنت کے عقائد کی نشو و نما ہوئی اور جس میں ایک حد تک اس نے تصوف کی حمایت کی، اور اس کی سب سے زیادہ کامیاب شکل وہ ہے جسے مذہب اشاعرہ [رک بہ اشعریہ] سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ شروع ہی سے قادر مطلق ہے، وہ اپنی مشیت کے مطابق جو چاہے اور جب چاہے پیدا کر سکتا ہے، لیکن ضروری نہیں کہ اسے پیدا کرے۔ اس نے جب مادی دنیا کو خلق لیا تو اس کے ساتھ ہی زمان و مکان کی پابندیاں اس پر عائد کر دیں، وہ ہر لمحے دنیا کو نئے سرے سے خلق کرتا رہتا ہے۔ پھر جہاں تک لفظ خلق کا تعلق ہے (بالخصوص قرآن کے لفظ خلق کا) اللہ ناطق ازلیٰ ہے، لیکن اگر معتزلہ کے برعکس یہ کہا جائے کہ لفظ خلق قدیم ہے تو اس کے باوجود فعل خلق کے اعتبار سے خدا کے متعلق یہ ماننے میں تامل ہوتا ہے کہ وہ ازل ہی سے خالق تھا، لہذا اس کی صفات الفعل (خلق وغیرہ) کو جن کی حیثیت محض زمانی روابط کی ہے، ذات الہیہ کی صفات ازلیٰ سے ممیز کیا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الماتریدی کا نظام الہیات مذہب اشاعرہ سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین کی صفت وجود باری تعالیٰ کی صفت ازلیٰ میں شامل

ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بڑی حد تک فلاسفہ ہی کی تعلیم ہے، اس لیے کہ کوئی علت معلول سے خالی نہیں، خدا نے چونکہ علت اولیٰ کی حیثیت سے دنیا کو ازل ہی میں پیدا کر دیا تھا، لہذا وہ خالق ازل ہی جس کے وجود اور افعال میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ اس عقیدے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کو بعض فلاسفہ اور بہت سے صوفیہ نے تو یقیناً اس مفروضے کے ذریعے دور کر لیا تھا کہ اپنی مخلوق کے ظہور سے پہلے ”خالق ازل“ کی صفت اللہ تعالیٰ میں موجود تھی (قُب Massignon، کتاب مذکور، ص ۶۵)۔

الغزالی نے راسخ العقیدہ اشعری تعلیمات اور تصوف آمیز ادبی غور و فکر میں ایک رشتہ قائم کر دیا۔ ایک طرف تو الغزالی قطعی طور پر کہتے ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے دنیا کو ایک خاص وقت میں پیدا کیا۔ یہ محض اس کی رحمت تھی کہ اپنی ازل اور مطلق مشیت سے اس دنیا کو پیدا کیا اور روز آخر تک پیدا کرتا رہے گا۔ افعال انسانی کا خالق بھی وہی ہے، انسان تو صرف سبب کا حامل ہے، لیکن پھر دوسری جانب وہ صوفیہ کے نظریات توسل کو بھی اپناتے ہیں، خدا اور انسان کے درمیان محض خالق اور مخلوق ہی کا رشتہ نہیں۔ دنیا عالم خلق (مثلاً المصنوعون الصغیر، ص ۱۷، [بنی اسرائیل]: ۸۷ کے متعلق؛ قُب ۷ [اعراف]: ۷۲)، یعنی مادی و مکتبی دنیا اور عالم امر یعنی ملائکہ اور ارواح انسانی کی غیر مکتبی دنیا (اول الذکر کو احياء، ص: ۲۰ بعد میں ”عالم الملک والشہادۃ“ اور مؤخر الذکر کو ”عالم الغیر والملكوت“ بھی کہا گیا ہے) میں منقسم ہے۔ عالم ارواح کے ایک رکن کی حیثیت سے (المصنوعون الصغیر، دربارہ حدیث کہ ”اللہ (یا رحمٰن) نے آدم کو اپنی صورت میں خلق کیا) انسان باعتبار اپنی ہستی،

صفات اور افعال کے خدا سے مشابہ ہے۔ اس کا ارادہ جسم (عالم اصغر) میں ویسے ہی کام کرتا ہے جیسے خالق کا کائنات (عالم اکبر) میں۔ عالم محسوسات اور عالم ماورائے محسوسات میں اس امتیاز کے علاوہ الغزالی نے ایک سہ گانہ تقسیم بھی پیش کی ہے (الدّرۃ الفاخرۃ، ص ۲ بعد، قُب ۱۰ [مائندہ]: ۱۷) وغیرہ جہاں [مُلک السّموت والأرض وما بینہما] ارض و سما کی بادشاہت اور جو لچہ ان کے درمیان ہے کا ذکر آیا ہے: عالم دنیوی (= الملک)، عالم ملکوتی اور عالم جبروتی (قُب مادہ جبروت)۔ یوں انسان تین جہانوں کے باشندے کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے جو گویا جسم، نفس اور روح کی قدیم تثلیث کے مطابق ہیں جیسا کہ سماوی درجات روحانی کے نظام میں مذہب ادریت نے اس کو پروان چڑھایا۔ الغزالی کے نزدیک روح انسانی جس کا تعلق خدا سے ہے، نہ صرف اس مادی عالم اور فرشتوں اور جنوں کے روحانی عالم میں زندہ رہے گی بلکہ ملا اعلیٰ کے عالم روحانی میں بھی۔ بہر حال اس نظریے کا نشو و نما جاری رہا۔ ابن رشد (تہافت التہافت) نے اس کی مخالفت میں یہ نظریہ پیش کیا کہ عالم کی کوئی ابتدا نہیں اور [تعجب ہے کہ] لچہ علمائے دین (الرازی م ۶۰۵/۸۱۲۰۸ سے لے کر آگے تک) زیادہ تر مشائخ کے خیالات کی پابندی کرتے رہے۔ پھر ابن عربی ایسے انتہا پسند صوفی نے تو ازل الوجود ذات مطلق کے تصور میں حق (خالق) اور خلق (مخلوق) کا امتیاز ہی معدوم کر دیا (رک بہ الانسان الکامل)۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ حسب

ذیل تصانیف کا ذکر کیا جاسکتا ہے: (۱) M. Worms:

Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen

۲۸۶ و ۲ : ۲۲۳ : ۲ : ۲۹۶ : ۳۰۳ : ۳۳۰
 ۳۳۶ و ۵ : ۳۲۲ : ۷ : ۲۸۸ : (۳) حمد اللہ المستوفی :
 نزہۃ القلوب، طبع 'Le Strange' : ۱ : ۱۷۷ : ۲۱۳ : ۲ :
 ۱۷۰ : ۲۰۶ : (۴) 'Erdkunde' : Ritter : ۷ : ۲۵۵ : بعد،
 ۲۶۱ : ۲۶۹ : ۲۷۱ : ۳۸۷ : بعد، ۷۸۶ : بعد، ۸۰۳ : بعد،
 ۸۰۸ : ۸۱۰ : ۸ : ۱۱ : ۲۱۸ : (۵) W. Moorcroft :
 و 'Travels' : G. Trebeck : لنڈن (۱۸۳۱ء) : ۲ : ۳۹۶ :
 ۳۰۹ : ۳۱۲ : بعد ۳۱۵ : ۳۱۷ (طاش قورغان)،
 ۳۲۰ (وہی لفظ)، ۳۲۶ (وہی لفظ)، ۳۲۹ وغیرہ،
 ۳۳۱ : ۳۳۸ : وغیرہ : (۶) A. Burnes : 'Travels into'
 'Bokhara' : طبع جدید، لنڈن ۱۸۳۹ء : ۲ : ۱۷۷ :
 بعد، ۱۹۹ : بعد، ۲۰۸ : ۳ : ۱۷۶ : ۲۰۱ : ۲۷۵ :
 بعد : (۷) 'Die Post-und Reiserouten des' : Sprenger :
 'Oriens' : (۸) Barbier de Meynard : ۳۷ : (۹) 'Dictionnaire . . . de la Perse'
 ۸۵۳ : ۲ : ۲ : 'History of the Mongols' : Howorth :
 وغیرہ : (۱۰) 'Grundr. der Iran. Phil.' : ۲ : ۳۸۵ :
 ۳۷۳ : (۱۱) 'The Lands of the Eastern' : Le Strange :
 'Caliphate' : ص ۳۲۷ : ۳۳۲ : (۱۲) Marquart :
 'Éranšahr' : ص ۸۲ : ۸۳ : ۸۶ : ۲۱۸ : بعد، ۲۲۸ : وغیرہ،
 ۲۳۱ : بعد، ۲۳۷ :.

(V. F. BUCHNER [تلخیص از ادارہ])

* **خَلْوَة** : خَلَوْتِي، خلوتیہ وغیرہ؛ رَکْ بہ تصوف.

* **خَلَوُط** : (صحیح : الخَلَط)، شمال مغربی مِرا لَش
 کا ایک عرب قبیلہ - فصیح عربی میں اس کا نام خَلَط
 ہے جو باقاعدہ تحریف سے عوام کی بولی میں خَلَوُط
 ہو گیا ہے، تاہم اس لفظ کی اصلی شکل صنت نسبتی
 خَلَطِي (مؤنث : خَلَطِيہ) میں موجود ہے.

الخلط، جو شمالی افریقہ میں بنو ہلال کے حملے
 کے ساتھ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی
 میں آئے، مخلوط النسل عربوں کے اس گروہ کا ایک
 حصہ تھے جو ان میں سے ایک کے مورث اعلیٰ کے نام

(Beitr. Z. Gesch. d. Philos. des M. A.) Theologen
 Münster : ۳ : ۷. Hertling و Baumbker :
 'Das Schöpfungproblem' : A. Rohmer : (۲) : ۱۹۰۰ء :
 bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und
 Thomas von Aquin : کتاب مذکور، ۱۱ : ۵ : مونستر
 'Die Widersprüche der' : Tj. de Boer : (۳) : ۱۹۱۳ء :
 Philosophie nach al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch
 Ibn Rūd : سٹراس برگ (Strassburg) : ۱۸۹۳ء : (۴) :
 وہی مصنف : 'De Wijsbegeerte in den Islam' : در
 'Haarlem' : Volksuniversiteitsbibliotheek : ج ۱۱ :
 ۱۹۲۱ء : نیز رَکْ بہ اللہ : (۵) [و آء ع بذیل مادہ : (۶)
 ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، جلد اول، تفسیر
 سورۃ فاتحہ].

(TJ. DE BOER [و ادارہ])

* **خَلَق** : رَکْ بہ اخلاق .
 * **خَلَم** : ایک مقام کا نام، جو بلخ سے دو
 مرحلے (دین فرسخ) کے فاصلے پر، مسرق کی سمت میں،
 بدخشاں دو جانے والی سڑک پر واقع ہے۔
 ابن خردادبہ اس مقام دو جو بلخ اور خَلَم کے
 درمیان نصف راستے پر واقع ہے ولاری لکھتا ہے :
 برنر A. Burnes نے خَلَم اور بلخ کے قدیم شہر کے
 درمیانی فاصلے کا اندازہ چالیس میل لیا ہے۔ قرون
 وسطیٰ کے جغرافیہ نویس خَلَم سے سیمجان، وریز (یا
 وروایز) اور بہار تک بالترتیب مندرجہ ذیل فاصلے
 لکھتے ہیں : دو دن (الإسطخری اور المقدسی، لیکن
 بقول یاقوت پانچ دن)؛ دو دن؛ چھ فرسخ (ابن
 خردادبہ، لیکن ابن جعفر : کتاب الخراج کے اقتباس کی
 رو سے سات فرسخ - علاوہ ازیں اس میں سواحی سے
 خَلَم تک کا فاصلہ تین فرسخ دیا گیا ہے).

مآخذ : (۱) یاقوت : المعجم، طبع Wüstenfeld،

۲ : ۳۱۰ : ۳۲۹ : ۳۶۵ : ۳ : ۱۳۲ : ۵۱۸ : ۳ :

۹۱۸ : (۲) Bibl. Geogr. Arab.، طبع ڈخویہ، ۱ : ۲۷۵ :

پر چشم کھلاتا تھا۔

مأخذ: یہاں ان سب تصانیف کا ذکر کیا جاسکتا ہے جن میں شمال مغربی افریقہ کی تاریخ پر عربوں کے دوسرے حملے کے بعد سے بحث کی گئی ہے؛ (۱) M. M. Les Tribus Arabes : Salmon و Michaux Bellaire 'Archives Marocaines' در 'de la Vallée du Lekhous' ج ۳، ۵، ۶ پیرس ۱۹۰۷ء، میں الخلط کے علاقے، نسلوں، نظام حکومت، سیاسی حیثیت اور اس کے مختلف حصوں کا بہت مفصل ذکر کیا ہے؛ [(۲) القلقشندی : نہایۃ الأرب، بذیل مادہ؛ (۳) ابن خلدون : تاریخ، ۶ : ۱۱، ۲۹، ۳۰؛ (۴) (۱)، ۷، ۸، ۹، بذیل مادہ]۔

(A. COUR) [تخلیص از ادارہ]

• خلیفہ : رُكْ به خلافت؛ ریاست۔

• خلیفہ شاہ محمد : مجموعۂ خطوط فارسی

جامع القوانين یا انشائے خلیفہ کا مصنف - یہ کتاب اس وقت لکھی گئی جب وہ قنوج میں بحیثیت طالب علم مقیم تھا۔ اس نے اپنے دوستوں کی فرمائش پر اسے ۱۰۸۵ھ / ۱۶۷۳-۱۶۷۵ء میں مرتب کیا۔ اس کتاب کو برصغیر پاکستان و ہند میں بہت قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور وہ کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

مأخذ: Rieu : Cat. of Pers. Mss. in the

British Museum، ۱ : ۳۱۳۔

(۱)، لائڈن، باراول

• خلیل : الملک الأشرف صلاح الدین، سلطان

قلاؤن کا دوسرا بیٹا - ۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء میں قلاؤن کی موت پر اس کے سلطان ہونے کا اعلان کیا گیا۔ اس نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اپنے باپ کے دربار کے ان سب بڑے بڑے عمال کو برخاست کر دیا جن سے اس کے تعلقات خراب تھے، مگر اس نے اپنے باپ کی خارجی حکمت عملی کو جاری رکھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ شام میں صلیبی حملہ آوروں

کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس نے عکے کا محاصرہ کرنے کا دوبارہ تہیہ کیا۔ بڑی احتیاط سے تیاری کرنے کے بعد وہ ایک جرار لشکر لے کر اس شہر پر حملہ آور ہوا۔ محصورین بہادرانہ مدافعت اور قبرص سے براہ سمندر مدد پہنچنے کے باوجود یہاں زیادہ دنوں تک مقابلہ نہ کر سکے۔ سب سے پہلے شہر پر قبضہ ہوا، اس کے بعد صلیبی جنگجوؤں کے برجوں کو مسخر کیا گیا، جن کے استحکامات کو خاص طور پر بہت زیادہ مضبوط کیا گیا تھا۔ شہر کے مردوں کو قتل کر دیا گیا اور عورتوں اور بچوں کو مصر بھیج دیا گیا، مگر بعد میں عورتوں کو قبرص جانے کی اجازت دے دی گئی۔ دوسرے شہر، جو اس وقت تک صلیبی سپاہیوں کے قبضے میں تھے، کوئی قابل ذکر مدافعت پیش نہ کر سکے۔ صیدا، صور، عثلیث، حیفہ اور بیروت نے بھی ہتیار ڈال دیے۔ مؤخر الذکر شہر کی طرف سے چونکہ خود ہتیار ڈالنے کا اعلان ہوا تھا اس لیے اوروں کی طرح اسے تباہ نہیں کیا گیا۔ جو عیسائی باشندے ترک وطن پر رضامند نہ تھے، انہیں جزیے کی ادائیگی کا حکم ہوا۔ دمشق میں ایک مہینے تک جشن منایا گیا اور ملک شام کو آزادی دلانے کا سہرا ہمیشہ کے لیے سلطان کے سر بندھ گیا۔ اس کے بعد خلیل نے عراق میں تاتاریوں کے خلاف جنگ کرنے کی تیاری کی، مگر اس نے ان کے قلعے "قلعة الروم" پر قبضہ کرنے ہی پر اکتفا کیا۔ آرمینیا کے بادشاہ نے خطرہ محسوس کر کے شہر سلطان کے حوالے کر کے اپنے ملک میں امن قائم رکھا۔ خلیل اپنے باپ کی اس تجویز پر عمل پیرا رہا کہ شام کے شہروں کی قلعہ بندی کی جائے اور ان کو ترقی دی جائے۔ حلب، بعلبک اور دمشق کے قلعوں اور طرابلس کی مسجد جامع میں اس کا نام بطور تعمیر کنندہ کے کندہ ہے۔ ان جنگی کارناموں کے باوجود وہ نخوت پسند اور

درشت خو تھا اور اس کے امرا اس کی سخت گیری سے نالاں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اعیان امرا زیادہ دنوں تک اس کی حکومت برداشت نہ کر سکے۔ انہوں نے سلطان کو قتل کرنے کی سازش کی؛ چنانچہ ۵۶۹۳/۱۲۹۳ء میں جب وہ بالائی مصر میں شکار کھیلنے گیا تو انہوں نے موقع پا کر اسے مار ڈالا۔ اس طرح یہ قابل اور مستعد سلطان صرف چار سال حکومت کر سکا۔ چونکہ اس نے صرف دو بیٹیاں چھوڑی تھیں، اس لیے تخت اس کے چھوٹے بھائی محمد کے حصے میں آیا۔

مآخذ: (۱) *Geschichte der Chalifen* : Weil

۱۷۴ : ۱ تا ۱۹۰ : (۲) *Histoire des* : Quatremere

Extraits des : M. Reinaud (۳) *Sultans mamlouks*

historiens arabes, پیرس ۱۸۲۹ء، ص ۵۶۹ تا ۵۷۶ :

(۴) ابن تغری بردی : *النہل الصافی*، ویانا عربی مخطوطہ، عدد ۳۲۹ ب (۱)، ورق ۳۱۷ الف۔

(M. SOBERNHEIM [و تلخیص از ادارہ])

• خلیل بن اسحق : بن موسیٰ بن شعیب

أبو المودّة ضياء الدين المعروف به ابن الجندی، جنہیں الجزائر میں عام طور سے سیدی خلیل کہتے ہیں؛ مصر کے ایک بڑے مالکی فقیہ، جنہوں نے قاہرہ میں ۱۳ ربیع الاول، ۵۷۷ھ/۲۲ اگست ۱۳۷۳ء کو (اور ایک اور بیان کے مطابق ۵۷۷ یا ۵۷۹ھ میں) وفات پائی۔

انہوں نے ابن عبد الہادی، الرشیدی اور خصوصاً عبد اللہ المنوفی سے تعلیم پائی۔ ان کے والد حنفی تھے۔ وہ بھی حنفی مسلک کے تھے، مگر المنوفی کے کہنے سے انہوں نے مالکی طریقہ اختیار کیا۔ ۵۷۹ھ/۱۳۳۸ء میں جب مؤخر الذکر کا انتقال ہو گیا تو خلیل نے خود الشیخونہ مدرسے میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ انہوں نے الحرم المظفر میں بھی ملازمت کی اور اس حیثیت سے

اسکندریہ کو عیسائیوں کے ہاتھ سے چھیننے میں حصہ لیا (۵۷۷ھ/۱۳۶۵-۱۳۶۶ء)۔ اس کے بعد انہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی اور اپنا وقت مطالعے اور رفاہ عامہ کے کاموں میں صرف لیا۔ وہ حج کرنے مکہ معظمہ گئے اور مدینہ منورہ میں بھی لچھ وقت گزارا۔ فقہی نقطہ نظر سے وہ اپنے استاد و رہنما ابن الحاجب کی طرح فقہ کے اس مکتب فکر کی نمائندگی کرتے ہیں جو مالکی مسلک میں کسی حد تک مصر اور المغرب کے شافعی رجحانات سے متاثر ہے۔ ان کی تصنیف المختصر باوجود اختصار کے، جو ابہام کی حد تک ہے، فقہ کا ایک ایسا دستور العمل ہے جس کا الجزائر میں سب سے زیادہ مطالعہ ہوتا رہا ہے اور اب بھی ہوتا ہے۔ یہ کتاب ۱۸۵۵ء میں پیرس سے شائع ہوئی اور ۱۸۸۳ء تک برابر طبع ہوتی رہی۔ ۱۹۰۰ء میں G. Delphin نے اس کی ایک نئی طبع پیرس سے شائع کی۔ E. Fagnan نے ۱۸۸۳ء کی طبع پر مبنی *Concordances du Manuel de droit*، الجزائر ۱۸۸۹ء، شائع کی۔ Dr. Perron نے اس کا اچھا خاصا ترجمہ کیا ہے، جس میں اس نے متن اور شرح دونوں کو مجتمع کر دیا ہے : *Précis de jurispr. musulm. ou Principes de législ. Musulm. Civile et relig. selon de rite malékites* پیرس ۱۸۴۸ء تا ۱۸۵۴ء۔ اس کے بعد کئی جزوی ترجمے ہوئے : *Du Statut* : Cherbonneau و Sautayra، پیرس ۱۸۷۳ء تا ۱۸۷۴ء؛ *personnel et des Successions* : Seignette، *Code Musulman par Khalil, rite malékite.* : *Statut réel* : Fagnan، قسنطینہ ۱۸۷۸ء؛ *Le Djihad ou* : *Guerre Sainte*، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ وہی مصنف : *Mariage*، الجزائر ۱۹۰۹ء۔ خلیل بن اسحق کی دوسری تصانیف میں حسب ذیل کتابیں بتائی جاتی ہیں : (۱) التوضیح، ابن الحاجب کی المختصر کی شرح، در المكتبة الاهلیة، الجزائر،

علما میں ہوتا ہے۔ وہ برگلی خلیل آفندی کا بیٹا تھا، جسے دو بار آناطولی کا قاضی عسکر بنایا گیا تھا۔ اس نے ابتدائی تعلیم اپنے باپ سے حاصل کی۔ اس کے بعد حسب معمول مدرسے کے نصاب کی تکمیل کی اور ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲-۱۷۲۳ء میں یمنی شہر کے ملاکی حیثیت سے اپنی زندگی کی ابتدا کرتے ہوئے علما کے بہت سے مراتب اور درجوں کو عبور کرتا ہوا بلند ترین منصب پر پہنچا اور ۱۱۶۲ھ/۱۷۴۹ء میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہو گیا؛ تاہم ۱۷۵۰ء میں دس مہینے کے اندر ہی اپنے سخت رویے اور خود رانی کی بدولت برخاست ہو کر بورسہ میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں اس نے ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۴-۱۷۵۵ء میں وفات پائی اور امیر سلطان کے مزار کے قریب دفن ہوا۔ وہ ایک مسلمہ عالم، ایک مشاق ادیب اور اپنے عہدے کے جملہ فرائض کے لیے بہت موزوں تھا۔ ایک شرح کے علاوہ اس نے عینی (م ۷۶۲) کی تاریخ کے ایک حصے کا ترکی ترجمہ بھی چھوڑا ہے۔ اس کے بیٹوں اور پوتوں میں کئی نامور دینی عالم ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) رفعت آفندی: دوحۃ المشائخ، قسطنطنیہ

بلا تاریخ، چاپ سنگی، ص ۹۷؛ (۲) ساسی بک:

قاموس الاعلام، قسطنطنیہ ۱۳۰۸ھ، ۳: ۲۰۵۶؛ (۳)

ثریا: سِجِل عثمانی، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ھ، ۳: ۲۸۔

(TH. MENZEL)

خلیل اللہ: رُک بہ ابراہیم۔

خلیل پاشا: ترکی کے تین وزراء اعظم کا نام:

(۱) جندزلی خلیل پاشا: مراد ثانی کے عہد

میں: رُک بہ جندزلی۔

(۲) قیصریلی خلیل پاشا، احمد اول اور مراد

رابع کے زمانے میں وزیر اعظم تھا۔ وہ پیدائشی اعتبار

سے ارمن تھا (منجم باشی: سِجِل عثمانی، ۲: ۲۸۶،

کا یہ بیان کہ وہ مرغش سے آیا تھا، صحیح نہیں)

عدد ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۴؛ (۲) کتاب المناسک، در موزة
بریطانیہ، فہرست، ۲: عدد ۲۵۹، نیز در المکتبۃ الخدیویہ،
فہرست، ۳: ۱۸۴؛ (۳) مناقب الشیخ عبداللہ المنوفی،
اپنے استاد کے سوانح حیات، در المکتبۃ الخدیویہ [موجودہ
نام دارالکتب المصریہ، قاہرہ]، فہرست، ۵: ۱۵۹؛
(۴) ضبط الموجہات و تعریفہا، در المکتبۃ الخدیویہ،
فہرست، ۷: ۲۷۸۔

مآخذ: (۱) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ

۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۱۷؛ (۲) المقری: *Analectes*، ۲:

۱۲۰؛ (۳) ابن فرحون: اندیاج، فاس ۱۳۱۶ھ، ص ۱۱۷؛

(۴) احمد بابا: نیل الابتہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۹۵

(اسے پہلی بار المختصر، طبع پیرس، کے شروع میں

نقل کیا گیا، جس کا فرانسیسی ترجمہ Fagnan نے

اپنی تالیف *Mariage et répudiation* میں کیا۔

دوسری بار ابن مریم نے البستان، الجزائر ۱۳۲۵ھ،

ص ۹۶، میں اور Provenzali نے البستان کے ترجمے،

الجزائر ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۴، میں شائع کی۔

تیسری بار Vincent کے ترجمے میں طبع ہوئی،

در *Études sur la loi musulm*، پیرس ۱۸۴۲ء، ص

(۴۶)؛ (۵) وہی مصنف: الکفایہ (الجزائر کے مدرسے

کا قلمی نسخہ)، ورق ۴۴ ب؛ (۶) *Le droit: Morand*

musulm. algér. (rite malékite). Ses origines

۱۹۱۳ء؛ (۷) براکلیمان: *Gesch der Arab Litt.*، ۲:

۸۳؛ (۸) *Litt. Arahe: Huart*، ص ۳۴۰؛ (۹) محمد بن

شنب: *Étude sur les pers. ment. dans l'idjāza du*

Cheikh Abd el Qādir al Fāsi، پیرس ۱۹۰۷ء، عدد

۲۹۳؛ (۱۰) الدرر الكامنه، ۲: ۸۶؛ (۱۱) آداب اللغة

۳: ۲۴۱؛ (۱۲) معجم المطبوعات، ص ۸۳۵؛ (۱۳)

خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۲: ۳۶۴۔

(محمد بن شنب)

خلیل آفندی زادہ، محمد سعید آفندی، جس کا

شمار سلطان محمد اول (۱۷۳۰ تا ۱۷۵۴ء) کے زمانے کے

اور قیصریہ کے قرب و جوار میں ایک گاؤں رشوان میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ پیدائش نہیں ملتی، مگر ۱۵۶۰ء کے قریب ہوگی۔ دربار میں اس نے ایچ اوغلان کے طور پر تعلیم پائی اور پھر باز سدھانے والوں کی جماعت میں داخل ہو کر ”طوغانجی باشی“ ہو گیا اور اسی حیثیت سے وہ سلطان محمد کے مقرب حاشیہ نشینوں میں شامل ہو کر ہنگری کی ۱۵۹۶ء کی جنگ میں شریک ہوا۔ ۱۶۰۱ء/۱۶۰۷ء میں وہ پنی چری کا آغا ہو گیا اور وزیر اعظم مراد کی ماتحتی میں اس نے آناطولی میں باغیوں کے خلاف جنگ میں بہت بہادری دکھائی۔ اگلے سال خلیل کا تقرر قیودان پاشا کی حیثیت سے حافظ احمد پاشا [رك بان] کی جگہ ہو گیا۔ اس عہدے پر وہ بہت کامیاب رہا اور اس نے مالٹا اور فلورنس کے بہت سے جہاز پکڑے، مثلاً ۱۶۰۸ء/۱۶۰۹ء میں اس نے قبرص کے قریب مالٹا والوں سے ان کا ایک بڑا بادبانی جہاز چھینا، جس کا نام ترکوں کے یہاں قراجہنم (= سیاہ دوزخ) تھا (یورپ میں اسے ”Red Galleon“ کہتے تھے)۔ اس کامیابی کی بدولت اسے وزیر کا درجہ حاصل ہو گیا۔ ۱۶۰۲ء/۱۶۱۱ء کے اختتام سے ۱۶۱۳ء تک اس کی جگہ اوکوز محمد پاشا نے، جو ”داماد“ (سلطانی) ہو گیا تھا، قیودان رہا۔ مؤخر الذکر کو ہسپانیوں نے اس وقت شکست دے دی جب کہ وہ مصری جہازوں کو قسطنطنیہ لے جا رہا تھا۔ اب خلیل کو دوبارہ امیر البحر اعظم بنا دیا گیا۔ ۱۶۱۳ء/۱۶۲۳ء میں وہ ایک بڑی مہم پر روانہ ہوا۔ پہلے اس نے مالٹا پر حملہ کیا؛ پھر افریقہ میں طرابلس گیا اور وہاں اس نے ایک غاصب ”سفر داعی“ کو گرفتار کر کے اسے قتل کر دیا۔ اپنی امیر البحری کے زمانے میں خلیل نے بہت زیادہ سیاسی

سرگرمی دکھائی اور ہسپانیہ کے خلاف ہالینڈ اور مراکش سے وفاق قائم کرنے کی سعی کی۔ اس نے ولندیزیوں کو ہمت دلائی کہ وہ ”باب عالی“ سے اپنے تعلقات بڑھائیں؛ چنانچہ جب ۱۶۱۲ء میں ہالینڈ کا سب سے پہلا سفیر ہاگا Haga وہاں پہنچا تو خلیل اس کا بہت زبردست حامی بن گیا اور اس کے بعد ہمیشہ اس نے ولندیزی مفاد کی حمایت کی؛ تاہم اس کا مجوزہ وفاق حقیقت کا جامہ نہ پہن سکا۔

محرم ۱۰۲۶ھ / جنوری ۱۶۶۷ء میں وہ اوکوز پاشا کی جگہ، جو ایران سے جنگ میں ناکام رہا تھا، وزیر اعظم مقرر ہوا۔ اس سے مؤخر الذکر کے قائم مقام اتمکچی زادہ کو بہت مایوسی ہوئی۔ اسی سال فروری میں اس نے دارالسلطنت میں ان عیسائی سفیروں کی حمایت کر کے اپنی آزاد خیالی کا ثبوت دیا جن پر علما ”خراج“ لگانے کی کوشش میں تھے؛ اس نے اس بات کی مخالفت کی۔ اسی سال آسٹریا کے سفیر Count Czernin نے اپنی گفت و شنید کے ناکام رہنے پر قسطنطنیہ کو چھوڑ دیا اور ماہ رمضان (ستمبر) میں پولینڈ کے معاہدے کے مبادیات پر بوسا Busa میں دستخط ثبت ہو گئے۔ خلیل کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ وینس (بندق) ہالینڈ، فرانس اور انگلستان سے اچھے تعلقات قائم کرنے میں زیادہ دلچسپی لیتا تھا اور الجزائر کے بحری قزاقوں کو رام کرنے کا بھی متمنی تھا۔ اس نے ان واقعات کے سلسلے میں احمد اول کی موت ۲۳ ذوالقعدہ ۱۰۲۶ھ / ۲۲ نومبر ۱۶۱۷ء کے بعد سے زیادہ حصہ نہیں لیا۔ مصطفیٰ اول (احمد اول کے بعد) تخت پر بٹھایا گیا اور اس کے تین مہینے بعد یکم ربیع الاول ۱۰۲۷ھ / ۲۶ فروری ۱۶۱۸ء کو عثمان ثانی نے اس کی جگہ لی۔ ۱۶۱۸ء کی ابتداء میں اس نے اس فوج کی سرکردگی کی جو ایران بھیجی گئی تھی۔

جلا وطن نہ دیا گیا، جہاں وہ اپریل ۱۶۲۳ء میں پہنچا، گو اس کارروائی کی بھی لچہ مخالفت ہوئی، خاص طور سے سپاہیوں کی جانب سے، لیونکہ وہ اس زمانے کے بقید حیات وزیروں میں سے سب سے زیادہ ہر دل عزیز تھا۔ ابازا پاشا، جس نے ارزروم میں حکومت کے خلاف اس لیے بغاوت کی تھی کہ وہ عثمان کی موت کا انتقام لینا چاہتا تھا، ابتدا میں وہ خلیل کی حفاظت و حمایت میں تھا، جس نے "قبودان" کی حیثیت سے اسے ایک (جنگی جہاز) کی نمان دے رکھی تھی، اور وزیر اعظم کی حیثیت سے اسے مرغش کا گورنر بنا دیا تھا۔ اس کی بغاوت بہر حال خلیل کے مشورے کے خلاف تھی۔ مصطفیٰ کے تخت سے اتارے جانے (۴ ذوالقعدہ ۱۰۳۲ھ / ۳۰ اگست ۱۶۲۳ء) اور مراد رابع کے تخت نشین ہونے کے تین سال بعد تک جب ابازا کی بغاوت جاری رہی تو اس بنا پر خلیل کو دوبارہ وزیر اعظم بنایا گیا۔ یہ تقرر حافظ احمد پاشا [رک بان] کی جگہ ہوا اور اس کا اعلان بڑے بڑے علما کی موجودگی میں ایک بڑی جماعت کے سامنے ہوا۔ یہ امید کی جاتی تھی کہ وہ اپنے قدیم مولیٰ (متوسل) کو مصالحت کی ترغیب دے سکے گا اور اسے رام کر سکے گا (دسمبر ۱۶۲۶ء)۔ تین دن کے بعد اس نے باسفورس کو عبور کیا، اپنے پرانے دوست شیخ محمود سے ملا اور مارچ ۱۶۲۷ء میں حلب میں وارد ہوا۔ جولائی میں فوج دیار بکر گئی۔ پہلے تو آخسختہ کے خلاف ایک مہم روانہ کی گئی جہاں ایرانیوں سے خطرہ تھا اور اسی دوران میں خلیل نے ابازا کی اطاعت حاصل کرنے اور اس مہم میں اس کی امداد بھی حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر ابازا نے فریب کا شبہ محسوس کرتے ہوئے انکار کر دیا اور شروع میں مصالحتانہ رویہ اختیار کر کے بعد میں اس نے ارزروم میں پنی چری کا قتل عام کر دیا۔ اب خلیل کو مجبوراً اس کے

ترکی فوج کے ہراول دستے کو سراو Saraw کے میدان میں شکست ہوئی، مگر خلیل نے اردبیل کے خلاف چڑھائی کر کے شاہ کو ایک صلح نامہ پر مائل کر لیا؛ چنانچہ ۶ شوال ۱۰۲۷ھ / ۲۶ ستمبر ۱۶۱۸ء کو انہیں شرائط پر جو صلحنامے میں تھیں اسی میدان میں دستخط ہو گئے۔ جب وہ دارالسلطنت واپس پہنچا تو اسے وزیر اعظم کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا بلکہ اسے اسکودار کے شیخ محمود کے ہاں پناہ لینی پڑی، جن کا وہ شاگرد تھا (یکم صفر ۱۰۲۸ھ / ۱۸ جنوری ۱۶۱۹ء)۔ عثمان نے خلیل کو اس لیے مورد ملامت ٹھہرایا کہ اس نے احمد کی وفات کے بعد فوراً ہی اس کے تخت پر بیٹھنے میں مدد کیوں نہ دی، مگر شیخ محمود کی سفارش سے سابق وزیر اعظم کو تیسری بار "قبودان پاشا" مقرر کیا گیا۔ ۱۶۲۱ء میں چند ماہ کے وقفے کے ساتھ وہ اس منصب پر کامیابی سے فائز رہا۔ مئی ۱۶۲۲ء میں عثمان ثانی کو پنی چری سپاہیوں نے قتل کر دیا اور مصطفیٰ پھر تخت پر بیٹھا۔ پنی چری اور ان کے افسروں کے خون ریزی اور انقلاب کے زمانے میں جو اس واقعے کے بعد شروع ہوا، خلیل نے ان کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں کی اور تین بار وزیر اعظم کے اس عہدے کو قبول کرنے سے انکار کیا جو اسے الوالدہ سلطان نے پیش کیا (۵ فروری ۱۶۲۳ء)۔ اس کے دو مہینے قبل پنی چری نے اس کے خلاف ایک مظاہرہ کیا اور انہوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے ان کے دشمن ابازا پاشا کو پناہ دی ہے۔ اس کے باوجود اس کا اثر بہت زیادہ تھا اور دسمبر ۱۶۲۲ء میں اس نے پولینڈ کے سفیر کی پولینڈ کے خلاف مظاہروں کے دوران میں حمایت کی اور اسے پناہ دی۔ مگر جب میر (Mere) حسین پاشا وزیر اعظم مقرر ہوا تو اس کو "قبودان پاشا" کے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا اور ملغارا میں

خلاف فوج کشی کرنا پڑی اور ستمبر میں اس نے ارزروم کا محاصرہ شروع کر دیا لیکن ستر دن بعد سخت قسم کا موسم سرما شروع ہو گیا۔ فوج کو مجبوراً توغات کو لوٹنا پڑا اور برف اور سردی کی وجہ سے سخت نقصانات برداشت کرنا پڑے۔ یہ مہم خلیل کی برخاستگی کا سبب بن گئی؛ آخر وہ قسطنطنیہ واپس آیا جہاں اس کی حیثیت بطور وزیر برقرار رہی (یکم شعبان ۱۲۰۳ھ / ۶ اپریل ۱۸۲۸ء)۔ دوسرے سال (۱۲۰۹ھ / ۱۸۲۹ء) وہ فوت ہو گیا۔

یورپین اور ترک مصنفین دونوں نے خلیل پاشا کی اعتدال اور انصاف پسندی کی تعریف کی ہے۔ اس کی شخصیت، دیگر ہم عصر ترکی مدبرین کے مقابلہ میں بہت بہتر تھی جو تقریباً سب کے سب غیر فطری اور مرے۔ خلیل کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ مذہبی آدمی تھا اور اس وجہ سے محمود سقوطروی سے اس کی دوستی نہ تھی۔ اس نے قسطنطنیہ میں ایک مسجد بھی محمد فاتح کی مسجد کے قرب میں تعمیر کرائی۔ خلیل پاشا کی ایک گمنام مصنف کی لکھی ہوئی سوانح حیات بھی ہے جس کا عنوان ہے تاریخ خلیل پاشا یا غزا نامہ خلیل پاشا۔ اس کا وہ مخطوطہ جسے von Hammer نے استعمال کیا تھا ویانا کے قومی کتب خانے میں ہے (Die Arab. : Flügel Pers. u. Turk. Handschriften der K. K. Hofbibliothek در Wien، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴)۔

مآخذ: (۱) تاریخ نعیم، قسطنطنیہ ۱۱۷۴ھ، ۱: ۲۴۸، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵

ماتحتی میں ترلوں کا پہلے ہی سے انتظار کر رہی تھی۔ بلغراد کی جنگ (۱۶ اگست ۱۷۱۷ء) میں خلیل کو مکمل شکست ہوئی جس کا زیادہ تر سبب خود اس کی اپنی ناقابلیت اور اس کے مشیروں کی نااہلیت تھی۔ بلغراد پر آسٹریا والوں کا قبضہ ہو گیا اور ترک نیش لو لوٹ گئے۔ خلیل کو ۱ اکتوبر ۱۷۱۷ء میں برخاست کر دیا گیا۔ اس نے اپنے کو دو سال تک پوشیدہ رکھا، اس کے بعد دوبارہ سلطان اس پر مہربان ہو گیا۔ ۱۱۳۳ - ۱۱۴۰ / ۱۷۲۱ - ۱۷۲۷ء کے دوران میں وہ مٹی لین Mytilene میں جلا وطن رہا۔ اس کے بعد اسے یکے بعد دیگرے یونان اور اقریطش میں لٹی شہروں کی کمان دی گئی۔ ۱۱۳۶ / ۱۷۲۳ - ۱۷۲۴ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نرم مزاج پرهیزگار اور نیک آدمی تھا مگر اس کو بہت کم شہرت حاصل ہوئی، یہاں تک کہ یورپی مؤرخین نے جب بلغراد کی جنگ کا حال لکھا تو انہیں اس کی موجودگی کا بھی علم نہ تھا۔

مآخذ: (۱) تاریخ راشد، قسطنطنیہ ۱۲۸۲ھ، ۲۶۳: ۲۸۲، بعد، ۳۵۲، بعد، ۳۶۲، بعد؛ (۲) دلاور زادہ عمر آندی: ذیل حدیقة الوزراء، قسطنطنیہ، ۱۲۷۱ھ، ص ۲۳ تا ۲۶؛ (۳) سِجِل عثمانی، ۲: ۲۹۲، (۴) Geschichte des Osm. Reiches: Hammer، پست (Pest) ۱۸۳۱ء، ۷: ۲۱۰ تا ۲۲۰۔

(J.H. KRAMERS)

* خلیل سلطان: تیموری خاندان کا ایک حکمران، امیر تیمور کا پوتا، میران شاہ اور سیون بیگ خانزادہ آلتون اردو (گولڈن ہورڈ - Golden Horde) کے خان اوزبک کی پوتی کا بیٹا، ۵۸۷۶ / ۱۳۸۳ء میں پیدا ہوا۔ چہار شنبہ ۱۷ - رجب ۵۸۱۳ / ۴ نومبر ۱۴۱۱ء کو فوت ہوا۔ اس نے سمرقند میں ۸۰۷ تا ۵۸۱۲ / ۱۴۰۳ تا ۱۴۰۹ء حکومت کی۔ اس کی

تعلیم کی ذمہ داری تیمور کی سب سے بڑی بیوی سرای ملک خانم کے سپرد تھی۔ خلیل سلطان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے تیمور کی ہندوستان کی مہم (۱۳۹۹ء) میں بہت نام پیدا کیا۔ اس وقت وہ صرف ۱۵ سال کا تھا۔ اس نے مغرب کی نام نہاد "سات سالہ جنگ" میں بھی (جو دراصل ۸۰۲ تا ۵۸۰۷ / ۱۳۹۹ تا ۱۴۰۳ء ہوئی تھی) حصہ لیا۔ ۱۴۰۲ء میں تیمور نے اس کو ترلستان کی سرحد پر مشرق کی قیادت اعلیٰ دے دی تھی۔ ۱۴۰۳ء میں اس پر اس کے دادا کا عتاب اس وجہ سے نازل ہوا کہ اس نے ایک ادنیٰ طبقے کی عورت شاد ملک کو بھگا کر اس سے شادی کر لی تھی، مگر پھر اسے معاف کر دیا گیا اور اسی سال جب چین سے جنگ کی تیاری ہو رہی تھی، وہ اس لشکر کے دائیں بازو کا افسر مقرر کیا گیا، جسے تاشقند اور آس پاس کے ملک میں جمع کیا گیا تھا۔ تیمور کی وفات (۱۸ فروری ۱۴۰۵ء) پر فوج نے اس کو بادشاہ تسلیم کر لیا اور ۱۶ رمضان ۵۸۰۷ / ۱۸ مارچ ۱۴۰۵ء کو وہ سمرقند میں داخل ہوا۔ خان کا خطاب تیمور کے نابالغ پرپوتے اور شہزادہ محمد سلطان کے بیٹے محمد جہانگیر کو دیا گیا۔ اور اسے تیمور کا جانشین نامزد کیا گیا مگر وہ جانشین بننے سے پہلے ہی مر گیا۔ خلیل سلطان سمرقند میں ۱۴۰۹ء تک جما رہا مگر اس کی حکومت ماوراء النہر سے باہر نہیں بھی تسلیم نہیں کی جاتی تھی۔ اس خطے کے شمال میں سیر دریا پر اسے برابر باغی سپہ سالاروں سے جنگ کرنا پڑی تھی۔ آلتون اردو (Golden Horde) کے غنائیوں نے جن کا قبضہ رجب ۵۸۰۸ / دسمبر ۱۴۰۵ء جنوری ۱۴۰۶ء میں خوارزم پر ہو گیا تھا، اپنے حملوں کو بخارا تک وسعت دے دی۔ خلیل سلطان نے جنگ میں عام طور سے اپنے دشمنوں

ہے کیونکہ اس کی فوجی قابلیت میں ذرا بھی شک نہیں۔ اسے اپنی بیوی سے والہانہ محبت تھی۔ اپنے دشمنوں بلکہ باغیوں تک سے اس نے دریا دلی اور فیاضی کا سلوک دیا، یہ سب باتیں دراصل اس کے خاندان کے دوسرے افراد کے کرداروں اور اپنے زمانے کے دستور سے بالکل مختلف تھیں۔

مأخذ: *Ulugbeg i ego wryemya* : W. Barthold

پٹروگراد Petrograd ۱۹۱۸ء اشاریہ (بحوالہ مأخذ

کیونکہ وہ بڑی حد تک ابھی مخطوط شکل میں ہیں)۔

(W. BARTHOLD)

* الخلیل : قدیم ہیبرون Hebron جو "خلیل اللہ"

(Θεοφιλης) حضرت ابراہیم علیہ السلام (دیکھیے مادہ ابراہیم) کے نام کی نسبت سے موسوم ہے۔ یہ جنوبی فلسطین کا ایک شہر (جسے حبرون، خبری اور مسجد ابراہیم بھی کہتے ہیں)۔ یہ مقام جبل نصرة (؟ قراہت مشتبہ ہے) کی سطح مرتفع کے درمیان ایک نہایت زرخیز وادی میں جو خاص طور سے عمدہ قسم کے پھلوں کے لیے مشہور تھی آباد تھا۔

مأخذ: (۱) المكتبة الجغرافية العربية؛ ۱ : ۵۷؛

۲ : ۱۱۳، ۳ : ۱۷۲؛ (۲) ناصر خسرو: سفرنامہ، طبع

Schefer، ص ۵۳ تا ۵۸، طبع کاویانی پریس، ص ۴۶ تا

۴۹، برلن ۱۹۲۳ء؛ (۳) الادریسی در ZDPV،

۸ : (متن) ۹، ترجمہ، ص ۱۲۷؛ (۴) علی الہروی،

ترجمہ Schefer، در Archives de l'Orient Latin،

۱ : ۶۰۶، بعد، و در یاقوت، ۲ : ۴۶۸؛ (۵) الطبری،

طبع de Goeje، ۱ : ۳۴۳، ۳۴۹، ۳۷۱؛ (۶)

ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۰ : ۳۸۴؛

(۷) یاقوت: المعجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۹۴؛

(۸) صفی الدین: مرصداالاطلاع، طبع Juynboll،

۱ : ۲۸۴؛ (۹) ابن بطوطہ، طبع پیرس، ۱ :

۱۱۴، بعد؛ (۱۰) السیوطی (بروایت اسحق الخلیلی)

در J.R.A.S. 'Le Strange' (سلسلہ جدید)،

پر غالب آتا رہا لیکن شاہرخ کو آخری فتحمندی فوجی کامیابیوں سے حاصل نہیں ہوئی بلکہ سازشوں اور جوڑ توڑ کی بنا پر ہوئی (جن میں بخارا کے علما سے بات چیت بھی شامل تھی جن کے سربراہ محمد پارسا تھے)۔ ۱۴۰۹ء کے موسم بہار میں جب شاہرخ کی فوج باد غیس میں اور خلیل سلطان کی شہر سبز (کش) میں جنگ کے لیے آمادہ تھی، تو شمال میں ایک بغاوت پھر رونما ہوئی جو امیر خدای داد کی سرکردگی میں تھی۔ خلیل سلطان کو خدای داد پر حملہ کرنا پڑا، مگر وہ اپنے ساتھ صرف چار ہزار آدمی لے جاسکا۔ ۱۳ ذوالقعدہ ۸۱۱ھ/۳۰ مارچ ۱۴۰۹ء کو اسے سمرقند کے شمال میں خدای داد نے قید کر لیا اور سمرقند لے آیا۔ بعد ازاں اسے فرغانہ لے جایا گیا اور اس کی بیوی کے ساتھ جو پیچھے رہ گئی تھی، شاہرخ نے بہت ظالمانہ برتاؤ دیا۔ بالآخر وہ اترار گیا اور امیر شیخ نور الدین کی مداخلت سے اس نے شاہرخ سے ایک معاہدہ کیا جس کی رو سے اس نے ماوراء النہر پر اپنی بادشاہت کو خیر باد کہدیا اور اس کے بدلے میں ری کا شہر اسے ملا، جہاں وہ مرتے دم تک رہا۔ اس کی بیوی اس کے پاس واپس آ گئی اور اپنے شوہر کے مرنے پر اس نے بھی اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیا۔ اس واقعے کی وجہ سے جس کو اس کے ہم عصروں نے خوب بڑھا چڑھا کر اور بہت رومانی رنگ آمیزی کے ساتھ بیان دیا ہے، خلیل سلطان کو اے۔ ملر A. Müller نے "جذباتی چرواہا" کہا ہے (Der Islām im Morgen- und Abendland : A. Müller، برلن ۱۸۸۷ء، ۲ : ۳۱۵؛ خلیل سلطان کو یہاں غلطی سے عمر شیخ کا بیٹا بتایا گیا ہے)۔ یہ ایک ایسی تعریف ہے جو مشکل ہی سے اس نوجوان شہزادے کے متاعب حال

عاصم الاحول، العوام بن حوشب اور دیگر اساتذہ سے پڑھا۔ وہ ایک متدین اور پرهیزکار شخص تھا جس نے اپنی زندگی غربت میں بسر کی اور اپنے مریبوں سے بیش قیمت تحائف لینے منظور نہ لیے۔ اس کے شاگردوں میں سیبویہ، الأصمعی، النضر بن شمل، اللیث بن المظفر ابن نصر، وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

لغت اور نحو میں وہ بصرے کے دبستان کا مسلمہ رئیس الاساتذہ ہے۔ اس نے ریاضی، موسیقی اور عروض پر بھی کتابیں لکھیں۔ مشہور ہے کہ وہ عروض کا موجد ہے۔ یا کم از کم اس نے شعر کے اوزان، بحور، اور اصطلاحات عروض کو معین اور مدون کیا اور اسی کا طریقہ آج تک رائج چلا آتا ہے، اور فارسی ترکی اور اردو کے شعر و سخن میں بھی اسی کو اختیار کر لیا گیا ہے، تاہم اس موضوع پر اس کی تصانیف میں سے ہمارے پاس صرف نمونے کے وہ اشعار باقی رہ گئے ہیں جنہیں مختلف رسائل میں نقل کیا گیا ہے۔

الخلیل ہی نے سب سے پہلے عربی کی لغات کتاب العین تالیف کی، جس کے دو قلمی نسخے موجود ہیں : ایک بغداد میں (المتحف العراقي، عدد ۷۷۳) اور دوسرا Tübingen کی یونیورسٹی لائبریری میں (Berlin State Library Collection، عدد ۱۶۵۳)۔ یہ دوسرا نسخہ صاف اور روشن خط میں لکھا ہوا ہے لیکن اس کے متن میں بہت سی غلطیاں موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عراق کے مشہور عالم لغت انسٹاس ماری الکرملی [م ۱۹۴۷ء] کے ہاتھ کچھ اور مخطوطات بھی لگ گئے تھے اور ان کی بنا پر اس نے پہلی عالمگیر جنگ کی ابتدا میں اس کتاب کی طباعت شروع کر دی تھی، مگر اس کی فقط پہلی جلد شائع ہوئی۔ جب جنگ کے شعلے عراق تک پہنچے تو اس کے تقریباً سارے نسخے تباہ

۱۹ : ۲۸۹ بعد؛ (۱۱) خلیل الظاہری : زبدۃ کشف الممالک، طبع Ravaisse، ص ۲۴، ترجمہ از R. Hartmann، ص ۳۳ بعد؛ (۱۲) الفلقشندی : صبح الاعشی، ص ۱۰۳ : ۱۰۴ : (۱۳) Gaudefroy Demombynes : La Syrie . . . : ۶۲ : (۱۴) مجیر الدین : کتاب الأنس الجلیل بتاريخ القدس و الخلیل، بولاق ۱۲۸۳ھ، مترجمہ Sauvare : Histoire d' Jerusalem et d' Hébron : پیرس ۱۸۷۶ء : (۱۵) Palestine under the Moslems : Le Strange : ص ۳۰۹ تا ۳۲۷ : (۱۶) Hist. des : Quatremère : ۲۳۹ : ۲ / ۱ : Sultans Mamlouks Hébron et le tombeau du patriarche : Barges : ۲۵۲ : (۱۷) Abraham : پیرس ۱۸۶۳ء : (۱۸) Riant : در Archives : ۴۲۱ تا ۴۱۱ : (۱۸۸۳ء) : ۲ : de l' Or. Latin : ۴۱۲ - حرم میں آنے والوں کی فہرست ۱۸۰۷ء سے ۱۸۸۲ء تک) : (۱۹) Conder : در Quarterly State- : ۱۹۷ تا ۲۱۴ : (۲۰) وہی مصنف : در Survey of Western Pales- : ۱۹۷ تا ۲۱۴ : (۲۱) Mader : ۲۳۳ تا ۲۴۶ : (۲۱) : Altchristliche Basiliken . . . : در : ۸ : ۵ / ۶ : ۱۹۱۸ء : ۱۲۰ تا ۱۳۶ : مستند کتاب L.H. Vincent و Hébron, le Haram el-Khalil : E.J.H. Mackay : Sépulture des Patriarches، پیرس ۱۹۲۳ء مع تصاویر (لوحة ۱ تا ۲۸)۔

(E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

• **الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ :** (ابو عبدالرحمن الخلیل

ابن احمد بن عمرو بن تمام القراہیدی (یا القُرہودی) الأزدي الیحمدي، ایک عرب نحوی اور لغوی، عمان کا باشندہ تھا، جو تقریباً ۱۰۰ھ / ۷۱۸ - ۷۱۹ء میں پیدا ہوا، اور بصرے میں ۱۲۰ھ / ۷۳۶ء اور ۱۲۵ھ / ۷۴۱ء کے مابین وفات پا گیا۔

اس نے حدیث نبوی اور فلسفہ ایوب السخثانی،

ہو گئے، اگرچہ اس جلد کے دو نسخے قاہرہ کے دارالکتب المصریۃ اور مجمع اللغة العربیۃ میں الگ الگ موجود ہیں۔ کتاب العین عربی لغت کی پہلی کتاب ہے اور ممکن ہے کہ یہی اس بات کی پہلی کوشش ہو کہ لسی زبان کے الفاظ کے تمام مادوں کو ایک ایک کر کے مکمل طور پر جمع کر دیا جائے۔ اس کی غیر معمولی اور پیچیدہ ترتیب الفاظ کا طریقہ اپنی پیچیدگی کی وجہ سے عام طور پر رائج تو نہ ہو سکا لیکن اس کے گہرے اثر سے انکار نہیں لیا جا سکتا۔ اس کی کیفیت حسب ذیل ہے : (۱) حروف تہجی کی رواج یافتہ ترتیب کے خلاف اس کتاب میں حروف کو ان کے مخارج کے لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ ترتیب حرف عین اور باقی حروف حلقیہ سے شروع ہوتی ہے اور حروف شفویہ پر ختم ہوتی ہے۔ اس کے بعد حروف علت (الف، واو، یا اور حمزہ) آتے ہیں۔ یہ وہی ترتیب ہے جو سنسکرت میں ہے۔ پاکستان، ہندوستان کے برعظیم کا بلا واسطہ اثر تو اس سے ثابت نہیں لیا جا سکتا، لیکن یہ حقیقت معنی خیز ہے کہ خلیل جب اپنی کتاب تیار کر رہا تھا تو اس وقت وہ خراسان کی سیاحت کر رہا تھا۔ اسی سیاحت کے اثنا میں اس نے کتاب العین تیار کی۔ خراسان کا علاقہ مذکورہ بالا برعظیم سے متصل تھا اور اس سے تعلقات پیدا کرنے کا بڑا ذریعہ تھا۔ یہ روایت بھی معنی خیز ہے کہ اس کا ایک خراسانی شاگرد الیث بن [المظفر بن نصر بن سیار] اس کام میں اس کا مددگار تھا؛ (۲) ہر حرف کے تحت پہلے ثنائی مادے دیے گئے ہیں، ان کے بعد ثلاثی، پھر رباعی اور ان کے بعد خمسہ، جن مادوں میں حروف معتلہ ہیں انہیں سب سے علحدہ رکھا گیا ہے؛ (۳) ہر مادے سے تقلیب کی ہر ممکن صورت سے الفاظ کا اشتقاق دلایا گیا ہے، مثلاً مادہ ع ل م

کے تحت ہمیں علم - لمع - عمل وغیرہ ملتے ہیں اور مادہ دبب کے تحت دب، بد، وغیرہ بھی ملیں گے۔

بہت سے لوگوں نے کہا ہے کہ کتاب العین خلیل کے مقرر کردہ طریقے پر اس کے شاگردوں نے مل کر ساری کی ساری یا اس کا بڑا حصہ تالیف کیا، جن میں النضر بن شعیب بھی شامل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لوفیوں کی مشہور کی ہوئی بات ہو۔ بہر حال الیث کی مدد کی بابت روایات اس قدر متواتر ہیں کہ ان کو بالکل نظر انداز نہیں لیا جا سکتا [انسٹاس الکرملی نے کتاب العین کا ایک حصہ ۱۴۴ صفحات پر مشتمل بغداد سے ۱۹۱۴ء میں شائع کیا تھا۔ چند برس ہوئے کہ عبداللہ الدرویش نے بھی اس کی ایک جلد بغداد سے شائع کی تھی]۔

ابوبکر الزییدی الاندلسی نے کتاب العین کا اختصار کر کے ایک کتاب بنام مختصر کتاب العین تیار کی [اس کے مخطوطے میڈرڈ، استانبول، پیرس، قاہرہ، غرناطہ، فاس اور اسکوریال میں موجود ہیں۔ الزییدی کی مختصر العین بھی رباط میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ کئی شخصوں نے کتاب العین کے اختصارات اور استدراکات لکھے تھے]۔

گو عربی نحو میں اس کی کوئی تصنیف باقی نہیں رہی، مگر اس کے اثر کا اندازہ اس واقعے سے کیا جا سکتا ہے کہ سیویہ کی الکتاب میں دوسرے نحویوں سے کل ۸۵۸ شواہد لیے گئے ہیں جس میں سے ۵۲۲ الخلیل کے ہیں۔

مندرجہ ذیل تصانیف خلیل کی طرف منسوب کی گئی ہیں : (۱) کتاب فی معانی الحروف، Cat. Cod. Arab. ۸۱:۱؛ برلن عدد ۷۰۱۵، ۷۰۱۶؛ [لائڈن عدد ۱۴۰؛ مکتبۃ الاسکندریہ عدد ۹۶]؛ رمضان عبدالنواب نے الحروف کے نام سے خلیل کی غالباً یہی کتاب قاہرہ سے شائع کی ہے [۲] کتاب شرح صرف الخلیل، کچھ

Ladja du Cheikh Abd el-Qadir al-Fasi, Paris, 1907, Arabic : J. A. Haywood (۲۰) : No. 293 Lexicography, لاڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) عبد اللہ الدرویش المعاجم العربیة، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲۲) الزبیدی : طبقات النحویین و اللغویین، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۳۳۰ بعد؛ (۲۳) ابن القفطی : انباء الرواة، قاہرہ ۱۹۵۰ء - ۱۹۵۵ء، ۱ : ۳۳۱ بعد؛ (۲۴) صدیق حسن خان : البلغة فی اصول اللغة، استنبول ۱۲۹۶ھ / ۱۸۷۹ء، ص ۱۵۷ - ۱۶۲؛ (۲۵) [حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۲ : ۱۰۳، ۵ : ۶۲۷؛ (۲۶) ابو سعید السیرافی : اخبار النحویین البصریین، الجزائر ۱۹۳۶ء؛ (۲۷) نافوت : معجم الادباء، بذیل مادہ؛ (۲۸) ابن المعتز : طبقات الشعراء؛ (۲۹) ابن العماد : شذرات الذهب، ۱ : ۲۷۵؛ (۳۰) الیافعی : مرآة الجنان، ۱ : ۳۰۳.]

(JOHN A. HAYWOOD)

خلیلی : سلطان محمد ثانی کے زمانے کا ایک عثمانی شاعر اور صوفی، جو دیار بکر کے قرب و جوار کا رہنے والا تھا۔ وہ دینیات کی تعلیم حاصل کرنے ازنیک [رک بان] گیا، جہاں اسے ایک نوجوان سے تعلق خاطر پیدا ہو گیا اور وہ بھی اس حد تک کہ اس نے اپنی تعلیم کو ختم کر دیا اور اپنے غم و الم کا اظہار ایک کتاب فرقت نامہ (جدائی کی کتاب) میں کیا۔ یہ تصنیف فراق نامہ کے عنوان سے بھی اتنی ہی مشہور ہے، چنانچہ یہی نے پہلے اسی عنوان کا ذکر کیا ہے؛ قاضی حسن بن علی مونستیری کی کتاب کا بھی یہی نام ہے۔ یہ نظم جعفر چلبی (م ۱۵۱۳ء) کے ہوس نامہ کی یاد دلاتی ہے۔ اس میں پر خلوص اور تصنع سے بری اشعار ہیں، جو خلیلی کے گہرے جذبے کی شہادت دیتے ہیں، جسے اس نے بہت صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۸۶۶ء / ۱۲۶۱ - ۱۲۶۲ء میں مکمل ہوئی۔ وہ رزمیہ اور غزلیہ (غنائی) بحروں میں ہے اور اس

حصہ، برلن، شمارہ ۶۹۰۹؛ (۳) کتاب فیہ جملة آلات الاعراب، آیا صوفیہ، شمارہ ۴۴۵۶؛ (۴) فعل کی گردان کے متعلق ایک حصہ : کتب خانہ باڈلی (Bodleian) ۱ : ۱۰۶۷، ۴ : ۵] کتاب النقط و الشکل، بقول ابن المحسن (کتاب الذریعة) کتاب عدد (۳) کا دوسرا نام ہے؛ (۶) کتاب الجمل، بحوالہ ZDMG، ۶۴ : ۵۰۸ = کتاب عدد (۳)؛ (۷) کتاب الشواہد؛ (۸) کتاب العروض؛ (۹) کتاب الايقاع؛ (۱۰) کتاب النغم؛ (۱۱) کتاب النوادر۔ کہا جاتا ہے کہ آخری تین کتابیں ضائع ہو چکی ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن النديم : الفهرست، طبع Flügel، ۱ : ص ۴۲؛ (۲) ابن قتیبة : کتاب المعارف، قاہرہ ۱۳۰۰ھ، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن خلیکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۷۲؛ (۴) السمعانی : انساب، لاڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۲۱ ب؛ (۵) النووی : تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۰؛ (۶) ابن حجر : تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۵ھ، ج ۳ شمارہ ۳۱۲؛ (۷) السيوطی : بغية الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۴۳؛ (۸) وہی مصنف : المزهرة، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۱ : ۳۸؛ (۹) الخزرجی : خلاصة التہذیب الکمال، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۹۱؛ (۱۰) الانباری : نزهة الالباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۵۳؛ (۱۱) الدلاجی : الفلاکة و المفلکون، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۶۹؛ (۱۲) ابن خلدون : المقدمة، ترجمہ از de Slane، ۳ : ۳۱۴؛ (۱۳) ابن تغری بردی : النجوم، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۴) Freytag : Darstellung d. arab. Literatur، بون ۱۸۳۰ء، ص ۱۷، ۳۱، ۳۳؛ (۱۵) Flügel : Die gram. Schulen der Araber، لاہیزگ ۱۸۶۲ء، ص ۳۷ بعد؛ (۱۶) Goldziher : Abhandl. z. arab. Philologie، لاڈن ۱۸۹۶ء، ۱ : ۱۳۹؛ (۱۷) Gesch. der arab. litt. : Brockelmann، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۸) Litt. arabe : Huart، ص ۱۳۸؛ (۱۹) محمد ابن شنب : Étude sur les person. mentionnées dans

کے اندر مشوی اور غزل کا تلازمہ یکے بعد دیگرے رہا گیا ہے۔ شعرا کے بہت سے تذکرہ نگاروں نے اسے محض صوفیانہ نظم کہا ہے، مگر یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

خلیلی کی وفات ۵۸۹/۱۱۸۵ء میں ہوئی جبکہ وہ ازیق کی ایک خانقاہ میں شیخ کے منصب پر فائز تھا۔ اس کا دیوان ابھی تک طبع نہیں ہوا ہے، تاہم اس کی بہت سی نظمیں جامع النظائر میں شامل ہیں، جسے بروسی طاہر کے قول کے مطابق حاجی دامل نے ۵۹۱۸ء میں تالیف کیا تھا۔

مآخذ: (۱) لطیفی: تذکرہ، قسطنطنیہ ۱۳۱۳ء، ص ۱۳۷: (۲) سہی: تذکرہ، قسطنطنیہ ۱۳۳۵ء، ص ۶۴: (۳) بروسی محمد طاہر: عثمانی مؤلفی، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ء، ص ۱۵۹: (۴) سامی: قاموس الاعلام، قسطنطنیہ ۱۳۰۸ء، ص ۲۶۰: (۵) v. Hammer: Geschichte d. osm. Dichtkunst، ص ۲۲۵: (۶) A History of Ottoman Poetry: Gibb، ص ۳۷۹: (۷) Katalog der türkischen Handschriften: Pertsch، ص ۳۷۰، عدد ۳۷۷: (۸) in Gotha، ص ۳۷۷، عدد ۳۷۷: (۹) Berlin شاعر کے زمانے کا ہے: (۱۰) [۸]، ت، بذیل مادہ۔

(TH. MENZEL)

خمارویہ: بن احمد بن طولون، ۵۲۵/۸۶۴ء
میں پیدا ہوا۔ اس کے والد احمد نے اسے ۵۲۶۹/۸۸۲ء میں مصر میں اپنا قائم مقام مقرر کر دیا تھا۔ احمد نے اپنے سپہ سالاروں کی درخواست پر خمارویہ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ ذوالقعدة ۵۲۷/ مئی ۸۸۳ء میں وفات پا گیا۔ اس کا بڑا بیٹا عباس قبل ازیں اس کے خلاف بغاوت کر چکا تھا اور اسے بے رحم اور ناقابل اعتماد سمجھا جاتا تھا۔ اپنے بستر مرگ پر احمد نے خلیفہ وقت المعتمد کے بھائی الموفق سے، جو مختار گل تھا، صلح کرنے کا میلان

ظاہر دیا تھا اور وہ بلا تامل اس پر تیار بھی ہو گیا تھا، لیکن باہمی نامہ و پیام کا سلسلہ احمد کی وفات کی وجہ سے منقطع ہو گیا، لیونکہ اس کے دشمن اس کے ذاتی وقار کے پیش نظر اس شرط پر صلح کی گفت و شنید کرنے پر رضا مند ہو گئے تھے کہ اسے مصر اور شام کا حاکم مقرر کر دیا جائے گا۔ جب گفت و شنید ناکام رہی تو خلیفہ کے دو حامی، یعنی ابن کنداج، جو اس سے پہلے دمشق کا والی مقرر ہوا تھا، اور ابو الساج، جو شمالی عراق عرب کا والی تھا، اپنی اپنی فوج لے کر شام گئے اور الموفق کی امداد کے طالب ہوئے، جس کا اس نے ان سے وعدہ کیا۔ دمشق کا والی بھی ان سے مل گیا اور اس نے انطاکیہ، حلب اور حمص ابن کنداج کے حوالے کر دیے۔ اس پر خمارویہ نے شام میں فوجیں بھیج دیں، جنہوں نے دمشق میں بغاوت فرو کرنے کے بعد پیشقدمی کی اور نہر العاصی (Orontes) کے کنارے شیزر [رک بان] تک پہنچ گئیں۔ سردی کے باعث فریقین موسم سرما کی قیامگاہوں میں چلے جانے پر مجبور ہو گئے۔ الموفق کا بیٹا احمد اب خلیفہ کی فوج کی قیادت کرنے شام آیا۔ احمد نے ابن کنداج کے ساتھ مل کر مصری سپاہیوں کی قیامگاہ پر حملہ کیا اور انہیں شکست فاش دی، چنانچہ وہ بھاگ کر دمشق چلے گئے۔ جب انہیں اس شہر سے بھی نکال دیا گیا تو وہ پیچھے ہٹ کر رملہ چلے گئے۔ لیکن اب احمد کا خلیفہ کے دوسرے دو سپہ سالاروں سے جھگڑا ہو گیا اور وہ صرف چار ہزار سپاہیوں کے ساتھ تنہا رہ گیا۔ اسی اثنا میں خمارویہ ایک بڑی فوج کے ہمراہ (جو سات ہزار سپاہیوں پر مشتمل بیان کی جاتی ہے) مصر سے رملہ پہنچا۔ دونوں فوجوں کا ۱۶ شوال ۵۲۷/۸۸۴ء کو الطواحين کی مشہور جنگ میں مقابلہ ہوا۔ خمارویہ، جو اس سے پہلے کسی جنگ میں شریک نہ ہوا تھا، دیر تک مقابلہ

نہ کر سکا اور اپنی بیشتر فوج کے ساتھ واپس مصر بھاگ گیا۔ اب احمد کے سپاہی اس کی قیام گاہ پر ٹوٹ پڑے، لیکن وہ ابھی اسے لوٹ رہے تھے کہ مصری فوج کا ایک دستہ، جس نے جنگ میں ابھی حصہ نہیں لیا تھا، ان پر حملہ آور ہوا اور احمد یہ سمجھ کر کہ خمارویہ اپنی فوج سمیت واپس آ گیا ہے بعجلت تمام دمشق کی طرف بھاگ گیا۔ جب وہاں کے والی نے اس کی آمد پر دروازے بند کر لیے تو اس کے سپاہی اور آگے ایشیائے کوچک میں طرطوس چلے گئے۔ فوج کا ایک بڑا حصہ اس وقت تک قید کر لیا گیا تھا، جسے مصر لے جایا گیا۔ خمارویہ نے اس موقع پر اپنی صلح کن اور انصاف پسند طبیعت کا غیر معمولی طور پر اظہار کیا۔ اس نے یہ بات قیدیوں کی مرضی پر چھوڑ دی کہ وہ چاہیں تو بغیر کسی تاوان کے عراق چلے جائیں اور چاہیں تو اس کے ملک میں بس جائیں۔ احمد عراق عرب میں واپس آ گیا۔

خمارویہ کے اپنے ہی ایک سپہ سالار نے اس کے خلاف بغاوت کی، لیکن شکست کھائی کیونکہ اس وقت تک خمارویہ میں اس کی ذاتی شجاعت عود کر آئی تھی۔ مزید برآں اس نے اپنی بہادری کی وجہ سے ابن کندیج پر بھی فتح حاصل کی، جس نے اس کے خلاف ہتیار اٹھائے تھے۔ اس نے الموفق سے پھر گفت و شنید شروع کی اور ۵۲۷۳/۵۸۸۶ء میں اسے ایک برائے نام خراج کے عوض تین سال کے عرصے کے لیے مصر و شام کے علاوہ سرحدات ایشیائے کوچک و ارمینہ کا والی تسلیم کر لیا گیا۔ ۵۲۷۳/۵۸۸۶ء تا ۵۲۷۷/۵۸۹۰ء میں صوبوں کے باغی والیوں اور خمارویہ میں دوبارہ جنگ ہوئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خمارویہ کو عراق عرب کا بھی حکمران تسلیم کر لیا گیا۔ رجب ۵۲۷۹/اکتوبر ۵۸۹۲ء میں خلیفہ المعتمد نے وفات پائی اور الموفق

کا بیٹا احمد المعتضد کے لقب سے اس کا جانشین ہوا، جس نے خمارویہ کے عہدے کی توثیق کی۔ خمارویہ کو یہ شوق پیدا ہوا کہ وہ خلیفہ سے قریبی رشتہ پیدا کر لے، چنانچہ اس نے خلیفہ کو اپنی بیٹی بطور بہو پیش کی، لیکن خلیفہ نے اس سے خود شادی نہ لی۔ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے خمارویہ کو بہت بھاری مالی قربانیاں دینا پڑیں۔ کہا جاتا ہے کہ شہزادی کا جہیز پچاس ہزار پاؤنڈ کا تھا۔ اس موقع پر صوبوں کے دولتمند والی اور مرکزی حکومت کے نمائندے یعنی خلیفہ کے افلاس کے درمیان فرق بہت نمایاں تھا۔ مؤخر الذکر کے لیے صوبوں سے روپیہ حاصل کرنا ناممکن ہو گیا تھا کیونکہ وہاں کے خود مختار والی تمام آمدنی اپنے پاس رکھ لیتے تھے اور اسے بہت معمولی خراج دے دیتے تھے۔ لہذا جاتا ہے کہ جب شہزادی بغداد آئی تو خلیفہ اور اس کے خواجہ سرایے کلاں نے موزوں طریقے پر اس کا استقبال کرنے کے لیے شمعدانوں کی تلاش کی۔ واقعہ نگار لکھتا ہے کہ وہ صرف پانچ طلائی و نقرئی شمعدان فراہم کر سکے۔ پھر اس نے یہ سنا کہ شہزادی کے ہمراہ ڈیڑھ سو خادم ہیں، جن میں سے ہر ایک طلائی و نقرئی شمعدان لیے ہوئے ہے۔ اس پر اس نے اپنے خواجہ سرایے کلاں سے کہا: ”آؤ ہم کہیں چھپ رہیں تا کہ ایسا نہ ہو کہ ہم اپنے اس افلاس کی حالت میں دیکھے جائیں۔“ شہزادی قَطْرُ النَّدى اپنی خوبصورتی اور عقلمندی کے لیے مشہور تھی اور وہ ضرور خلیفہ پر اسی طرح حکومت کرتی ہوگی جس طرح کہ روایتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک مرتبہ جب خلیفہ اس کے کمرے میں داخل ہوا تو اس نے کہا: ”افسوس میرا باپ مر گیا۔“ جب اس سے پوچھا گیا کہ اسے اس بات کی کیسے خبر ہوئی تو اس نے کہا: ”اب تک جب آپ میرے پاس آتے تھے تو گھٹنوں کے بل گر پڑے

Beiträge zur Geschichte Aegyptens ۱۸۹ : ۲ تا ۱۵۳، ۱۸۲ تا ۱۹۲ میں ملتی ہے؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ج ۷، بمواضع کثیرہ، نیز بمدد اشاریہ؛ (۳) Geschichte der Chalifen: Weil ۳۳۲ : ۲ تا ۳۳۳، ۳۶۸، ۳۸۱؛ (۴) Mémoires: Quatremère (۴)؛ (۵) géographiques et historiques sur l'Égypte پیرس ۱۸۱۱ء : ۲ : ۳۶۲ تا ۳۷۳، (ترجمہ از المقریزی: خطط، باب القتائی، جس میں اس کی زندگی کے تفصیلی حالات درج ہیں اور ابن خلکان، ترجمہ de Slane، ۱ : ۳۹۸ تا ۵۰۰)؛ (۶) وفیات الاعیان، ۱ : ۱۷۳؛ (۷) النجوم الزاهرة؛ (۸) ابن عساکر: تہذیب؛ (۹) ابن ایاس، ۱ : ۳۰؛ (۱۰) ابن خلدون، ۴ : ۲۰۰؛ (۱۱) الولاة و القضاة، ص ۲۳۳؛ (۱۲) دائرة المعارف الاسلامیة، قاہرہ، بذیل مادہ؛ (۱۳) خیرالدین الزرکلی: الاعلام، ۲ : ۳۷۰ تا ۳۷۱۔

(M. SOBIERNIM)

- **خمبرہ جی :** (ترکی)، بمعنی Bombardier توپچی، گولہ انداز؛ پہلے زمانے میں باقاعدہ ترکی فوج کا ایک دستہ؛ یہ تین سو آدمیوں پر مشتمل تھا جنہیں فوجی جاگیریں ملی ہوئی تھیں۔ سلطان مصطفیٰ دوم کے عہد میں جب خمبرہ جی باشی کے لقب سے ان کا افسر اعلیٰ مقرر ہوا (۲۴ جنوری ۱۷۳۲ء) تو اس نے تین سو تنخواہ دار سپاہیوں کا اضافہ کر کے اس دستے کی توسیع کا آغاز کیا۔ سلطان سلیم ثالث نے اس فوج کی نفری بڑھا کر ایک ہزار کر دی۔ بعد کے زمانے میں اس کا افسر اعلیٰ ایک انگریز تھا، جو انگریز مصطفیٰ کہلاتا تھا۔ اس فوج کو اصلاحات کے دوران میں توڑ دیا گیا۔ یہ جماعت قیوقلی، یعنی "باب عالی کے خانہ زادوں"، میں شامل تھی اور اس طرح سلطان کی ذاتی ملازمت سے وابستہ تھی؛ بمعاورہ حال وہ شاہی محافظ فوج (Imperial Guard) کا ایک حصہ تھی۔

Tableau de : M. d'Ohsson (۱)

تھے اور اپنی پیشانی سے زمین کو چھو کر میرا احترام کرتے تھے، مگر اب آپ صرف اصْبَحْتَ بِالْخَيْرِ (= تیری صبح بخیر ہو) کہہ رہے ہیں۔

اپنی روزانہ زندگی میں اور اپنی لڑکی کی شادی کے موقع پر خمارویہ کی فضول خرچی نے قدرتی طور پر اس کے زیر حکومت علاقوں کی مالی حالت کو بہت نقصان پہنچایا۔ اپنے دربار کی شان و شوکت قائم رکھنے اور قیمتی عمارتوں کی تعمیر میں اس نے بے انتہا فضول خرچی کی۔ مثال کے طور پر اس محل کا ذکر لیا جاتا ہے جس کے صحن میں اس نے اپنی بے خوابی کو دور کرنے کے لیے ستونوں کے اوپر بارے کا ایک حوض بنوایا تھا۔ وہ بارے کی سطح پر ستونوں سے بندھے ہوئے اور ہوا سے ہلکے کدو پر لٹ جاتا تھا اور بارے کی سطح کی غلکی ہلکی حرکت سے اسے نیند آ جاتی تھی۔ وہ مصر کی خاص طور پر بدقسمتی تھی کہ خمارویہ اسی جوانی ہی میں ایک سازش کا شکار ہو گیا۔ اسے معلوم ہوا کہ اس کی منظور نظر بیوی ایک خادم کے ساتھ ساز باز کر کے اسے دھوکا دے رہی ہے۔ اس خادم نے سزا سے بچنے کے لیے اپنے آقا کو مارنے کا مصمم ارادہ کر لیا، چنانچہ وہ اور لٹی سازشی اس پر ٹوٹ پڑے اور اسے قتل کر دیا۔ مجموعی طور پر اس نے اپنے ملک کو ایک ہر امن زمانہ بخشا، پھر بھی اس کی فضول خرچی کی وجہ سے ملک کو ایسا نقصان پہنچا کہ اس کے بیٹے، جو اس کے بعد حکمران ہوئے، برابر اپنی طاقت لھوتے رہے۔ ۹۰۲/۹۰۴ - ۹۰۵ء تک آل طولون کی حکومت ختم ہو چکی تھی۔

مآخذ : رک بہ احمد بن طولون، جس میں بڑے بڑے مآخذ اور خصوصاً وہ ناقدانہ بحث درج ہے جس میں Wüstenfeld (Stallhalter) کے بیان پر نمایاں اضافہ کیا گیا ہے اور جو (۱) C. H. Becker:

کہ خمر (شراب) ان سے تیار ہوتی ہے (مفردات، ۱ : ۳۴۷) - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ : ”اے لوگو! شراب کی تحریم نازل ہو چکی ہے اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے : انگور، شہد، لہجور، گندم اور جو سے؛ خمر وہ ہے جو عقل کو ڈھانپ دے اور اس میں خلل پڑ جائے“ (القرطبی، ۱۰ : ۱۳۱؛ تاج العروس، مادۃ خمر)۔

فقہاء کی اصطلاح میں خمر سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف آرا ہیں۔ انگور سے کشید کردہ ”شراب“ تو بالاجماع ”خمر“ ہے اور مطلقاً حرام ہے، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ہر نشہ آور چیز خمر کی تعریف میں آتی ہے اور حرام ہے مگر امام ابوحنیفہؒ اور علمائے دوفہ کے نزدیک شمش اور لہجور کا شیرہ اگر اتنا پکایا جائے کہ اس کا ایک تہائی اڑ جائے تو اس میں سے اس قدر پینا حلال ہے جس سے نشہ نہ چڑھے۔ جمہور علما کا مسلک یہ ہے کہ ”خمر“ عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شے کی کشید پر ہوگا جو نشہ آور ہو اور عقل میں خلل اور فتور کا باعث ہو (البیضاوی، ۱ : ۱۱۵؛ روح المعانی، ۲ : ۱۱۱؛ بعد؛ تاج العروس، بذیل مادۃ خمر؛ فقہی آرا کی تفصیل کے لیے دیکھیے : فتاویٰ عالمگیری، ۶ : ۶۰۴؛ بعد؛ الزرقانی : شرح موطا، ۴ : ۲۶؛ التووی : منہاج، ۳ : ۲۴۱؛ شرائع الاسلام، ص ۴۰۴؛ [الشوکانی : نیل الاوطار، ۷ : ۱۳۷؛ بعد])۔

دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں شراب (خمر) نوشی عام تھی، عرب شعرا اپنے قصائد میں خمر کی تعریف کرتے اور یہ خیال کرتے تھے کہ یہ انہیں لیف و سرور بخشنے کے علاوہ جری اور بہادر بھی بناتی ہے (مثلاً دیکھیے دیوان حسان، ص ۱۱)۔ عربوں کے ہاں شراب سے متعلق عجیب عادات و روایات مشہور تھیں، مثلاً دشمن سے انتقام لینے کے لیے وہ اپنے اوپر اس وقت تک شراب حرام لیے رہتے جب تک انتقام

: J. von Hammer (۲) : ۳۶۹ : ۷ : 'l'empire ottoman' : Hist. de l'empire ottoman، طبع فرانسیسی، ۱۴ : ۱۶۸ : (۳) احمد جواد : État Militaire Ottoman، مترجمہ G. Macridès، ۱ : ۱۸ : وحاشیہ ۱۔

(Cl. HUART)

⊗ **خَمْرُ:** (ع)، مادۃ خمر کے مشتقات میں ڈھانپ دینے، چھپا دینے اور لسی چیز میں خلط ملط ہو کر خلل کا باعث ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی مناسبت سے ”شراب“ کو بھی خمر کہا گیا ہے کیونکہ یہ عقل پر چھا جاتی ہے اور خلل کا باعث بنتی ہے (قب تاج العروس بذیل مادۃ خمر؛ البیضاوی، ۱ : ۱۱۵؛ القرطبی، ۳ : ۵۱)، لیکن عربی زبان میں خمر کا لفظی اطلاق صرف اسی ”شراب“ پر ہوتا ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اور نشہ آور ہو (لسان و تاج العروس، مادۃ خمر؛ القرطبی، ۳ : ۵۲)، البتہ ابوحنیفہ الدینوری سے منقول ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس کشید پر ہو سکتا ہے جو غلے کے دانوں (الحبوب) سے تیار کی گئی ہو، لیکن ابن سیدہ نے اس قول کو تسامح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ خمر دراصل دیسی ”شراب“ ہے، جو انگوروں سے کشید کی جاتی ہے، اسی لیے خمر بول کر عنب (انگور) مراد لیے جاتے ہیں، مثلاً قرآن میں ہے : ”إِنِّي أَرَانِي أَعِصِرُ خَمْرًا“ (میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں خمر (شراب) نچوڑ رہا ہوں؛ یہاں مراد ہے میں عنب (انگور) نچوڑ رہا ہوں؛ قب لسان؛ تاج العروس مادۃ خمر؛ الکشاف، ۲ : ۴۶۸؛ النہایۃ، ۱ : ۳۵۵؛ الدر الثمیر، ۱ : ۳۵۵؛ مفردات، ۱ : ۳۴۷)۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض کے نزدیک خمر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں، مگر بعض کے نزدیک خمر صرف انگور یا لہجور کے کشید کو کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے انگور اور لہجور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا

نہ لے لیتے (قَبْ بُلُوغِ الْاَرَبِ، ۳ : ۲۴) - عربوں کی شراب نوشی کی بعض داستانیں تو بہت مشہور ہیں اور دلچسپ ہیں، مثلاً عروہ بن الورد کا قصہ، جس میں بنو نضیر کے یہودیوں نے اسے بے تحاشا شراب پلائی اور جس پر وہ بعد میں بہت ہچکچایا (الآغانی، ۲ : ۱۷۵) اور قیس بن عاصم کا قصہ، جس میں وہ اپنے مہمان تاجر کی شراب پیتا ہے اور اسے درخت سے باندھ دیتا ہے اور پھر اپنی بہن پر دست درازی کی کوشش کرتا ہے جو اسے مہمان سے بدسلوکی سے روکتی ہے (الآغانی، ۱۲ : ۱۵۵)۔

ظہور اسلام کے وقت بھی عرب کے لوگ شراب پیتے تھے اور اسلام کے زمانے میں شراب کی قطعی تحریم کے نزول تک کچھ لوگ شراب نوشی کرتے رہے (القرطبی، ۶ : ۲۸۷؛ مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱ و ۲)، لیکن قرآن مجید نے شراب کو شروع ہی سے قابل نفرت اور ناپسندیدہ قرار دیا، چنانچہ مکے میں نازل ہونے والی سورۃ النحل میں (شراب مدینے میں حرام ہوئی) اللہ تعالیٰ نے انگور اور کھجور کے پھلوں کو اپنی نعمتوں میں سے شمار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تم ان پھلوں سے کبھی تو نشہ والی چیزیں بناتے ہو اور کبھی پاکیزہ رزق (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا) (النحل، ۶۷) - گویا اللہ کے نزدیک نشہ آور اشیا رزق حسن (پاکیزہ و عمدہ خوراک) نہیں، بلکہ رزق غیر حسن (ناپسندیدہ اور ناپاک خوراک) ہے؛ مگر عربوں کی زندگی میں شراب کو چونکہ بڑی اہمیت حاصل تھی اور یک لخت حرام قرار دینے کے نتائج اچھے نہ ہوتے، اس لیے شریعت اسلامی کی مستحسن حکمت عملی سے کام لیا گیا اور شراب کو تدریجاً حرام قرار دیا گیا (عبد السلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۱)؛ چنانچہ شراب کے متعلق نازل ہونے والی چار آیات میں سے پہلی آیت (۱۶ [النحل] : ۶۷) میں شراب کو

رزق حسن کے مقابلے میں رکھ کر اس کی ناپسندگی کا اعلان کر دیا گیا؛ مگر پھر بھی بعض مسلمان اسے حلال سمجھ کر پیتے رہے (الکشاف، ۱ : ۲۵۹؛ القرطبی، ۶ : ۲۸۷؛ مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱ و ۲) - پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذؓ وغیرہ نے یہ دیکھ کر کہ شراب جہاں ضیاع دولت کا سبب ہے وہاں عقل میں فتور ڈالنے کا باعث بھی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے فتویٰ دریافت کیا تو مدنی آیات میں سے پہلی آیت نازل ہوئی: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهَا (البقرہ، ۲ : ۲۱۹) = یہ لوگ آپ سے شراب اور قمار بازی کے بارے میں سوال کرتے ہیں، سو ان کو بتا دیجیے کہ ان میں بڑا گناہ ہے، اور بظاہر کچھ فائدہ بھی ہے، مگر ان (یعنی جوئے اور شراب) کے نقصانات ان کے فائدے کے مقابلے میں شدید ہیں۔ شراب بڑی عقلی اور نفسیاتی مصلحتوں کی بنا پر بتدریج حرام ہوئی - جب اس آیت کے نزول کے بعد صحابہؓ میں شراب کے نقصانات اور گناہ کا احساس پیدا ہو گیا تو مزید نفرت دلانے کی خاطر یہ آیت نازل ہوئی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (النساء، ۴۳) - اس آیت میں اثر صحابہؓ نے محسوس کر لیا کہ یہ ایک قبیح امر ہے - لہذا انہوں نے اسے ترک کر دیا اور جب شراب کی قباحت، نقصان اور گناہ اچھی طرح ذہن نشین ہو گئے اور نفسیاتی طور پر کامل آمادگی پیدا ہو گئی تو قطعی تحریم کی آیت نازل ہوئی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۚ إِنَّمَا يَرِيدُ

الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ (۵) [المائدة: ۹۰ تا ۹۱]

”یعنی اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پاسا سب محض ناپاک شیطانی کام ہیں، سو ان سے بچتے رہو تا کہ تمہارا بھلا ہو۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے باعث تم میں عداوت و نفرت ڈال دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روکے رکھے، پس کیا تم باز آنے والے ہو؟ (قُبَّ القُرْطُبِي، ۶ : ۲۸۵ بعد؛ الکشاف، ۱ : ۲۶۰ و ۶۷۴، البیضاوی، ۱ : ۱۱۵ و ۲۱۰؛ مسند احمد ۲ : ۳۵۱ بعد)۔ علامہ زمخشری نے لکھا ہے کہ اس مقام پر شراب اور جوئے کی تحریم کی کئی طرح سے تاکید کی گئی ہے: (۱) جملے لَوِ اِنَّمَا (حرف تاکید و حصر) سے شروع کیا گیا ہے؛ (۲) جوئے اور شراب کو بتوں کی پرستش کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے: شَارِبُ الْخَمْرِ كَعَابِدِ الْوَثْنِ یعنی شراب خوار بت پرست کی مانند ہے؛ (۳) اللہ تعالیٰ نے اسے رِجْس (ناپاک) قرار دیا ہے؛ (۴) اسے عمل شیطان قرار دیا ہے جو انسان کا ایسا دشمن ہے جس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے؛ (۵) اجتناب کا حکم فرمایا ہے؛ (۶) اجتناب کو فلاح قرار دیا ہے، اس لیے جب اجتناب فلاح و کامیابی ہے تو اس کا ارتکاب لازماً خسارہ اور ناکامی ہے؛ (۷) شراب خواری کا وبال عداوت و نفرت کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے؛ (۸) اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ اس سے انسان بَادِ اِلٰہی سے غافل ہو جاتا ہے اور اوقات نماز کی نگہداشت نہیں کر سکتا؛ (۹) اور سب سے آخر میں قَهْلَ اَنْتُمْ مُنتَهُونَ (تم باز آؤ گے یا نہیں) کے جملے میں نہیں کی بلیغ ترین صورت بیان کر دی گئی ہے: سَوَابٌ بَتَاؤُكَ اَنْ خَرَابِيُونَ كَيْفَ بَاوُجُودُ يَهِيْ بَاَزَاؤُكَ يَا نَهِيْ؟ کیا یہی سمجھو گے کہ تمہیں وعظ و

نصیحت اور زجر و توبیخ کی ہی نہیں گئی! (الکشاف، ۱ : ۶۷۴؛ نیز قُبَّ رُوحِ المعانی، ۷ : ۱۶)۔

احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات میں شراب کی مذمت کے بارے میں بہت لچھ لکھا گیا ہے، حتیٰ کہ اسے اُمُّ الْخَبَائِث (برائیوں کی جڑ) قرار دیا گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت کی تحریم پر امت اسلامیہ کا اجماع ہے (القُرْطُبِي، ۶ : ۲۸۹؛ رُوحِ المعانی، ۲ : ۱۱۱، ۷ : ۱۵؛ مسند احمد ۵ : ۲۳۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ایمان اور شراب نوشی دو متضاد چیزیں ہیں (البخاری، کتاب الاشرۃ، باب اول)؛ ایک اور موقع پر فرمایا: ان لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے جو شراب پیتے ہیں اور اسے پیچتے ہیں اور پلاتے ہیں (ابو داؤد، کتاب الاشرۃ، باب ثانی؛ ابن ماجہ، کتاب الاشرۃ، باب سادس)۔ شراب کو بطور دوا استعمال کرنے سے بھی روک دیا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے، (مسند احمد، ۵ : ۲۹۲؛ مسلم، کتاب الاشرۃ، حدیث ۱۲)۔ مردار، خون اور خنزیر کو حرام قرار دینے کے بعد انتہائی اضطراری حالت میں کھانے کی اجازت قرآن مجید میں موجود ہے، لیکن شراب کے لیے ایسی کوئی رعایت موجود نہیں۔

عہد نبوی اور عہد صدیقی میں شراب خوار کی سزا کھجور کی شاخ یا جوتے کی چالیں ضریں تھی (البخاری، کتاب الحدود، باب ثانی)۔ عہد فاروقی میں صحابہ کرامؓ کے مشورے سے شرابی کی سزا، حد قذف کے برابر (۲۴ [النور]: ۴) چالیں کوڑے مقرر ہوئی (حوالہ سابق)۔ اکثر فقہاء نے اسی پر عمل کیا ہے، مگر امام شافعیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کو اختیار کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ہدایہ اخیرین، ۴۸۹ بعد؛ رُوحِ المعانی، ۲ : ۱۱۱ بعد؛ الزرقانی، ۴ : ۴۲؛ الثووی: شرح مسلم، ۴ : ۱۵۶؛ ابو داؤد، کتاب

الحدود، باب ۳۶؛ مستند احمد، ۴ : ۹۳۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، مادة خمر؛
(۲) الزییدی: تاج العروس، مادة خمر؛ (۳) ابن الاثیر:
النهاية؛ (۴) السيوطی: الدر الثیر، قاهره، بر حاشیة
النهاية؛ (۵) راغب: مفردات فی غریب القرآن، بذیل
مادة؛ (۶) الزمخشري: الکشاف، قاهره، ۱۹۴۶ء؛ (۷)
البيضاوی: انوار التنزیل؛ (۸) القرطبی: الجامع لاحکام
القرآن، قاهره ۱۹۳۸ء؛ (۹) الاصفهانی: کتاب الاغانی،
طبع بولاق؛ (۱۰) الآلوسی: بلوغ الارب، قاهره ۱۹۲۵ء؛
(۱۱) محمد فؤاد عبدالباقي: مفتاح كنوز السنة، قاهره
۱۹۳۴ء؛ (۱۲) الآلوسی: روح المعانی، قاهره؛ (۱۳)
المرغینانی: هدايه، مجتبیائی دہلی ۱۹۳۷ء؛ (۱۴) البخاری:
الجامع الصحيح، قاهره؛ (۱۵) مسلم: الجامع الصحيح،
قاهره، ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) الزرقانی: شرح موطأ مالک
قاهره، ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) النووی: شرح مسلم، قاهره؛ (۱۸)
حسان بن ثابت: دیوان، قاهره، ۱۳۳۱ھ؛ (۱۹)
ابن الاخوان: معالم القرية فی احکام الحسبة، طبع لیوی،
کمبرج ۱۹۳۷ء، ص ۲۲ تا ۳۴۔

(ظہور احمد اظہر)

خمر: رُكْ بِهِ خُمَيْرٌ .

⊗ خُمُس: (ع)، بمعنی پانچواں حصہ؛ مخالفین اسلام
سے جو مال لُٹ کر حاصل کیا جائے وہ غنیمت ہے، اس
میں سے سب سے پہلے قانوناً پانچواں حصہ الگ کر لینا
چاہیے اور باقی ماندہ لشکر پر تقسیم ہوگا۔ جو مال
بغیر لُڑائی کے حاصل ہو وہ فِیء ہے۔ حنفیہ کی رائے
کے مطابق فِیء سب کا سب عام مسلمانوں کا ہے اور
بیت المال میں جائے گا اور اس میں سے خُمُس نہیں نکالا
جائے گا۔ ا ل ترقیہ کی رائے ہے کہ خُمُس فِیء میں سے
بھی نکالا جائے گا۔ اور باقی ماندہ بیت المال میں جائے
گا۔ (قب ابن نجیم: البحر الرائق، طبع دارالکتب العربیة
الکبری، مصر ۵ : ۲۲ آغاز باب الغنائم)۔ اس
خمس کی پھر پانچ حصوں میں تقسیم ہوگی، جن میں

سے پہلا حصہ اللہ و رسول ﷺ کا ہے، دوسرا رسول ﷺ
کے قرابت داروں کا (یعنی آپ ﷺ کے خاندان والوں کا)،
تیسرا یتیموں کا ہے، چوتھا مساکین کا اور پانچواں
مسافروں کا (۸ [الانفال] : ۴۱)۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے حصے کے
مصرف کی بابت اختلاف رائے ہے۔ بعض فقہاء کا
خیال ہے کہ یہ حصہ آپ کے ورثہ کو ملے گا اور
بعض کہتے ہیں، کہ یہ امام منتظر کا حق ہے جو
آپ ﷺ کا خلیفہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ
آپ ﷺ کی وفات کے بعد یہ حصہ ساقط ہو گیا (حوالہ
بالا، ص ۹۱)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو
عامۃ مسلمین کے مفاد میں خرچ کیا جائے گا مثلاً
لشکریوں کی تنخواہ، ان کے گھوڑوں کے لیے چارہ
وغیرہ، ان کے لیے ہتیار کی خرید، پلوں اور قلعوں کی
تعمیر اور قاضیوں اور اماموں کی تنخواہ پر۔ امام
ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذوی القربی کا حق بھی آپ کے
بعد ساقط ہو گیا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ان
کا حق خمس میں باقی ہے، لیکن یہ حق صرف
بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا ہے، باقی ماندہ
قریش کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔

متاخرین شیعہ (اثنا عشریہ) کے قانون کے
مطابق، جیسا کہ ان کے معتبر عالم محقق اول یعنی
نجم الدین جعفر بن یحییٰ (م ۵۷۲ھ) نے بیان کیا
ہے، خمس بالاجمال مذکورہ بالا مصادر سے حاصل
کیا جائے گا، لیکن اس کی تقسیم کے بارے میں وہ
اصولاً اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے ہاں خمس مفصلہ
ذیل اموال سے لیا جاتا ہے: (۱) مال غنیمت سے؛
(۲) معادن کے حاصلات سے؛ (۳) ان خزائن مدفونہ
سے جن کے مالک کا پتا نہ چلے کہ مسلم ہے یا ذمی؛
(۴) سمندر کی پیداوار سے؛ (۵) زراعتی، تجارتی اور
صنعتی ذرائع سے حاصل شدہ منافع سے جو ضروریات
زندگی سے فاضل بچ رہیں؛ (۶) اس زمین کی

مقامی سرکاری محاسبین اور کاتبوں (کُتَّاب) کی نگرانی میں ہوتی ہے، مستحق افراد کی معاشی ضرورت کا خیال رکھنا چاہیے، فقط یتیم اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان کو معاشی ضرورت کا محتاج ہونے بغیر بھی ان کا حصہ دیا جاسکتا ہے۔ خمس ادا کرنے والا شخص واحد اپنا سارا حصہ کسی ایک مستحق خمس کو دے سکتا ہے۔ خمس کی وصولی میں عام طور پر علاقائی مراعات روا نہیں رہی جاتیں۔

چونکہ خمس کی وصولی کا طریقہ ایسا ہے جس کی پوری پوری نگرانی ممکن نہیں، اس لیے ہر زمانے میں اس کی وصولی میں دقت پیش آتی رہی ہے۔ خصوصاً ایسے زمانے میں جب حکام وقت کو مذہبی پیشواؤں کی تائید اور حمایت حاصل نہ ہو۔ چنانچہ ناصر الدین شاہ قاجار کے عہد (۱۲۶۴ھ / ۱۸۴۸ء تا ۱۳۱۳ھ / ۱۸۹۶ء) میں بہت سے ایرانی مسلمانوں نے اپنا اپنا خمس ادا کرنے سے پہلو تہی کیا اور اس طرز عمل سے ان لوگوں (یعنی سادات) کو جو اپنے آپ کو اولاد نبیؐ کہتے تھے، لوگوں پر جبر کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ عامۃ الناس کے گریز کے باوجود مذہبی مقتداؤں نے ۱۲۷۷ھ / ۱۸۶۰-۱۸۶۱ء میں ایران میں ۲ لاکھ بیس ہزار تومان (یعنی اس زمانے کے حساب سے ۸۶۲۰۰ پونڈ) بطور خمس وصول کیے۔

مآخذ: (۱) Landlord and : A.K.S. Lambton

Peasant in Persia، طبع لندن، نیویارک، ٹورنٹو، ۱۹۵۳ء،

ص ۳۱ بعد؛ (۲) الماوردی: الأحكام السلطانیہ؛ (۳)

تاج العروس، ج ۴، طبع بولاق ۱۳۰۶ھ ص ۱۳۹ بعد؛

(۴) لسان العرب، ج ۷، طبع بولاق ۱۳۰۱ھ، ص ۳۷۲

بعد؛ (۵) Droit Muselman : A. Querry، پیرس

۱۸۷۹ء، ص ۱۷۵، بعد (زیادہ تر مبنی بر المحقق :

شرائع الاسلام فی الحلال والحرام)؛ (۶) W.V. Grolman :

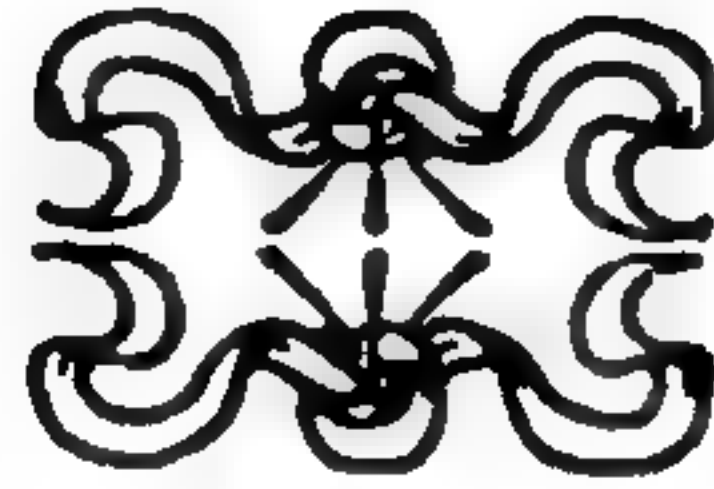
Mil. Aufzeichnungen in Persien, Militar

پیداوار سے جو ایک مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ فروخت کر دی ہو؛ (۷) ان اموال سے جن میں حلال اور حرام کی آپس میں اس قدر آمیزش ہو جائے کہ ان کا جدا کرنا دشوار ہو۔ اس کے بعد اس خمس کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے تین حصوں یعنی (۱) اللہ؛ (۲) اس کے رسول؛ (۳) اور ذوی القربی کے حصوں کے لینے والے رسول اللہ ہی ہیں؛ حصہ اول و دوم کے حقدار عملی طور پر رسول کے وارث ہیں جن سے مراد عبد المطلب کی صلبی اولاد ہے یعنی اولاد ابوطالب، عباس، الحارث اور ابولہب بشرطیکہ وہ اثنا عشری ہوں، اسی وجہ سے ان لوگوں کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ اسی طرح عموماً اولادِ اناث خمس کے حصے دار ہونے سے محروم ہیں؛ حصہ (۳) ان کو دیا جائے گا جو قانوناً آپ کے جانشین یعنی امام الاصل ہیں، لیکن بعض فقہائے شیعہ نے ان کے حق سے انکار کیا ہے اور فقط بارہ اماموں کو اس کا صحیح حقدار تسلیم کیا ہے۔ جو چیزیں (انفال) خاص طور پر رسول اور امام الاصل کے لیے محفوظ ہیں وہ یہ ہیں : (۱) زمین، جنگلات، انہار و میاں اور ان کی پیداوار جو صلح و آشتی کے ساتھ غیر مملوک اور لا وارث قرار دے دی گئی ہوں؛ (۲) غنیمت میں سے مفتوح دشمن کے سردار کی املاک منقولہ و غیر منقولہ اور (۳) ناقابل تجزیہ اشیا مثلاً لونڈی، غلام اور گھوڑوں وغیرہ میں سے اپنے حسب پسند لے لینے اور ان اشیا کے تقسیم کرنے کا حق؛ باقی ماندہ حصص میں سے (۴) یتیموں، (۵) مساکین و فقرا اور (۶) غربا اور مسافروں کو دیے جائیں گے بشرطیکہ یہ تینوں قسم کے لوگ عبد المطلب کی اولاد میں سے ہوں۔ بعض فقہائے شیعہ کی رائے میں حصہ (۳) بارہویں امام کے غائب ہو جانے کے بعد موقوف ہو جانا چاہیے۔ خمس کی تقسیم میں جو

(1848-1896)، گوئنگن؛ [دیکویے تفاسیر قرآن، بذیل
(۸) [الانقال] : ۱۴)؛ احادیث بمدد مفتاح کنوز السنة،
بذیل مادّة الخمس؛ نیز کتب فقہ].

(JUR HANS KRUSE)

:H.C. Brugsch (۷)؛ ۲۱۳؛ ۱۸۹۳، *Wochenblatt*
؛ ۲۳۵؛ ۱۸۸۶، برلن *Im Lande der Sonne*
؛ ۱۳۶؛ ۱۹۰۴، برلن *Staates...*
؛ ۱۳۶؛ ۱۹۰۴، برلن *Die persische Gesellschaft unter Nāṣir ud-Dīn Sāh*



تصحیحات

(جلد ۵)

صواب	خطا	صفحہ عمود	سطر	سر ورق کی	پشت پر
از ۱۹ دسمبر ۱۹۷۰ء	از ۱۹ دسمبر ۱۹۷۱ء				

(جلد ۷)

شمالی عرب	جنوبی عرب	۲۹	۲	۹۳۵
Travels	Travels	۲۳	۱	۹۳۷

(جلد ۸)

قافلہ	کا قافلہ	۱۰	۱	۱۰
صحیح	صحیح	۲۲	۲	۵۷
ش کا حرف	ش کا لفظ	۲۶	۲	۹۵
مہملہ	مہملہ	۱۴	۱	۹۸
خوراک	خوak	۲۴	۲	۹۹
التابعین	التابعین	۲۵	۲	۱۳۱
گنتی اور	گنتی و	۲۱	۲	۱۷۸
اسی لیے	اس لیے بھی وجہ ہے کہ	۲۷	۱	۱۸۷
(مہدیوں)	(مہدیوں)	۱۱	۱	۲۰۲
قرطبہ	قرطبہ	۱۸	۱	۲۰۳
قلادۃ	قلادۃ	۷	۲	۲۱۱
ابن الاثیر :	ابن الاثیر،	۳۱	۱	۳۲۶
شیعوں	شیعوں	۲۲	۱	۳۳۸
۱۵۲۸ء	۱۵۴۳ء	۲۶	۱	۳۸۷
لیے	لیے	۳۲	۲	۳۸۷
حیثیت	حیثیت	۲	۱	۳۹۶
سجاق	سجق	۱۶	۲	۳۹۶

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۹۷	۱	۶	قیونلو	قیونلو
۴۰۳	۱	۱۰	(لیونکہ	[لیونکہ
۴۰۴	۱	۱۸	باعث	باعث
۴۰۸	۲	۲	ملکت	مملکت
۴۱۸	۲	۲۰	س ۱۲)	س ۱۲
۴۱۹	۱	۱۴	السباعی بیوی بک	السباعی بیوی بک
۴۲۹	۱	۱۷	کے متن	کا متن
۴۵۴	۲	۲۲	۶۱۸۳	۶۱۸۳
۴۵۹	۲	۲۹	یقینا	یقینا
۴۶۹	۱	۱۴	ھیچ کو	ھیچ لس
۴۸۲	۱	۱۶	ر لھا گیا جاتا	ر لھا گیا
۴۸۲	۱	۲۸	Tabl	Table
۴۸۶	۲	۱۹	سکتا	سکتا
۴۹۵	۱	۱	ادایگی	ادائی
۵۱۳	۱	۷	والدہ	والدہ
۵۱۳	۲	۳	جتھے	جتھے
۵۲۴	۱	۶	معرض وجود	معرض وجود میں
۵۳۶	۱	۱۳	مطلق	مطلق
۵۳۸	۱	۱۵	تاریخ عمومی	تاریخ عمومی
۵۵۲	۱	۳۰	مختلف	مختلف
۵۵۹	۲	۳۲	آ سفرڈ	آ سفرڈ
۵۶۰	۱	۲	آ سفرڈ	آ سفرڈ
۵۶۴	۱	۳۲	لکھا	لکھا
۵۶۸	۲	۳۲	گرشاسپ (سب سے زیادہ	گرشاسپ (انتہائی
۵۶۸	۱	۶ تا ۱	طبع زاد اور قدیم ترین، ۵۴۸۵ /	طبع زاد اور قدیم ترین نظمیں،
			۱۰۶۶ کے لگ بھگ لکھی گئیں [رک بہ	۱۰۶۶ کے لگ بھگ
			اسدی]، اس کے پوتے سام، اور پرہوتے	لکھی گئیں؛ رک بہ اسدی، اس
			رستم کے تین بیٹوں جہانگیر، فرامرز	کے پوتے سام اور پرہوتے رستم کے
			اور بنو گشتاسپ۔: برزو (رک بہ	تین بیٹوں، یعنی جہانگیر، فرامرز اور
			برزوناہ) رستم کے قوی دشمن بہمن	بنو گشتاسپ، کے علاوہ برزو (رک بہ
			(مؤلفہ ایرانشاہ ۵۴۹۹ / ۱۰۶۶ کے	برزو نامہ)، رستم کے قوی دشمن

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
				لگ بھگ)، خاندان کے آخری فرد بہمن (مؤلفہ ایرانشاہ، نواح ۹۹۴/۵۴۹۹/۵۴۹۹)
				یعنی برزو کے
۵۷۲	۲	۴	محفوظ	محفوظ
۵۷۲	۲	۲۷	اشارنا	اشارۃ
۵۷۳	۱	۲۹	ازیکوں	ازبکوں
۶۰۸	۱	۱۹	اغا	آشا
۶۱۶	۱	۱۲	فہذا	فہذا
۶۳۵	۲	۲۵	(قنایات)	(قنوات)
۶۴۰	۱	۱۴	المرا بطیون	المرا بطون
۶۵۷	۲	۲۶	موقعہ	موقع
۶۶۶	۲	۷	تذکرۃ	تذکرۃ
۶۷۳	۱	۱۶	اولیں	اولیں
۶۷۳	۲	۳۰	الحمیمہ	الحمیمہ
۶۸۷	۲	۳۱	ملخص	ملخص
۶۸۸	۲	۳۰	پزدوی	بزدوی
۶۸۹	۲	۱۱	دینوی	دنیوی
۶۹۱	۲	۵	حو	جو
۷۱۰	۲	۲۱	یقینا	یقینا
۷۲۲	۱	۱۵	داود	داود
۷۶۰	۲	۲۶	ہوئے	ہوئے
۷۶۶	۲	۴	ملخص	ملخص
۷۶۶	۲	۲۱	گار	گاد
۷۷۳	۲	۲۷	رك به	رك به
۷۸۲	۱	۳	واضح	واضح
۷۸۳	۱	۸	تا ۱۱۴۵ء)	تا ۱۱۴۵ء
۸۰۵	۱	۱۵	سن	جن
۸۳۰	۲	۱۳	چھنڈے	چھنڈے
۸۴۸	۱	۳۲	رف	حذف
۸۴۸	۲	۱۰	حمد	محمد
۸۵۰	۲	۳۲	تلخیص	تلخیص

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۸۵۳	۱	۲۷	دیکھیے	دیکھیے
۸۶۹	۱	۲۳	مطبوعہ	مطبوعہ
۸۷۰	عنوان شجرہ		شجرہ	شجرہ
۹۰۱	۲	۲۱	آلام فرتہر	آلام فرتہر
۹۰۳	۲	۳۱	جرجی	جرجی
۹۰۴	۲	۱۷	ہیں	میں
۹۰۸	۱	۱۶	نہا	تھا
۹۱۲	۲	۱۳	بذآن	بذآن
۹۱۶	۲	۲۶	مترحمہ	مترجمہ
۹۲۳	۱	۲۱	موحود	موجود
۹۲۴	۱	۲۳	ا لسنفٹڈ	ا لسنفٹڈ
۹۲۸	۱	۱۷	اور تیماء	تیماء
۹۳۹	۲	۲۳	فوج	فوج
۹۵۳	۱	۵	gāḷūramān	gāḷūramān
۹۶۸	۱	۱۵	الخط	الخط
۹۷۵	۱	۳	ادا	ادا کرنا
۹۸۲	۱	۲۱	قابل ذکر	قابل ذکر ہے
۹۸۷	۲	۲۷	نچاے	نیچے کے
۹۸۸	۱	۲۲	استعمالات	استعمالات
۱۰۰۱	۱	۲	رکن	رکن
۱۰۳۷	۲	۱۸	نقرہ	نقرہ
۱۰۳۹	۱	۲۲	قرآن	قرآن
۱۰۴۰	۱	۲۲	(۱۶ النحل) ۶۷	(۱۶ النحل) ۶۷
۱۰۴۱	۱	۳	یعنی	یعنی

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ابن بطوطہ = تحفة النظار الخ، مع ترجمہ از C. Delémery اور B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بریدی = النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، W. Popper، برکلی و لائنڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء. ابن تغری بریدی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۳۸ھ بعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائنڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، بار دوم. ابن خردادبہ = المسالک و الممالک، طبع ڈ خویہ M. J. de Goeje، لائنڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI). ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر الخ، بولاق ۱۲۸۳ھ.

ابن خلدون: مقدمة = Prolégomènes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون: مقدمة، ترجمہ دیسلان = Prolégomènes d'Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون: مقدمة، ترجمہ روزنتھال = The Muqaddimah، ترجمہ از Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء. ابن خلدون = وقایع الاعیان، طبع و سٹیفنڈ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

۱، لائنڈن ۱ یا ۲ = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی، بار اول یا دوم، لائنڈن.

۲، ت = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی.

۳، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی).

ابن الأبار = کتاب تکملة الصلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبار: تکملة = M. Alarcón - C. A. González، Palencia: Apéndice a la adición Codera de Tecmila، در Misc. de estudios y textos árabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبار، جلد اول = ابن الأبار: تکملة الصلة، Texte arabe d'après un ms. de Fés, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera، تصحیح A. Bel، محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = بار اول، کتاب الکمل، طبع نورنبرگ C. J. Tornberg، لائنڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء؛ بار دوم، کتاب الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ بار سوم، کتاب الکامل، قاہرہ ۱۳۰۳ھ؛ بار چہارم، کتاب الکامل، قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ از فاینان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلة فی اخبار ائمة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن خَلَّکان، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۱۲۷۵ھ۔
 ابن خَلَّکان، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔
 ابن خَلَّکان، ترجمہ دیسلان = *Biographical Dictionary* ترجمہ
 از دیسلان M. de Slane، جلد ۴، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء۔
 ابن رُسْتَه = الأَعْلَاق النَفِیْسَة، طبع ڈ خویہ، لائڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ (BGA, VII)۔
 ابن رُسْتَه، ویت = *Les Atours précieux*، ترجمہ
 از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۰۰ء۔
 ابن مَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau
 وغیرہ، لائڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۰ء۔
 ابن عِذَارِی = کتاب البیان المَغْرِب، طبع کولن G. S. Colin
 و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء۔
 ابن العِمَاد : شَذَارَت - شَذَارَت الذَّهَب فی أَخْبَارِ مَنْ ذَهَبَ،
 قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ (سنین و فیات کے اعتبار سے
 حوالے دیے گئے ہیں)۔
 ابن الفَیْہ - مختصر کتاب البُلْدَان، طبع ڈ خویہ، لائڈن
 ۱۸۸۶ (BGA, V)۔
 ابن قُتَيْبَة : شِعْر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع
 ڈ خویہ، لائڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔
 ابن قُتَيْبَة : مَعَارِف (یا المعارف) = کتاب المَعَارِف، طبع وِسْتْمُفِلْت،
 کوٹنگن ۱۸۵۰ء۔
 ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وِسْتْمُفِلْت، کوٹنگن
 ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔
 ابوالفداء : تَقْوِیْم = تَقْوِیْم البُلْدَان، طبع رینو J.-T. Reinaud
 و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۸۳ء۔
 ابوالفداء : تَقْوِیْم، ترجمہ = *Géographie d'Aboulféda*
traduite de l'arabe en français ج ۱ و ۲ / ۱ از
 رینو، پیرس ۱۸۸۸ء، ج ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔
 الأَدْرِیْسِی : المَغْرِب = *Description de l'Afrique et de*

l'Espagne، طبع ڈوژی R. Dozy و ڈ خویہ، لائڈن
 ۱۸۶۶ء۔
 الإَدْرِیْسِی، ترجمہ جوبار = *Géographie d'Édrisi*، ترجمہ
 از P. A. Jaubert، جلد ۲، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔
 الاستیعاب = ابن عبد البر : الاستیعاب، جلد ۲، حیدرآباد
 ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ۔
 الاشتقاق = ابن دُرَیْد : الاشتقاق، طبع وِسْتْمُفِلْت، کوٹنگن
 ۱۸۵۳ (اناسٹاتیک)۔
 الإِصَابَة = ابن حجر العسقلانی : الإِصَابَة، جلد ۴، کلکتہ
 ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔
 الاِصْطَخَرِی = المَسَالِک و المَمَالِک، طبع ڈ خویہ، لائڈن
 ۱۸۷۰ (BGA, I) و باردوم (نقل باراول) ۱۹۲۷ء۔
 الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی : الاغانی،
 باراول، بولاق ۱۲۸۵، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳، بار
 سوم، قاہرہ ۱۳۳۰ بعد۔
 الاغانی، بروٹو = کتاب الاغانی کی اکیسویں جلد، طبع
 بروٹو R. E. Brünnow، لائڈن ۱۸۸۸/۱۳۰۶ھ۔
 الأَنْبَارِی : نَزْهَة = نَزْهَة الْأَنْبَاء فی طَبَقَاتِ الْأَدَبَاء، قاہرہ
 ۱۲۹۳ھ۔
 البغدادی : الفَرْق = الفَرْق بین الفَرْق، طبع محمد بدر،
 قاہرہ ۱۳۲۸/۱۹۱۰ء۔
 البَلَاذَرِی : أَنْسَاب = أَنْسَاب الْأَشْرَاف، ج ۴ و ۵، طبع
 M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس
 (بروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔
 البَلَاذَرِی : أَنْسَاب، ج ۱ = أَنْسَاب الْأَشْرَاف، ج ۱، طبع محمد
 حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔
 البَلَاذَرِی : قُتُوح = قُتُوح البُلْدَان، طبع ڈ خویہ، لائڈن
 ۱۸۶۶ء۔
 یَسْهَقِی : تَارِیْخ یَسْهَقِی = ابوالحسن علی بن زید البیسْهَقِی :
 تَارِیْخ یَسْهَقِی، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ۔
 یَسْهَقِی : تَمَمَة = ابوالحسن علی بن زید البیسْهَقِی : تَمَمَة
 حِوَالِ الْحِکْمَة، طبع محمد شفیق، لاہور ۱۹۳۵ء۔

یسعی، ابوالفضل = ابوالفضل یسعی: تاریخ مسعودی،
Bibl. Indica.

تاج العروس = محمد مرتضیٰ بن محمد الزبیدی: تاج
العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۴
جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلد،
دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲
جلد، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتمیمة = یتمیمة الدھر فی محاسن اہل العصر،
دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی: یتمیمة، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۹۳۴ء.

حاجی خلیفہ: جہان نما = استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالثقایا
S. Yaltkaya و محمد رفعت یلگہ الکلیسلی

Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفہ، طبع فلاوگل = کشف الظنون، طبع فلاوگل

Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول
۱۳۱۰ء تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = The Regions of the World، ترجمہ از
مینورسکی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI)،
سلسلہ جدید).

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج،
لندن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII).

خواند امیر = حبیب السیر، (۱) تہران ۱۲۷۱ھ؛ (۲) بمبئی
۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء.

الدرر الكامنة = ابن حجر العسقلانی: الدرر الكامنة،
حیدرآباد ۱۳۴۸ء تا ۱۳۵۰ھ.

الذہیری = حیوۃ العیون (کتاب کے مقالات کے عنوانوں

کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، لندن و لائنڈن
۱۹۰۱ء.

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلد، حیدرآباد
۱۳۱۵ھ.

رحمن علی = تذکرۃ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.
روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات،
طہران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمد حسن و حسن احمد
محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء.

السبکی = طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.
سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ء
تا ۱۳۱۶ھ.

سُرکس = سُرکس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ
۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۱ء.

السمعی = السمعانی: الانساب، طبع عکسی باعتناء
مرجلیوٹ D. S. Margoliouth، لائنڈن ۱۹۱۲ء
(GMS, XX).

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.
الشہرستانی = الملل و النحل، طبع کیورٹن W. Cureton،
لندن ۱۸۴۶ء.

الضبی = بغیۃ الملتیس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع
کودیرا Codera و ریبیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ء تا
۱۸۸۵ء (BAH, III).

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ
۱۳۵۳ء تا ۱۳۵۵ھ.

الطبری = تاریخ الرسل و الملوک، طبع ڈخوید وغیرہ،
لائنڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء.

عثمان لی مؤلف لری = بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی
مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفريد = ابن عبد ربہ: العقد الفريد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ.
علی جواد = ممالک عثمانیہ تاریخ و جغرافیہ لغاتی،

استانبول ۱۳۱۳ / ۱۸۹۵ تا ۱۳۱۷ / ۱۸۹۹. عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براون، لندن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶. عیون الأنباء = طبع مِلر A. Müller، قاهرة ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲. غلام سرور، مفتی: خزينة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۳. غوثی ماندوی: گلزار ابرار، ترجمه اردو موسوم به اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶. فرشته = محمد قاسم فرشته: گلشن ابراهیمی، طبع سنکی، بمبئی ۱۸۳۲. فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایره جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ه.ش. فرهنگ آند راج - منشی محمد بادشاه: فرهنگ آند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳. فقیر محمد: حدائق العنقیة، لکھنؤ ۱۹۰۶. قلن و لنگز = Alexander S. Fulton and Matrin = Second Supplementary Catalogue of Arabic: Lings Printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۰۹. فهرست (یا الفهرست) = ابن النديم: کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲. ابن القفطی = تاریخ الحکماء، طبع لپرت J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳. الکُتبی: قوت ابن شاکر الکُتبی: قوت الوفیات، بولاق ۱۲۹۹. لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲ جلد، قاهرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸. مآثر الأمراء = شاه نواز خان: مآثر الأمراء، Bibl. Indica. مجالس المؤمنین = نورالله شوستری: مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ ه.ش. مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۳ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹. مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، حیدرآباد ۱۹۰۱. مسعود کیهان = جغرافیای مفصل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ ه.ش. المسعودی: مروج = مروج الذهب، طبع باریه د مینار و پاوه د کورتی، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷. المسعودی: التنبيه = کتاب التنبيه و الاشراف، طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۹۳ (BGA, VIII). المقدسی = احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۷۷ (BGA, III). المقرئ: Analectes = نفع الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱. المقرئ، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۱۲۷۹ / ۱۸۶۲. منجم باشی = صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵. میر خواند = روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ / ۱۸۴۹. نزهة الخواطر = حکیم عبدالحی: نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۳۷ بعد. نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهرہ ۱۹۵۳. الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیدرنک Dederling، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳. الهمدانی = صفة جزيرة العرب، طبع مِلر D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱. یاقوت = معجم البلدان، طبع وِسٹفلک، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ (طبع اناسطایک، ۱۹۲۳). یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأريب الى معرفة الأديب، طبع مرجلیوٹ، لائڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ (GMS, VI). معجم الادباء (طبع اناسطایک، قاهرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸. یعقوبی (یا یعقوبی) = تاریخ، طبع هوتسما M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ / ۱۹۶۰. یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۹۲ (BGA, VII). یعقوبی، Wiet ویت = Ya'qūbi. Les pays، ترجمہ از G. Wiet، قاهرہ ۱۹۳۷.

استانبول ۱۳۱۳ / ۱۸۹۵ تا ۱۳۱۷ / ۱۸۹۹. عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براون، لندن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶. عیون الأنباء = طبع مِلر A. Müller، قاهرة ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲. غلام سرور، مفتی: خزينة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۳. غوثی ماندوی: گلزار ابرار، ترجمه اردو موسوم به اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶. فرشته = محمد قاسم فرشته: گلشن ابراهیمی، طبع سنکی، بمبئی ۱۸۳۲. فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایره جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ه.ش. فرهنگ آند راج - منشی محمد بادشاه: فرهنگ آند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳. فقیر محمد: حدائق العنقیة، لکھنؤ ۱۹۰۶. قلن و لنگز = Alexander S. Fulton and Matrin = Second Supplementary Catalogue of Arabic: Lings Printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۰۹. فهرست (یا الفهرست) = ابن النديم: کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲. ابن القفطی = تاریخ الحکماء، طبع لپرت J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳. الکُتبی: قوت ابن شاکر الکُتبی: قوت الوفیات، بولاق ۱۲۹۹. لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲ جلد، قاهرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸. مآثر الأمراء = شاه نواز خان: مآثر الأمراء، Bibl. Indica. مجالس المؤمنین = نورالله شوستری: مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ ه.ش. مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۳ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹. مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، حیدرآباد ۱۹۰۱.

کتاب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī*, rédigées par I. Guidi, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfî Barkan : *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littérature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, SI, II, III = G. d. A. L., *Erster* (Zweiter, Dritter). *Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E. G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsî*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsî to Sa'dî*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches* = R. Dozy : *Recherches sur*

l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E. J. W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H. A. R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen* = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*² = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire*, the same, trans. by J. J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M. Th. Houtsma : *Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch*

des islamischen Gesetzes, Leiden 1910.

- Juynboll : *Handleiding = Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.
- Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).
- Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.
- Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.
- Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).
- Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
- Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).
- Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.
- Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspero et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).
- Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.
- Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.
- Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.
- Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.
- Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez : *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.
- Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.
- Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.
- Pauly-Wissowa = *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.
- Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.
- Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid 1898.
- Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.
- Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.
- Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.
- Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.
- Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.
- Sources inéd.* = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.
- Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.
- Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
- Spuler : *Mongolen* = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.
- SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.
- Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.
- Survey of Persian Art* = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrs-lage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Hand-*

book of Early Muhammadan Tradition, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

مجلات، سلسلہ ہائے کتب (۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = Archives Berbères.
Abh. G.W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.
Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.
Afr. Fr. = Bulletin du Comité de l'Afrique française.
Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.
AIÉO Alger = Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger.
AIUON = Annali dell'Istituto Univ. Orient, di Napoli.
AM = Archives Marocaines.
And. = Al-Andalus.
Anth. = Anthropos.
Anz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.
AO = Acta Orientalia.
Arab. = Arabica.
ArO = Archiv Orientaln.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
ASI = Archaeological Survey of India.
ASI, NIS = the same, New Imperial Series.
ASI, AR = the same, Annual Reports.
AÜDTCFD = Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.
As. Fr. B. = Bulletin du Comité de l'Asie Française.
BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana.
BASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.
Bell. = Türk Tarih Kurumu Belleten.
BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.
BÉt. Or = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.
BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien.
BIFAQ = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
BIS = Bibliotheca Indica series.
BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia de España.
BSE = Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.
BSE² = the same, 2nd ed.
BSL(P) = Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).
BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).
BZ = Byzantinische Zeitschrift.
COC = Cahiers de l'Orient Contemporain.
CT = Cahiers de Tunisie.
EI¹ = Encyclopaedia of Islam, 1st edition.
EI² = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.
ELM = Epigraphia Indo-Moslemica
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
GJ = Geographical Journal.
GMS = Gibb Memorial Series.
Gr. I. Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie.
GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp. = Hespérus.
IA = Islâm Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.
IC = Islamic Culture.
IFD = İlahiyat Fakültesi Dergisi.
IG = Indische Gids.
IHQ = Indian Historical Quarterly.

IQ = The Islamic Quarterly.
IRM = International Review of Missions.
Isl. = Der Islam.
JA = Journal Asiatique.
JAfr. S. = Journal of the African Society.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE = Jewish Encyclopaedia.
JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPak. HS = Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS = Journal of the Panjab Historical Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R) Num. S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog. S = Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO = Journal de la Société Finno-ougrienne.
JSS = Journal of Semitic Studies.
KCA = Körösi Csoma Archivum.
KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE = Kratkie Soobshcheniya Instituta Étnografii (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash. = Al-Mashrik.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Oriental-Gesellschaft.
MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.
MEA = Middle Eastern Affairs.
MEJ = Middle East Journal.

MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften.
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI = Mir Islama.
MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.
MIE = Mémoires de l'Institut d'Égyptien.
MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.
MMIA = Madjallat al-Madjma' al-'ilmi al-'Arabi, Damascus.
MO = Le Monde oriental.
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.
MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.
MTM = Milî Tettebbü'ler Medjmü'asi.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.
MW = The Muslim World.
NC = Numismatic Chronicle.
NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
OA = Orientalisches Archiv.
OC = Oriens Christianus.
OCM = Oriental College Magazine, Lahore.
OCMD = Oriental College Magazine, Damlma, Lahore.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*.
OM = *Oriente Moderno*.
Or. = *Oriens*.
PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*.
PELOV = *Publications de l'École des langues orientales vivantes*.
Pet. Mitt. = *Petermanns Mitteilungen*.
PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society*.
QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine*.
RAfr. = *Revue Africaine*.
RCEA = *Répertoire Chronologique d'Épigraphie arabe*.
REI = *Revue des Études Islamiques*.
REJ = *Revue des Études Juives*.
Rend. Lin. = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*.
RI = *Revue Indigène*.
RIMA = *Revue de l'Institut des manuscrits Arabes*.
RMM = *Revue du Monde Musulman*.
RO = *Rocznik Orientalistyczny*.
ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*.
ROL = *Revue de l'Orient Latin*.
RAH = *Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid*.
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*.
RT = *Revue Tunisienne*.
SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg*.
SBAK. Wien = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien*.
SBBayr. Ak. = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*.
SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen*.
SBPr. Ak. W. = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin*.
SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).
SI = *Studia Islamica*.

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).
Stud. Isl. = *Studia Islamica*.
S. Ya. = *Sovetskoe Yazıkoznaniye* (Soviet Linguistics).
SYB = *The Statesman's Year Book*.
TBG = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*.
TD = *Tarih Dergisi*.
TIE = *Trudi instituta Étnografii* (Works of the Institute of Ethnography).
TM = *Türkiyat Mecmuası*.
TOEM = *Ta'rikh-i 'Othmānī* (Türk Ta'rikhi) *Endjümeni medjmū'ası*.
TTLV = *Tijdschrift v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*.
Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.
Versl. Med. AK. Amst. = *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.
VI = *Voprosi Istorii* (Historical problems).
WI = *Die Welt des Islams*.
WI, NS = the same, New Series.
Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*.
WMG = *World Muslim Gazetteer, Karachi*.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*.
Zap. = *Zapiski*.
ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*.
ZGerd. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin*.
ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen*.
ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte*.
ZS = *Zeitschrift für Semitistik*.

علامات و رموز و اعراب

۱

علامات

* مقالہ، ترجمہ از []، لائن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[] اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

کتاب مذکور	= op. cit.	بعد	= f., ff., sq., sqq.
قَب (قارب یا قابل)	= cf.	بذیل مادہ (یا کلمہ)	= s. v.
ق-م (قبل مسیح)	= B. C.	دیکھیے : (کسی کتاب کے	= sec ; s.
م (متوفی)	= d.	حوالے کے لیے)	
محل مذکور	= loc. cit.	رَک بہ (رجوع کنید بہ) یا	= q. v.
وہی کتاب	= ibid.	رَک بآں (رجوع کنید بآں) :	
وہی مصنف	= idem.	[] کے کسی مقالے کے	
ہ (سند ہجری)	= A. H.	حوالے کے لیے	
ع (سند عیسوی)	= A. D.	بمواضع کثیرہ	= passim.

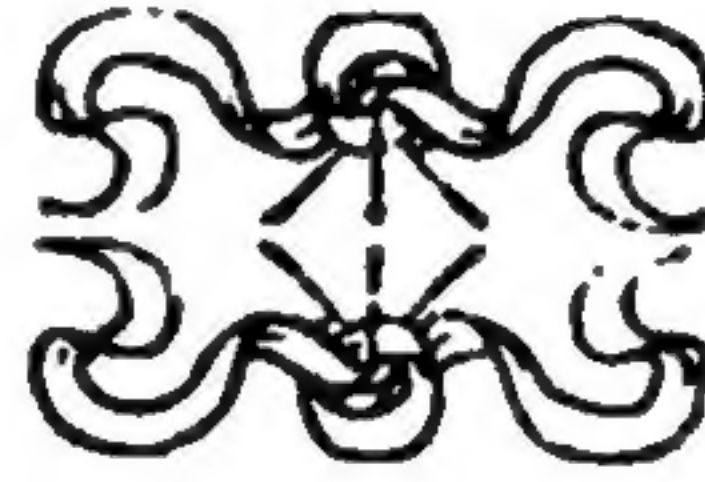
۳

اعراب

(ج) ai = (سیر : Sair)	اے	(۱) Vowels	
e = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ہن : pen)		a =	فتحہ (ـَ)
o = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول : mole)		i =	کسرہ (ـِ)
ü = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گل : Gül)		u =	ضمہ (ـُ)
ö = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول : Köl)		(ب) Long Vowels	
ä = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرجب : ärädjäb)		ā =	آ، ا
ä = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرجب : ärädjäb)		ī =	ی
ä = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرجب : ärädjäb)		ū =	و
(Hārūn al-Rashid : ہارون الرشید)			

متبادل حروف

g =	گی	d =	د، ڈ	q =	قی	b =	بی
l =	لی	dh =	ذ	d =	فی	p =	پی
m =	می	r =	ری	! =	ط	t =	تی
n =	نی	r =	ڑ	z =	ظ	i =	ئی
w =	وی	z =	زی	' =	ع	th =	ئی
h =	ہ	ž, zh =	ژ	gh =	غ	dj =	ج
' =	ء	s =	سی	f =	فی	č =	چی
y =	ی	sh, ch =	شی	k =	کی	h =	ح
				k =	کی	kh =	خ



طبع : اول

سال طباعت : ۱۳۹۲ھ / ۱۹۷۳ء

مقام اشاعت : لاہور

ناشر : مسٹر اقبال حسین قائم مقام رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع : مسٹر امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

صفحات : ۱۰۴۴

Urdu Encyclopædia of Islām

Under the Auspices
of
THE UNIVERSITY OF THE PANJAB
LAHORE



Vol. VIII

(Harb—Khums)

1393/ 1973

marfat.com